ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Альманах

Выпуск 10

- **Под Полярной звездой**
- **Литературно-философский корабль**
- **Из вахтенного журнала**

Харьков
Издательство «Права людини»
2010

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)
Н 15

Оформление альманаха Л.В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина
Уильяма Блейка «Река жизни»

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота
за помощь в издании альманаха

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

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Харьков: Права людини, 2010. — 350 с.
ISBN 978-617-587-014-3

В десятом, юбилейном номере Второй Навигации читатель познакомится со статьями и эссе известных российских и зарубежных философов, культурологов, литературоведов и писателей. Корпус текстов сгруппирован в три раздела.

В первом разделе представлены исследования, анализирующие политическую и духовную ситуацию в современной России и Западной Европе.

Второй раздел сборника посвящен литературно-философской тематике. В нем содержатся тексты, рассматривающие исторические, литературные и философские аспекты как российского, так и европейского культурного процесса.

В третьей рубрике альманаха — размышления о проблемах и духовных путях становления личности в современном мире, избранная подборка из многолетней переписки философа-культуролога Г. Померанца и писателя Б. Хазанова, в которой органично сплелись факты повседневной жизни, исторические события и вечные вопросы человеческого бытия.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)

© М.А. Блюменкранц, составление, 2010
© Л.В. Стародубцева, разработка оформления, 2010

Содержание

Под Полярной звездой

Витторио Страда. После империи: старая и новая Россия . . 6

Ханс Оверслоот. От партии власти к Единой России: Конец российской многопартийной системы *(перевод Нины Воронцовой)* 18

Георгий Кнабе. Гегель, Европа и рубеж тысячелетий 34

Григорий Померанц. Новый Левиафан? 59

Литературно-философский корабль

Вадим Россман. Под сенью русских муз: Славянский ориентализм и русские женщины 64

Алексей Макушинский. «Дорогой Марк...» О Маргерит Юрсенар 104

Борис Дубин. Другая история 141

Леонид Люкс. Владимир Печерин (1807—1885) и русская ностальгия по Западу *(перевод Л. Лисюткиной)* 148

Витторио Страда. Гоголь и поэтика путешествия 161

Ольга Сливицкая. «Человек Толстого» как динамическое тождество 172

Михаил Блюменкранц. Эсхатологическая символика Достоевского 192

Александр Доброхотов. Морфология хаоса, или Услышанные пророчества Достоевского 203

Владимир Кантор. Герой «случайного семейства» (о жизни и прозе Владимира Кормера) 215

Петер Элен. С.Л. Франк — философ христианского гуманизма *(перевод Оксаны Назаровой)* 245

Из вахтенного журнала

Джордж Паттисон. Город бездомных *(перевод Людмилы Сигал)* 264

Григорий Померанц, Зинаида Миркина. По ту сторону чисел 284

Григорий Померанц — Борис Хазанов. Переписка разных лет 294

Марк Харитонов. Стенография начала века 332

Об авторах 346

Contents

Under the North Star

Vittorio Strada. After Empire: The Old and New Russia 6

Hans Oversloot. From Party of Power to Edinaya Rossiya: the Closing of the Russian Party System *(translated by Nina Voronzova)* 18

Georgij Knabe. Hegel, Europe and the Border of Millennia . . . 34

Grigory Pomerants. A New Leviathan? 59

The literary-philosophical ship

Vadim Rossman. In the Shadow of Russian Muses: Slavic Orientalism and Russian Women 64

Aleksey Makushinsky. «Dear Mark ...» About Marguerite Yourcenar 104

Boris Dubin. A Different Story 141

Leonid Luks. Vladimir Pecherin (1807—1885) and Russian Nostalgia for the West *(translated by L. Lisjutkina)* 148

Vittorio Strada. Gogol and the Poetics of Traveling 161

Olga Slivitskaia. «Tolstoy's Person» as a Dynamic Identity . . 172

Mikhail Blumenkrants. Dostoevsky's Eschatological Symbolism 192

Aleksandr Dobrokhotov. The Morphology of Chaus, or Dostoevsky's Heard Prophecies 203

Vladimir Kantor. The Hero of «Accidental Family» (about Vladimir Kormer's Life and Prose) 215

Peter Elen. S.L. Frank — Philosopher of Christian Humanism *(translated by Oksana Nazarova)* 245

From the Log Book

George Pattison. Closing Meditation: City of the Homeless *(translated by Ludmila Sigal)* . . . 264

Grigory Pomerants, Zynaida Mirkina. On that Side of Numbers . . 284

Grigory Pomerants — Boris Khazanov. Correspondence 294

Mark Kharitonov. Shorthand of the Beginning of the Century 332

About the authors 346

Под Полярной звездой

Витторио Страда

После империи: старая и новая Россия

Когда говоришь о конце СССР, нельзя обойти молчанием слова, высказанные в апреле 2005 года Владимиром Путиным, согласно которому «крушение Советского Союза было крупнейшей геополитической катастрофой века». Здесь выражено сожаление, которое это крушение вызвало не только у второго президента Российской Федерации, сожаление, открыто прозвучавшее в путинском выступлении в сентябре 2003 года: «Сегодня мы живем в условиях, сложившихся после распада огромного великого государства. Государства, которое оказалось, к сожалению, нежизнеспособным в условиях быстро меняющегося мира». И, тем не менее, продолжает Путин, поясняя свою мысль, «несмотря на все трудности, нам удалось сохранить ядро этого гиганта — Советского Союза. И мы назвали новую страну Российской Федерацией».

Одно дело — эмоциональный момент этих высказываний, заставляющий видеть в развале «огромного» советского государства катастрофу, правда, утешаясь, что его территориальное и политическое ядро сохранилось в наследовавшем ему российском государстве, притом, что другими, как внутри, так и за пределами России, этот крах был пережит как избавление, но, независимо от этого, несомненно, что «крушение Советского Союза было одной из величайших когда-либо происходивших в мире геополитических катастроф», даже если использовать термин «катастрофа» в нейтральном смысле, какой он имеет в теории катастроф, согласно которой естественные и исторические события делятся на непрерывные и «регулярные» и на прерывные и «внезапные», и оба эти типа упорядочиваются внутри рациональных парадигм.

Но, пользуясь выражением, к которому прибег Путин, и не используя его в научном смысле, лучше исходить из его изначального, литературного по происхождению, значения, отсылающего к той части античной трагедии, где происходит сюжетная развязка. В этом смысле катастрофа сопровождается чувством очищения от страстей, которое порождалось именно трагедией, согласно аристотелевой эстетике, чувством, весьма далеким от сожаления или досады. Поэтому можно сказать,

что катастрофа, вызванная концом Советского Союза, была развязкой трагедии, начавшейся для России в 1917 году и растянувшейся на многие последующие десятилетия.

Родившаяся в 1991 году новая Россия, сохранившая, по словам Путина, в своем теле «ядро» прежней, отличается от старой не только потому, что «огромное государство, «к сожалению, нежизнеспособное», наследницей которого она является, было не «российским», а, как его называет сам Путин, «советским», но и потому, что это советское государство было, в свою очередь, наследником, действительным или мнимым, существовавшей до этого России — имперской царской России. А Российская империя, в свою очередь, происходила от Руси, сконцентрировавшейся вокруг Московского царства, возникшего на базе восточнославянских земель Киевской Руси, в свою очередь, давшей начало особой национальной общности, которая получит название Украины.

Тем, кто привык слишком поверхностно смотреть на нынешнюю Россию как на саму по себе, подходя к ней с точки зрения чисто экономических и политических интересов и даже окружая ее ореолом мифа «вечной Руси», «славянской души» и подобных банальностей, эти предварительные рассуждения могут показаться педантством специалиста. В действительности сегодняшняя Россия, пережившая катастрофу 1991 года как завершение трагедии 1917 года, обретает свое значение и перспективу только через непростое и проблематичное соотношение с тремя предшествовавшими ей Россиями: советской, если допустить, что ее можно без всяких оговорок назвать Россией, и досоветской, в свою очередь делящейся на Империю и Московию. Страна, которая, как Россия, подверглась в прошлом столетии потрясшим ее основы драматическим историческим испытаниям, в наши дни не может не переживать фазу поисков идентичности, о чем свидетельствует сегодняшняя культурно-политическая жизнь и что демонстрируют и приведенные выше слова Путина. Четвертая, как я определил ее десятка полтора лет назад в книге *Русский вопрос* (Ia questione russa) Россия имеет значительно более сложную структуру, чем та, какой она может показаться близорукому взгляду извне.

Вернемся к словам, которыми Путин объяснял «крушение» Советского Союза и природу новой Российской Федерации, определив первый как «нежизнеспособный», но обладавший

здоровым «ядром», которое передал новой России. Между этими двумя образованиями — Советским Союзом и Российской Федерацией — радикальная разница территориального характера: во-первых, потому, что РФ — только часть бывшего Советского Союза, во-вторых, потому, что часть эта окружена рядом новых государств, до этого тоже либо с самого начала входивших в состав СССР, либо включенных в него после заключения германо-советского пакта 1939 года. В этом смысле выражение «крупнейшая геополитическая катастрофа» вполне подходит. Если прибавить, что то, что я назвал Четвертой Россией, то есть Российская Федерация, не только потеряла завоеванное в последней войне и даже территории, бывшие ранее частью царской Империи, а впоследствии империи нового типа, каковой был СССР, но и утратила статус мировой сверхдержавы, — то становится ясно, что после «катастрофы» геополитическая проблема стала центральной в ее геоэкономическом и геовоенном аспектах и составляет стратегический импульс деятельности нового государства в стремлении возвратить себе аналогичный утраченному статус на международной арене.

Однако дело не только в территориальной разнице. В каком смысле, помимо вчерашнего ядра, Российская Федерация — продолжательница или наследница Советского Союза? Ясно, что для Владимира Путина и для руководимой им нынешней властной группировки советское прошлое не есть нечто аналогичное тому, чем было нацистское прошлое для демократической Германии, в отличие от антикоммунистических позиций, которые, не только в либеральных нормах (вспомним, например, Солженицына), интерпретируют ленинско-сталинский режим как зияние в русской истории, как своего рода Антироссию, со всем роем вопросов, порождаемых такой интерпретацией. Наоборот, политическая линия Путина и его властной группировки состоит в том, чтобы увязать досоветское давнопрошедшее с советским ближайшим прошедшим и постсоветским настоящим не на коммунистической идеологической базе, которая Путину, кажется, чужда, а на национальной, или националистической, исторической базе, что отличает фазу его власти от предшествующей ельцинской. Более того, именно первые примерно десять постсоветских лет, при формально почтительном отношении к фигуре первого Президента

Российской Федерации, путинская политика расценивает как хаотический и негативный период, считая его чем-то вроде «смутного времени», от которого она избавила Россию. Путин действовал исходя из последовательного плана, символически оповещенного восстановлением советского гимна с внесением соответствующих поправок в его текст, как гимна национального. Плана, претворяющегося во всех аспектах внутренней и внешней политической жизни нового российского государства, от экономического подъема, благодаря, главным образом, энергоресурсам, до изменения во взаимоотношениях с Западом вообще и с Америкой, в частности, в таких решающих моментах, как протест против незаконного вмешательства Запада в Косове и легитимации военного вмешательства в Чечне как части всеобщей борьбы с терроризмом, чтобы кульминировать жестким выступлением в Мюнхене 10 февраля 2007 года, которое многие сочли сигналом к новой «холодной войне». Что касается «оттепели» в российско-американских отношениях при новой политике Обамы, перспективы ее пока не очень внятны.

То, что можно назвать «русским миром», то есть совокупность русских, как основного населения сначала Советского Союза, а теперь Российской Федерации, но проживающих также и за пределами последней, то он пережил «катастрофу» СССР, в изначальном смысле развязки сюжета исторической трагедии, начавшейся в 1917 году, не просто, потому что развязка эта протекала замедленно и противоречиво, завязавшись в далеком 1956 году с частичного и мистифицированного хрущевского антисталинизма с последовавшей затем брежневской застойной стабилизацией и кульминировавшей, после краткого и бесплодного андроповского антракта и мимолетного и призрачного появления Черненко, в шумной и разлагающей горбачевской перестройке. И не говорим уже об освободительном «диссидентстве». В результате этого длительного процесса «русский мир», после эйфории, вызванной освобождением и надеждами, оказался в тяжелом положении из-за материальных трудностей и духовного вакуума и переживает не только экономический кризис, а, самое главное, исторического масштаба кризис идентичности: уже не советской, но еще и не русской, в том смысле, что старое советское облачение спало, хотя не могли окончательно исчезнуть внешние и внутренние пережитки и последствия советчины, и не ясно, что означает

трансформироваться в новую национальную общность — просто в русских.

Для населения других советских республик, ставших, наравне с Российской Федерацией, независимыми государствами, дело обстояло проще: их национальная идентичность, созревшая уже внутри СССР, утверждалась не только в противостоянии советскости, но и как национальное освобождение, в противопоставлении как имперской России, в которую они входили составными частями, зачастую притесняемыми и непокорными, так и Советскому Союзу, воспринимаемому как продолжение Российской империи, и поэтому антисоветский дух часто отождествлялся с антирусским. А «русский мир» был вынужден радикально переоценить самого себя, что было исключительно трудно в силу двусмысленности положения русских в советской общности. Двусмысленности, порождавшейся тем, что русские, будучи, как и другие народы, под прессом коммунистического тоталитаризма, количественно преобладали в системе и с другими восточными славянами (украинцами, в первую очередь) играли привилегированную руководящую роль. Советский Союз был не Россия, а ее псевдоморфоза, то есть явление, имевшее новое (советское) содержание внутри формально сохраненной (имперской) системы, создававшей иллюзию преемственности, в то время как природа ее коренным образом менялась. При этом марксистско-ленинская историография, вместе с остальной идеологизированной советской культурой, в течение долгого семидесятилетия лепила ум советского человека, с наибольшим успехом русского, создавая в нем фантастическое представление о его прошлом, так что после того, как она рассыпалась в прах, постсоветский «русский мир» оказался в ситуации полнейшей сумятицы и непреодолимых трудностей в поисках самого себя.

Проще оказалось восстановить национальную историю народов других бывших советских республик, как, например, в случае Украины, пусть и с привлечением националистической мифологии: национальная история интерпретировалась в духе освобождения от царского и советского гнета, причем последний отождествлялся с русским. В советский период нерусские национальности были признаны и усилились согласно известной формуле «национальное по форме, социалистическое по содержанию», в которой «социализм» должен был быть

объединяющим моментом — лишь формально видоизменяясь в разных национальных контекстах. В действительности же «формой» был «социализм», а момент национально-этнический все больше и больше становился реальным содержанием отдельных республик, как в складывании локальных элит, так и в сохранении отдельных традиций. Поэтому едва рухнул советский центр власти, различные республики оказались готовыми к новой независимости и идентичности, а «русский мир» оказался среди развалин и праха советской системы, с которой он сросся сильнее других, поскольку под принуждением отказался от подлинной преемственности с дореволюционной Россией и, следовательно, от собственной культурной автономии, вне сферы уродующей советской идеологии.

Для «русского мира» встала, а значит и стоит, проблема отношения с предыдущими Россиями, то есть и с ее псевдоморфозой — Советским Союзом, и с Россией досоветской, которая, однако, была Россией не в качестве национального государства, а Российской империи, где русские занимали одновременно и господствующее, и подчиненное положение: господствующее по сравнению с другими национальностями Империи, подчиненное — относительно самодержавной императорской власти. И в той своего рода империи, каковой являлся Советский Союз, русские занимали аналогичное положение: метрополией, центром коммунистической империи была не Россия, а Кремль — тоталитарная коммунистическая власть, и относительно нее Россия, как и другие республики, была колонизированной периферией.

Путин тоже, вполне справедливо, ощущает проблему отношения новой России — Российской Федерации — и России прошлой, но ложно понимает Советский Союз как Россию, по крайней мере в ее «ядре», и строит новую идеологию власти как преемственности со всеми прежними Россиями, как тысячелетний исторический поток, хотя и с моментами внутренних кризисов — от Святого Владимира «Красное Солнышко» до Владимира Путина — национального лидера новой России, и своего нынешнего напарника Медведева. Это не академические проблемы историографии, а вопросы весьма конкретной политики, самой настоящей политики исторической памяти, поскольку так формируется новая национальная идеология — основа внутренней национальной политики. И не зря власть

видит в центральной роли русской истории главный составной элемент воспитания: и в школьных учебниках, как и в массовой исторической культуре (главными образом, телевидении), и в контроле, недавно законодательно утвержденном, интерпретации ключевого исторического момента — Великой Отечественной войны. На этом аспекте следует кратко остановиться, так как именно здесь ярко видно, насколько сложно отношение между старой и новой Россией.

Роль, которую Советский Союз, понимаемый как Россия, играл во Второй мировой войне, для новой русской идеологии фундаментальна, поскольку это единственный бесспорно славный момент советского периода, когда страна поднялась на небывалую высоту, достигнув высшей точки своего могущества в мире. Героический момент, в котором участвовал одержавший победу народ, под символическим или реальным руководством человека, нерусского по рождению, которого многие все еще считают принадлежащим к пантеону великих деятелей России, — Сталина. В этом смысле победа над немецкими захватчиками воспринимается как высшая точка и конечный результат процесса модернизации экономики, обеспечившей благодаря индустриализации этот военный триумф, а позднее еще две победы: создание ядерного оружия и прорыв в космос. В этом свете происходит переоценка советского прошлого, в котором видят продолжение, пусть и сопровождавшееся чудовищной жестокостью, досоветского прошлого, и в обоих случаях «ядро» сохраняется в настоящем. Самое название «Великая Отечественная война» стремится придать национальный характер советскому вкладу в войну против нацизма, как бы обособляя ее от Второй мировой войны, так как в последнем названии превалирует общий момент странного альянса капиталистических демократий с коммунистическим тоталитарным Советским Союзом, альянса, которому было суждено распасться после победы над общим врагом и вылиться в «холодную войну».

В войне, происходившей в период 1939-1945 годов по преимуществу в Европе, ее восточный фронт характеризуется комплексом противоречивых моментов, хорошо отражающих природу коммунистической тоталитарной системы. В действительности война представляла собою совокупность конфликтов: первый, тот, что мы называем Второй мировой войной, которую вела политически и идеологически разно-

родная коалиция против относительно однородного альянса — национал-социалистической Германии и фашистской Италии; второй — который для советских вчера и русских сегодня носит название Великой Отечественной войны, в которой русский народ героически сражался против немецких и итальянских захватчиков; и третий — не имеющая официального названия война, которую сталинский коммунизм успешно вел в ущерб собственному народу для укрепления изнутри и территориально своего идеологического режима. В этом последнем смысле мы имеем дело с «империал-революционной» войной, поскольку начальная идея «мировой революции» в конце концов пережила историческую трансформацию в имперском смысле, не лишившись при этом своей интернационалистской коммунистической характеристики и после роспуска Коминтерна. Это придавало советскому (не «русскому») экспансионизму идеологическую псевдолегитимацию и обеспечивало ему политическую поддержку в мире в широком кругу компартий и их союзников, приписывая СССР универсализм, пусть и мистифицированный, какого досоветская и постсоветская Россия не имела и не может иметь. Великая Отечественная война была, таким образом, совокупностью освободительных и поработительных войн внутри и вне границ СССР. Роман Василия Гроссмана *Жизнь и судьба* правдиво отражает это драматическое внутреннее противоречие одновременно антифашистской и тоталитарной войны, которую вел Советский Союз. Недавно принятая (август 2009) резолюция ОБСЕ в память всех без различия жертв подобных друг другу политических режимов — сталинизма и нацизма — отвечает духу гроссмановского романа. В новой континуистской идеологии теперешнего российского режима затемняется принципиальная гетерогенность тоталитарной советской фазы и предыдущей фазы русской истории и той, какой должна бы быть посткоммунистическая фаза демократии. Это соответствует системе власти, которая под именем «управляемой и суверенной демократии» в действительности является фасадной демократией, за которой скрывается стратифицированный олигархический режим, кульминировавший в монократическую вершину, то есть первый — верховный политический слой, второй — бюрократический, третий — экономический, оба, переплетенные между собой и с первым, и, наконец, четвертый слой — медийно-культурный, подчиненный первым трем. Это

не тоталитарная, какой был советский режим, а авторитарная система, позволяющая, помимо взаимопроникновения власти и собственности, некоторое изменчивое пространство свобод, прежде немыслимых (интеллектуальной, религиозной, предпринимательской, личной), для масс, уже не мобилизуемых и не поддающихся мобилизации, как при прежнем режиме, но которые еще не представляют собой самостоятельного гражданского общества в динамических отношениях с действительно полиархической властью, присущей плюралистическому и открытому обществу.

Свободные исследования и историческая рефлексия о советском и постсоветском прошлом, вместе с адекватным воззрением на новую мировую реальность, являются главнейшим условием русского демократического сознания, сбросившего узы националистической идеологии и вдохновляемого критическим патриотизмом, отдающим себе отчет в том, что национальные интересы должно определять и защищать посредством диалектики позиций и не навязывать авторитарно сверху. Русский националистический дискурс строится на многообразии посылок, от традиционализма Солженицына до шовинизма Жириновского, от неоевразийства Дугина до националбольшевизма Лимонова, от коммунопатриотизма Зюганова до империалсталинизма Проханова, с несметным количеством таких историков, философов, публицистов, как Кожинов, Панарин, Нарочницкая, и политиков, как Рогозин, Бабурин, Никонов. Это целая галактика движений и позиций, характеризующих российскую идеополитическую атмосферу и часть российского общественного мнения, общим знаменателем которых является антизападничество и, в частности, антиамериканизм. В сравнении с этими националистическими антикоммунистическими позициями, как у Солженицына, и неокоммунистическими, как у Зюганова, «официальный национализм», как мы можем назвать идеологию власти, избегает шовинистических крайностей и ностальгии по сталинщине и, провозглашая демократические ценности, на деле осуществляет поворот относительно ельцинского периода, когда, надо признать, при соблюдении полной свободы, не удалось выработать либерально-патриотическую идеологию. Патриотическая идеология путинского периода в сфере символики (от гимна до праздников), культуры (от образования до медийной сферы) стремится совместить

противоречивые элементы российского и советского прошлого, чествуя, к примеру, останки императорской семьи и сохраняя мумию Ленина, при поддержке православной Церкви, как Церкви национальной. Но последняя более непримирима в осуждении советского режима, и, например, новый Патриарх, Кирилл, недавно заявил в проповеди (3 июня этого года), что Великая Отечественная война была наказанием Божьим за антирелигиозное безумие коммунистического режима. Новая патриотическая антизападная идеология призвана придать идейную легитимность системе власти, опирающейся на слишком узкую и по существу пассивную социальную базу, и найти историческое обоснование политике усиления центральной власти и восстановления России как великой державы-гегемона в бывшем советском ареале и равноправной с Америкой на международной арене.

Самые разные аналитики сравнивали настоящее положение российского общества с положением Германии веймарского периода. Это впечатляющая аналогия и она заслуживает более глубокого рассмотрения, чтобы выявить сходство, а более того — разницу. Хотя в нынешней России хватает националистического экстремизма и недовольства в отношении Запада — плодотворной почвы для ультраавторитарной эволюции, — ситуация в России сегодня, наряду с международным контекстом, слишком специфична, чтобы помыслить об исходе, подобном германскому в 30-е годы, тем более что уже сейчас власть в России является олигархически-авторитарной и могла бы усилиться в этом направлении без особых радикальных поворотов. Но она, как и широкие круги российского общества, ориентируется, по крайней мере формально, на европейские и западные демократические ценности правового государства, а не только на свободный рынок. Парадокс в том, что даже националистические политики стоят за европейские ценности, якобы предаваемые Европой. Это относится, чтобы не быть голословным, к Дмитрию Рогозину, в настоящее время представителю Российской Федерации в НАТО, который пишет в ультранационалистической газете «Завтра»: «Россия — это и есть истинная Европа, без господства «голубых», без браков педерастов, без масскультуры панков, без лакейства перед Америкой. Мы и есть истинные европейцы». Заявление гротескное, но знаменательное, приводящее на память слова, звучащие

куда благороднее, славянофила Хомякова, который в 1834 году в одном своем стихотворении говорит о Западе как «стране святых чудес», на которую, однако, якобы опустилась «тьма густая» и перед когда-то «величавым», а теперь пришедшим в упадок Западом настал час Востока, то есть России. В 1940 году, в совершенно другой ситуации, советский поэт Павел Антокольский в одном своем стихотворении, обращаясь к Западной Европе, ставшей жертвой катастрофы, которая вскоре должна была обрушиться и на европейский Восток, гордо заключал безапелляционным утверждением: «Мы человечество, каким ты стать должна».

На самом же деле России следует, если она хочет быть родственной Европе, сохраняя при этом свою самобытность, воспринять и претворить в жизнь либерально-демократические ценности, присущие подлинной и глобальной, а не просто потребительски-инструментальной модернизации, как следует и умерить свои притязания на гегемонию над зонами, когда-то являвшимися частью российской и советской империй, как в недавнем случае «протектората» над регионами, территориально относящимися к Грузии и отделившимися от последней, что, между прочим, противоречит законной защите Российской Федерацией ее территориальной целостности в борьбе с чеченским сепаратизмом. В противном случае политическое «ядро», унаследованное от советского прошлого, может только усилиться, приведя к реставрации архаической традиции абсолютной власти, традиции, чуждой современному европейскому духу и в некоторых отношениях родственной России времен московского царства, что уловил в двух последних историко-сатирических романах Владимир Сорокин.

В неустойчивой, противоречивой ситуации внутри страны и в сложном, быстро меняющемся внешнем мире постсоветская Россия не просто движется по «переходному» пути, который должен бы привести ее от авторитарного посттоталитарного режима к демократии, пути, с которого, может показаться, она сбилась, но от еще имперской структуры, пространственно сузившейся по сравнению с советской, должна бы развиваться в сторону национальной системы, основанной на принципе гражданства внутри равноправного многоэтнического сообщества. Этим трудным параллельным переходам препятствует соблазн духовной автаркии, антизападные настроения и претензии

на уникальность во всем мире, а главное, чудовищная новая экономическая система, централизованная и основанная на энергоресурсах, удушающая свободную рыночную экономику, которая строится на среднем и мелком предпринимательстве. При этом нельзя игнорировать центробежные тенденции, которые могут проявиться еще сильнее, чем в прошлом, в этнических образованиях нынешней федерации.

По анекдоту советских времен, когда исторические исследования должны были конъюнктурно приспосабливаться к партийным установкам, у России было непредсказуемое прошлое. Сегодня, когда историческая наука в общем свободна, можно утверждать, что непредсказуемо у России ее будущее. Но это означает, что для ее развития, далеко фатально не предопределенного, существуют возможности подлинной модернизации и настоящего возрождения, и дело ее граждан воспользоваться ими посредством свободной инициативы.

Ханс Оверслоот

От партии власти к *Единой России*: Конец российской многопартийной системы

Результаты выборов 12 декабря 1993 года для партии *«Выбор России»* были впечатляющими. *ВР* набрал 15.6% от общего количества мест (40 мест по партийным спискам и 30 по одномандатным округам, итого 70), и, таким образом, оказался победителем на первых в новой российской истории выборах в Государственную Думу. Второй была *ЛДПР* – 67 мест, третьей *КПРФ* – 48, на четвертом месте – *Аграрная партия*, получившая 33 места. Казалось бы, *«Выбор России»* можно поздравить с заслуженным успехом; однако лидера партии – бывшего исполняющего обязанности премьер-министра Егора Гайдара – результаты, по всей видимости, разочаровали. Он, вероятно, надеялся, возможно даже рассчитывал на еще более ошеломляющую победу, которая могла бы проложить ему дорогу на пост премьера, занимаемый с декабря 1992 года Виктором Черномырдиным, каковой на нем и оставался до марта 1998 г. (Запланированное по случаю ожидаемой победы празднование так и не состоялось; руководство *ВР* появилось перед своими коллегами на некоторое время, но их присутствие атмосферу не оживило). Партия *«Выбор России»* выступала за продолжение радикальной (неолиберальной) политики, хотя ее радикализм с момента назначения Виктора Черномырдина на пост премьера несколько смягчился. Но антиправительственной эта партия не была ни в каком смысле – она была, скорее, «прокремлевской». В то время в правительстве, правительственном аппарате, так же как и в президентской администрации, еще можно было встретить демократов и рыночных либералов; единственной альтернативой выбранному курсу представлялось внушающее ужас возвращение к власти коммунистов. Пожалуй, наиболее важной характеристикой либералов из *ВР* была их большая приверженность рынку, чем демократии как таковой – появившееся в начале девяностых клеймо «рыночные большевики» было не так уж далеко от истины. В свою очередь, и для Кремля либералы из *ВР* были одной из главных, а мо-

жет, и самой главной группой поддержки программы реформ Бориса Ельцина как в политической, так и в экономической сферах, как прямые наследники движения *«Демократическая Россия»*, поддержавшего Ельцина в борьбе с Горбачевым и КПСС. Ретроспективно *«Выбор России»* можно, пожалуй, назвать первой попыткой создания парламентской «партии власти» в рамках новой, принятой в декабре 1993 г., Конституции Российской Федерации. Главное место партии власти было отведено в исполнительной ветви власти, а точнее — в президентской администрации.

Для разработки соответствующего новым веяниям федерального и конституционного права необходимо сотрудничество с Федеральным Собранием, конкретно — с Государственной Думой. Согласие Государственной Думы также требуется для утверждения выбираемого президентом кандидата на пост премьер-министра. Государственная Дума и Совет Федерации наделены основными формальными полномочиями, достаточными для блокирования президентских инициатив, *если* они сочтут это необходимым. Полупрезидентская система (президентско-парламентская система), которую попытались учредить с новой Конституцией 1993 года, не дает абсолютных прав президенту и его администрации (с его кабинетом министров) диктовать свои условия той ветви власти, которая (возможно, не вполне корректно) названа законодательной. Однако же, когда государственные учреждения, созданные и организованные согласно Конституции 1993 года, заработали (и в этом смысле период с декабря 1993 по декабрь 1995 был действительно поворотным), «точкой отсчета» в новой системе стало президентство, точнее, сам президент. Я имею в виду, что именно президент, а не Федеральное Собрание и не Государственная Дума, обеспечивал государственно-институциональную связь между суверенными республиками Российской Федерации до и после декабря 1993 г. В декабре 1993 года в России избрали новый парламент, который уже в 1995 г. был переизбран, а на посту президента оставался все тот же Ельцин, по крайней мере, до июня 1996 г., когда должны были состояться следующие президентские выборы. Проще говоря: Президент и вся президентская рать *дважды* имели возможность повлиять на результаты парламентских выборов до наступления следующих президентских. До того, как сфор-

мируются парламентские фракции и создадутся политические партии, способные повлиять на результат народного выбора на пост президента, «власти, остающиеся у власти» (извините за каламбур) в «исполнительной ветви» имеют гораздо больше шансов утвердить свое превосходство. Еще более очевидным, чем *«Выбор России»*, детищем исполнительной ветви была партия *«Наш Дом — Россия»,* наделенная исполнительной властью Центра РФ всем административным ресурсом и созданная для организации поддержки конкретных людей из ветви исполнительной со стороны ветви законодательной. Учитывая, что выборы в Госдуму в 1995 г. были для *НДР* дебютом, можно сказать, что она прекрасно на них выступила. Партия *«Наш Дом — Россия»* получила 55 мест и оказалась весьма привлекательным союзником для победителей в одномандатных округах, прошедших в Думу как «независимые» (всего таких одномандатников набралось 77, т.е. на 60 меньше, чем на выборах 1993 года). До тех пор, пока 225 одномандатных округов не перевели на голосование по партийным спискам, фактический размер фракций выбранных по спискам парламентариев мог значительно меняться благодаря одномандатникам, примыкающим к наиболее многообещающей фракции уже *после* выборов. Выборы 1995 года оказались самыми успешными для *КПРФ* (по сути дела, как мы теперь знаем, это был самый крупный успех на выборах за все время существования этой партии). *КПРФ* получила 99 мест по спискам и 58 в одномандатных округах, итого 157 — треть всех мест в Думе! *ЛДПР* получила 55 мест, *«Яблоко»* — 45 (и для нее этот результат оказался лучшим). В Госдуме 1995-1999 годов в критические моменты *КПРФ* со своими идеологическими союзниками, в частности, из Аграрной партии, могла бы доминировать — если бы не противодействие *ЛДПР* (которая позиционировала себя как «партия протеста», а на деле помогала правительству даже больше, нежели электоральные ветви соответствующих «партий власти») и других партий, в частности, *«Яблока»*. (Поддержка *«Яблоком»* правительства, включая президента — по крайней мере, во многих случаях — была не столько их поддержкой, сколько выражением твердой антикоммунистической позиции этой партии).

В подготовке к выборам в Госдуму 1999 г. Кремль сильно запоздал с формированием электоральной «партии власти».

Партия нужна была новая, так как у *НДР*, фигурально выражаясь, «срок хранения» давно истек. *НДР* у избирателя ассоциировалась с Виктором Черномырдиным, который был ее лидером, занимая пост премьера; она потеряла свой самый тесный и самый важный контакт в коридорах исполнительной власти, когда Черномырдина в марте 1998 г. сместили с этого поста. Его место занял Сергей Кириенко, который, в свою очередь, уступил премьерское кресло в августе-сентябре 1998 г. все тому же Черномырдину как исполняющему обязанности премьер-министра — на менее чем трехнедельный срок (так как Госдума не приняла его повторного назначения премьером). После этого пост премьер-министра РФ занимали: Евгений Примаков — до мая 1999 г., Сергей Степашин — до августа 1999 г., и, наконец, Владимир Путин. Таким образом, Борис Ельцин не нашел для *НДР* замену на роль лидера партии; принять лидерство на себя он не мог по целому ряду причин. Президентские выборы были назначены на срок не позднее июня 2000 г, и было очевидно, что Ельцин в них участвовать не будет. Так как самым главным призом в российской политике был и остается пост президента — главы исполнительной власти, было очень трудно, по сути дела — невозможно, организовать электоральную партию власти, не зная, кто же в итоге станет этим главой. В отсутствие каких-либо ясно выраженных инициатив со стороны центральных властей некоторые руководители исполнительной ветви субъектов Федерации (губернаторы) начали формировать свою федеральную партию. Их партия должна была, во-первых, участвовать в декабрьских выборах в Госдуму, а во-вторых (добившись успеха на думских выборах), поддержать желательного для них кандидата в президенты, заработав, таким образом, себе очки. По этому плану предполагалось, что роль фракции такой партии губернаторов в Госдуме — обеспечение президенту необходимой поддержки парламента. (Один или двое из этих губернаторов явно рассчитывали проложить себе таким образом дорогу в президенты в будущем). По сути дела, тогда возникла даже не одна, а несколько подобных инициатив. Юрий Лужков — мэр Москвы — взялся за организацию партии *«Отечество»,* Минитмер Шаймиев — Президент Татарстана — и губернатор Санкт-Петербурга Владимир Яковлев возглавили *«Всю Россию»*, самарский губернатор Константин Титов стал руководителем *«Голоса*

России», а кемеровский Аман Тулеев создал *«Возрождение и Единство»*. Из всех таких федеральных партий, созданных местными исполнительными властями, *«Отечество»* и *«Вся Россия»* выглядели наиболее многообещающими, поэтому им удалось переманить к себе ведущих членов из *«Возрождения и Единства»* и *«Голоса России»* (что, в свою очередь, еще более повысило шансы на победу). Лужков скоро (хотя на деле и оказалось, что слишком поздно) осознал, что никаких шансов занять президентское кресло РФ у него нет, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, другие губернаторы крайне отрицательно отнеслись к перспективе подчинения своей власти и своего положения мэру Москвы в кресле президента. На этом посту Лужков, вне всякого сомнения, сохранил бы свое доминирование в столице, а своих бывших коллег начал бы подавлять, вместо того, чтобы действовать с ними как «первый среди равных» (*primus inter pares).* Кроме того, Лужкову дали почувствовать недовольство его действиями в Кремле — жена Лужкова Елена Батурина, а точнее, ее бизнес и банковские аферы, обратили на себя пристальное внимание многих инстанций, и, в частности, налоговой инспекции.

Выставив бывшего премьера Евгения Примакова в качестве общего кандидата от своей коалиции на президентских выборах летом 1999 года, *«Отечество»* и *«Вся Россия»*, превратившиеся в блок *«Отечество — Вся Россия»* (*ОВР*), какое-то время выглядели наиболее вероятным кандидатом на победу на декабрьских выборах в Госдуму, а Примаков неплохо смотрелся в качестве будущего президента. Однако Кремль, хоть и с опозданием, но создал свою новую партию — *«Единство»*, известную также под названием *«Медведь»*, активно продвигая недавно назначенного премьера Владимира Путина как своего (необъявленного) кандидата в президенты РФ. Главная отличительная черта кампании *«Единства»* перед выборами в Госдуму 1999 г. — то, что она была абсолютно про-путинской. Возглавлял партию Сергей Шойгу, министр по чрезвычайным ситуациям РФ; первый съезд этой партии, на котором она была официально учреждена, состоялся прямо перед выборами — 3 октября 1999 г. Центр сделал ловкий тактический ход, постаравшись всеми силами представить свою инициативу как региональную, и уловка сработала. Вначале партию представляли как *межрегиональное политическое движение «Единство»*,

поддерживаемое 39 губернаторами. Путин, бывший функционер ФСБ, возведенный в ранг премьер-министра в 1999 г., активного участия в кампании не принимал. Точнее сказать – его кампания кандидата в президенты РФ от партии *«Единство»* заключалась в презентации себя в новостях как российского лидера, возглавляющего «войну с терроризмом» в Чечне, которому, дескать, некогда агитировать и играть в политические игры. Кампания *«Единства»* или, точнее, кампания Путина в основном состояла в том, что масс-медиа, особенно телевидение, без конца показывали «российского лидера» за работой. Его представили как человека, вполне компетентного для занятия поста главы государства – ведь он уже успешно выполнял множество президентских функций, в частности, взяв на себя командование и доказав свою способность командовать во второй чеченской войне. Война же была представлена электорату как ответ на серию терактов в сентябре 1999 г. в Буйнакске, Дагестан (64 человеческие жертвы), два взрыва в Москве (94 и 119 погибших), и Волгодонске (17 жертв), каждый из которых Центр приписал «чеченским террористам»[1].

Для формирования кремлевской партии был задействован весь имеющийся административный ресурс. В партийные ряды занесли кабинет министров и региональных руководителей исполнительной власти, функционеров всех сортов (включая чиновников из профсоюзов); доступ к местам для собраний, печатным средствам, масс-медиа (и, соответственно, финансирование) был практически неограничен. Тем не менее, абсолютной уверенности в успехе, точнее, в «степени успеха», не было.

«Единство» очень хорошо выступило на выборах в Госдуму 19 декабря 1999 г., выиграв 64 места по партийным спискам и 9 по одномандатным округам, итого заняв в парламенте 73 места; лучших результатов достигла только *КПРФ* со своими 114 местами. Фактически *«Единство»* стало на выборах победителем; Минитмер Шаймиев еще до опубликования официальных результатов выборов сделал перед этой партией реверанс, предложив сотрудничество от имени *«Всей России»* взамен коалиции с *«Отечеством»*.

[1] Альтернативная точка зрения на виновников этой трагедии: Александр Литвиненко & Юрий Фельштинский, *КГБ взрывает Россию*, Gibson Square, London 2007.

Блок *«Отечество — Вся Россия»* набрал 37 мест по спискам и 29 одномандатных, т.е. всего на 7 мест меньше «Единства»; однако всем было очевидно, что *«Единство»* — на подъеме, а перспективы *ОВР* сомнительны. Некоторые члены блока *ОВР* готовы были примкнуть к лидеру сразу же *после* выборов, чтобы таким образом принять участие в дележе добычи. В конце концов, идеологически — если судить по политическим принципам — разницы особой и не было. Для независимых фракция *«Единства»* также выглядела привлекательно. В итоге фракция «Единства» в Государственной Думе скоро стала больше фракции *КПРФ*.

После ухода Бориса Ельцина с поста президента РФ 31 декабря 1999 г. преимущества перехода к *«Единству»* стали еще более очевидными. Примаков уже не был кандидатом на президентских выборах, назначенных на 26 марта 2000 г. В течение 2001 г. *«Единство»* слилось с *ОВР*, образовав партию под названием *«Единая Россия»*. На выборах в декабре 2003 г. эта новая партия власти заняла 120 мест по партийным спискам и победила в 103 одномандатных округах, в итоге получив в парламенте 223 места. Позднее фракция единороссов в Думе увеличилась еще больше.

Электоральная ветвь партии власти всегда была «новой» партией на каждых выборах вплоть до выборов в Государственную Думу в декабре 1999 г. Все эти партии имели одну общую черту — «руководящей и направляющей» силой для них был Кремль, по крайней мере, «исполнительный Центр» страны, которому для власть предержащих требовалась поддержка в Госдуме. В России не партия (партии), победившие на выборах в парламент — Думу — определяют, кто должен управлять страной, а наоборот. Власть предержащим, опирающимся на исполнительную ветвь, до сих пор удавалось организовывать законодательную поддержку своих действий посредством электоральной ветви партии власти. Тем не менее, разным «правительствам» вроде бы требовались разные партии поддержки в Госдуме, и каждый раз в преддверии думских выборов электорату подавалось новое блюдо — обласканные Кремлем блок или партия. Срок жизни такого фаворита обычно был периодом от выборов до выборов. *ВР* не пережил выборов 1995 г.; партия *НДР* была на коне в 1995 г., но «вся вышла» к 1999-му; *«Единство»*, фаворит в 1999 г., было «трансформи-

ровано» в *«Единую Россию»* для обеспечения успеха в 2003 г. До начала второго срока президентства Путина электоральные ветви партии власти были расходным материалом, одноразовыми партиями. Организационное ядро таких партий всегда находилось за их пределами, ее политическая поддержка в государственных институтах никогда не исходила от законодательных органов, в отличие от более долгоживущих, хотя и абсолютно разных других политических партий (*КПРФ, «Яблоко», ЛДПР*).

Степень гибкости, допускаемая законодательными нормами в электоральных и партийных политических процессах в России, для власть предержащих препятствием не являлась. (Я не хочу этим сказать, что партия власти действовала исключительно в рамках таких норм. К примеру, взять хотя бы прямое и непрямое финансирование партийной деятельности – очевидно, что о законах в этом случае никто не вспоминал). Гибкость была на руку, в частности, в смысле возможности создания социальных и общественных организаций, которые по сути политическими партиями не являлись, но могли «трансформироваться» и выступать как политические партии, выбирая и представляя кандидатов на высокие посты, и во многих других случаях также играя роль партий. Для этой цели можно было объединять несколько организаций. Партии могли участвовать в голосовании по спискам как «партия», «список» или «блок»; и *«Выбор России»*, и *«Единство»* выросли из движений (по крайней мере, так они себя называли). Конечно, эти списки и блоки, желающие принять участие в выборах, должны были заблаговременно продемонстрировать свою состоятельность и серьезные намерения – по закону в избирательный комитет следует представить достаточное количество подписей в поддержку собирающейся баллотироваться партии. Гибкость была полезна и в том, что такому объединению под названием партия (или блок, или список) необязательно было выставлять свою кандидатуру в одномандатных округах. Не только партии власти (как правило), но и прочие партии проигрывали при одномандатной системе, и порой более половины всех одномандатных округов уходило к «независимым». *ЛДПР* всегда получала абсолютное большинство своих мест и в декабре 2003 г. получила *все* свои места в парламенте только по партийным спискам; *КПРФ*, как правило, в одномандатных

округах имела умеренный успех; *«Единство»* в декабре 1999 г. в одномандатных округах успеха не имело, а вот уже *«Единая Россия»* в декабре 2003 г., по сравнению с остальными тремя партиями, перешагнувшими 5-процентный барьер, выступила превосходно. Она заняла 120 мест посредством пропорционального представительства (партийные списки) и 103 благодаря одномандатным округам.

Владимир Путин во время своего второго президентского срока придерживался обещания быть верным *гарантом* конституции и не пошел на продление срока своих президентских полномочий до семи лет вместо сегодняшних четырех путем внесения изменений в ее текст, что ему без конца предлагали политические соратники, занимающие ключевые посты, в частности, в Государственной Думе. Тем не менее, именно во время его второго срока произошли значительные изменения в электоральной системе РФ и в требованиях и условиях для политических партий, для которых не требуется вносить поправки в основной закон. Условие минимальной явки избирателей (25% для Госдумы и 50% для президентских выборов) было отменено. Опции голосования «против всех» и «против всего списка» были отменены. Барьер для системы партийных списков был поднят с 5% до 7%.

Несколько позже отменили одномандатные округа. Начиная с выборов 2007 г., все 450 мест в Думе распределяются по партийным спискам. А политические партии были формализованы, то есть теперь в выборах могут принимать участие только организации, зарегистрированные Министерством Юстиции в качестве политических партий. Регистрация проводится при условии наличия не менее 50 000 членов, наличия региональных отделений в не менее чем половине субъектов Федерации с не менее чем 500 членами в каждом (т.е. по состоянию на сегодняшний день не менее чем в 43 субъектах); далее, партия должна быть «прозрачной» для соответствующих органов в смысле информации о ее членах, структуре, целях, доходах, и должна регулярно принимать участие в выборах.

Кстати сказать, уже в первый год президентства Медведева российскую Конституцию все же изменили. Президент РФ теперь может избираться на два последовательных шестилетних срока, а полный период полномочий членов Государственной Думы составляет 5 лет, а не 4. При этом бывший верный гарант

Конституции Путин – соправитель Медведева – ни слова не сказал в ее защиту.

В 2007 г. на выборах в Государственную Думу «Единая Россия» получила 315 мест, а это значит, что в Думе у фракции единороссов теперь надежное большинство в более чем две трети голосов.

Коренное изменение произошло и в «демократической стратегии» людей у власти. А может, правильнее будет сказать, что коренное изменение касается их стратегии обращения с демократией. По всем признакам – ну, на худой конец, по большинству признаков – можно сделать вывод, что сегодняшние правители начали эти институциональные изменения (включая изменения системы выборов, о которых я упоминал, и новый закон о политических партиях) для того, чтобы попытаться закрепить свое главенствование в парламенте Федерации (так же как и в законодательных органах низшего уровня). Никогда еще не была электоральная партия власти настолько доминирующей, как *«Единая Россия»* на выборах в Думу в 2003 году. И ни одна электоральная партия не добивалась такого успеха дважды. Успех единороссов в декабре 2007 г., перед концом второго срока президентства Путина, превзошел даже результаты 2003 года. В течение этого второго президентского срока *«Единая Россия»* с помощью людей, занимавших центральные посты в исполнительных органах власти, превратилась в организацию куда более независимую, чем любая из прежних электоральных партий власти. Уже в 2004 г., по заявлениям единороссов[2], она имела региональные отделения во всех (по состоянию на тот момент) 89 субъектах Федерации, и до сих пор имеет (хотя количество субъектов к настоящему моменту уменьшилось до 83); в 2004 г. у нее было около 2600 местных организаций – столько же осталось и в 2008 г.; первичных организаций в 2004 г. было свыше 27 тысяч – в 2008 г. уже свыше 69 тысяч; численность ее членов выросла за этот же период с 851 000 до 1 913 000 человек. В качестве сравнения, в *КПРФ* на данный момент, по ее же сведениям, состоит 547 000 человек, образующих 20 тысяч первичных организаций[3]. Интересно, что кандидаты на выборные должности от *«Единой России»* не обязательно должны являться ее членами. Руководство этой партией не предусматривает фор-

[2] См. http://www.edinros.ru/rubr.shtml?110112 (от 8 января 2010 г.).

[3] См. http://kprf.ru/history/party/ (от 13 января 2010 г.).

мального членства в ней. Интересно также, что из общего числа состоящих в *«Единой России»* 60% – женщины, 10% – государственные чиновники, и еще 9% работают в органах власти. Как мне представляется, большинство женщин-единороссов работают в других секторах, в частности, образовательном (28% от общего числа членов) и секторе здравоохранения (10%).

«Единая Россия» – это попытка вытеснить все остальные политические партии, отодвинуть их за пределы политической и государственной сферы; она подавляет и душит политическую жизнь посредством идентификации партийной деятельности с деятельностью по руководству государством и обществом. Оппозиционные политические партии при подлинной демократии должны иметь возможность выдвинуть альтернативу руководителям сегодняшнего дня. Если предполагается, что госфункционеры и «прочие руководители» должны быть, или, по крайней мере, стать членами одной конкретной партии, если окружение ключевых постов состоит сплошь из членов этой самой партии, то все пути для развития будущих альтернативных лидеров закрыты. Если между партией и государством таким образом ставится знак равенства (и когда интересы государства отождествляются с интересами общества, что типично для идеи, а скорее даже идеологии, государственности), то приход к власти другой политической партии (чего правители, естественно, всеми силами попытаются избежать) возможен только в случае смены режима, то есть революции.

Привожу цитату из речи президента Медведева на одиннадцатом съезде Единой России 21 ноября 2009 г.:

«...«Единая Россия» – это не обычная общественная организация. Это, действительно, реальная политическая сила: партия лидеров и руководителей, партия власти. В ваших рядах почти вся управленческая элита: выдающиеся ученые и люди искусства, общественные деятели и предприниматели, представители всех национальностей, профессий и вероисповеданий, ветераны и молодежь. Поэтому граждане России вправе ожидать от вас не просто содействия модернизации, не просто партийного или парламентского контроля над тем, что происходит, контролёров у нас и так хватает. Граждане вправе требовать конкретных результатов»[4].

[4] See http://www.edinros.ru/rubr.shtml?110112 (по состоянию на 8 января 2010 г.).

Как уже было сказано, *«Единая Россия»* крупнее и гораздо независимее любой из прежних партий власти. Теперь она является и *самопровозглашенной* партией власти (этот термин ранее использовался только журналистами и политическими аналитиками для описания и характеристики последовательной серии партий, которые были «наиболее обласканы» власть предержащими, т.е. группой или группировками, доминировавшими в исполнительной ветви власти). Очевидно, после периода относительной гибкости власть предержащие выбрали тактику консолидации своих партийно-политических позиций как средства обеспечения будущего доминирования и внутри исполнительной ветви, и за ее пределами. Как мы видим, поставив цель добиться перманентного взаимовыгодного сотрудничества между государством и партией, *«Единая Россия»* и стала партией-государством, государственной партией России. Спикер Государственной Думы Борис Грызлов был председателем «Единой России» до 31 декабря 2007 г.; затем этот пост занял Владимир Путин, тогда еще президент РФ.

Интересно, что в течение 2008-2009 годов *«Единая Россия»* определила свою идеологическую позицию — весьма метко — как «российский консерватизм». (Из всех предыдущих партий только *«Выбор России»* позиционировал себя как партия либеральная и антигосударственная. С 1993 года идеологические платформы сменявших друг друга партий власти, вплоть до нынешней партии-государства, переходили от неолиберализма (*ВР*) к центризму (*НДР*), далее к государственничеству (*«Единство»*) и, в итоге, к российскому консерватизму *«Единой России»*). *«Единая Россия»* по сути была российским консерватором еще до того, как начертала этот слоган на своих знаменах; тем не менее, теперь такой термин не вполне корректен — идеологическая платформа «Российский консерватизм» уже подчинила себе и само государство. Хронологический порядок здесь обратный общепринятому: сначала как идея, или идеология, появилось *государственничество* со всеми сопутствующими атрибутами и практиками в исполнительной ветви, а конкретнее — в президентской администрации, а потом оно было взято на вооружение *«Единой Россией»* в качестве партийной идеологии, под более звучным названием «российский консерватизм». Но если, а точнее — когда идеология государства становится идеологией партии, то смена

правящей партии означает *тотальный передел государства*. Учитывая нынешнее положение партии-государства, можно сказать, что потребуется всеобъемлющая смена управленческого персонала, а также смена идеологической платформы государства, если другая партия найдет массовую поддержку в рядах электората. Уже само по себе доминирование государства и *«Единой России»* делает такую ситуацию практически невообразимой.

Даже президент России, который в силу своего положения обязан стоять на защите интересов государства, а не партии, сейчас явно является человеком одной партии; парадоксально, но и при этом вышеуказанное условие выполняется — позиция партии в наши дни *стала* позицией государства[5]. Заявление президента Медведева о том, что партии, набравшие от 5 до 7 процентов голосов (т.е. не перешагнувшие установленный семипроцентный барьер) должны быть допущены в Госдуму на одно или два места, трудно расценить как серьезную попытку «повысить демократическое качество» российской политической системы[6]. Если он действительно считает, что 7%-ный барьер непредумышленно препятствует политическим партиям и гражданам в обеспечении должного представительства их интересов в парламенте, то эта проблема легко решается. Надо только вернуть прежние 5% для всех партий, вот и все.

---

[5] Президент Медведев дистанцировался от своей партии только в том смысле, что обращался к делегатам как к «коллегам» и говорил не «мы», а «вы»; такое дистанцирование, по-моему, переоценил в своих комментариях Nikolaus von Twickel, «Medvedev Reprimands United Russia» (Медведев критикует «Единую Россию»), *The Moscow Times*, 23 ноября 2009 г. Даже прямая критика партии, упреки в адрес партии со стороны главы государства не означают еще, что глава государства при этом подчеркивает разницу между партией и государством, скорей наоборот. Так можно критиковать только свою собственную партию. Для наглядности предлагаю представить себе, как президент Медведев в качестве высокопоставленного «приглашенного спикера» на конгрессе КПРФ отчитывает делегатов КПРФ. Надо думать, что у Медведева нашлось бы гораздо больше поводов для критики в адрес КПРФ… Короче говоря, если бы Медведев обращался к КПРФ так же, как он обращался к «Единой России», то КПРФ следовало бы считать партией-государством.

[6] «Medvedev Says Democracy Growing» (Медведев говорит о росте демократии), *The Moscow Times*, 15 июня 2009 г.

Медведев подходит квази-скрупулезно или осторожно к вопросам функционирования электоральной и партийно-политической системы *на периферии* политической жизни; в то же время он якобы по недосмотру (а на самом деле — полностью отдавая себе отчет, тщательно и целенаправленно) вносит свой вклад в стирание различий между партией и государством, что подрывает самые основы демократии.

Можно возразить, что граница между государством и электоральной партией власти всегда была нечеткой. Но нечеткость границ — это не то, что коренным образом отличает положение сегодняшней партии-государства от предыдущих партий власти. Электоральная партия власти всегда была «отростком», временным образованием, создаваемым исполнительной властью для сбора голосов на выборах в Государственную Думу, для обеспечения поддержки в Думе власть предержащим в исполнительных органах. Нечеткость границ сейчас обрела новое качество — партия-государство стала гораздо более влиятельной и долгоживущей, чем все предыдущие электоральные партии власти. Нынешнюю партию-государство уже нельзя просто так вывести из игры (выкинуть на помойку), как это делала исполнительная власть по отношению к использованным ее предшественницам (электоральным партиям, выполнившим задачи, для которых они были созданы, и/или потерявшим привлекательность у электората). Пожалуй, есть еще одна причина, по которой администрация всеми силами укрепляла *«Единую Россию»* во время второго срока президентства Путина, — то, что более самостоятельная (электоральная) партия власти, а другими словами, партия-государство, может стать для Путина альтернативной властной платформой после его ухода с президентского поста. Разделение власти, которое, похоже, согласовано между Медведевым-президентом и Путиным-премьером, может принимать форму продолжительной и устойчивой системы только при условии, что позиция премьера опирается на его руководство влиятельной политической партией — партией-государством. *«Единая Россия»* в этом смысле также работает как страховка политической карьеры Владимира Путина и его приближенных. Снятие президентом Медведевым Путина с поста премьера повлекло бы за собой весьма серьезные последствия; вряд ли стоит предполагать, что Медведев может всерьез вынашивать такую идею на свой

страх и риск. Тот факт, что *«Единая Россия»* гораздо более самостоятельна, чем любой ее предыдущий аналог, и ее лидерство набирает все больший и больший политический вес, не означает, что эта партия сможет разойтись с правительством и дистанцироваться от него. Владимир Путин на посту премьера наделен весьма обширными полномочиями, включающими решение внешнеполитических и военных (оборонных) вопросов. До него ни один российский премьер такой властью не обладал. Возвращение Путина на пост президента также не исключается. Его шансы быть вновь избранным, конечно же, будут гораздо выше, если он станет вести кампанию с выгодной позиции премьера с полномочиями, близкими к президентским (несмотря на формальную подчиненность президенту Медведеву), а не только с позиции лидера *«Единой России»*. Более того, снятие Путина с поста премьера по инициативе Медведева теперь означало бы прямую атаку президента и его ставленников на пост Путина в качестве председателя *«Единой России»*. В настоящий момент благодаря совмещению этого поста с креслом премьер-министра Путин имеет в своем распоряжении всю полноту административного ресурса, с одной стороны, и политическую партию, самую крупную и хорошо организованную со времен распада СССР, с другой.

Исполнительная власть, слившаяся с *«Единой Россией»*, сейчас практически неодолима — она абсолютно пересиливает законодательную ветвь (фактически очень мало что осталось от разделения властей, предусмотренного Основным Законом России — Конституцией) и подавляет все остальные политические партии, как нынешние, так, похоже, и будущие.

Конечно, Российская Федерация не является таким государством-партией, каким был Советский Союз. Государство (исполнительная власть) доминирует над партией, а не наоборот; есть пока еще и другие партии, и доступ в парламент для возможных будущих партий, не стоящих на страже государственных интересов, еще не полностью закрыт. Есть и другие различия. Однако *«Единая Россия»* также не является всего лишь переходной партией власти. Те, кто сейчас стоит у руля в Российском государстве, совершенно не собираются со временем сдавать свои ведущие позиции; для того, чтобы обеспечить постоянство их положения в этой роли, и была создана такая долгоиграющая «самая популярная политическая

партия». Нет сомнения, что последние изменения электоральной системы и законодательных норм, в пределах которых политические партии имеют право действовать, были введены в целях обеспечения такого доминирования и постоянства. *«Единая Россия»* также предназначена – и успешно используется – для отбора управленческого персонала (и многие госфункционеры становятся партийными кадрами). Созвучие идеологии *«Единой России»* с одной стороны, и понимания своей роли функционерами-государственными чиновниками с другой стороны, также вносит свой вклад в слияние партии и государства, одновременно расширяя пропасть между российской госбюрократией как она есть (и какой она и предполагается) и веберовским идеалом.

Конец многопартийной системы, как сам по себе, так и его более очевидные последствия, еще сильнее разрушает надежды, которые некоторые из нас все еще питают относительно развития демократической системы в России. Вместо создания и поддержания «разделения властей» – одного их столпов Российской Конституции – государство-партия будет все больше и больше стирать различия между ними. И тогда стабильность, так горячо желаемая гражданами, достанется им слишком дорогой ценой.

Георгий Кнабе

Гегель, Европа и рубеж тысячелетий

Гегель

Среди ранних текстов Гегеля есть один, в котором завязываются нити его дальнейшего творчества и проступают основные темы предлагаемого исследования. Его стоит привести – насколько можно судить, он не входит в число хрестоматийно известных и постоянно перечитываемых.

«Абсолютная нравственность настолько есть нравственность всех, что нельзя даже утверждать, будто она в качестве таковой отражается в единичном, <……> поскольку, если она выражает себя в единичном как таковом, она есть нечто негативное. Прежде всего, она не может выразить себя в единичном, если не составляет его души; а душу его она составляет только в той мере, в какой она есть нечто всеобщее и чистый дух народа. Положительное по самой своей природе предшествует отрицательному, или, как говорит Аристотель (Политика, I. 1.12, 1253a, 16 – Г.К.), «народ по своей природе предшествует отдельному индивидууму; ибо индивидуум, будучи обособленным, есть нечто несамостоятельное и поэтому он должен, подобно всем другим частям, пребывать в единстве с целым. Тот же, кто не может быть общественным или настолько самостоятелен, что ни в чем не нуждается, не составляет часть народа и поэтому – либо животное, либо бог» [1. Гегель. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве. Первая публикация – 1802–1803. // Русский перевод: Гегель. Политические произведения. М. Наука, 1978, с. 251].

Основные положения, в этом тексте обозначившиеся и могущие нас интересовать в дальнейшем, сводятся к следующему.

Диалектика «единичного» и «всех» в их постоянном соприсутствии и единстве описывается здесь в том ее виде, в каком она предстанет в позднейших основных работах Гегеля в виде диалектики понятия. «Она есть *простая точка отрицательного соотношения* с собой, наивнутреннейший источник

всякой деятельности, живого и духовного самодвижения» [2. Гегель. Сочинения, т. VI. Наука логики. М., Соцэкгиз, 1939. Субъективная логика или учение о понятии. С. 309 – 310]. Она, следовательно, есть свойство и природа, *как* логически-философского свойства бытия, *так* и человеческих отношений.

Чистые идеи и история культуры. Анализируемый фрагмент гегелевского текста касается науки естественного права, рассмотренной философски, то есть, по убеждению Гегеля, «возвысившейся до чистой формы идеи» [3. См. прим. 1, с. 186]. Апелляция к Аристотелю в этом контексте, а через него к гражданскому устройству греческого полиса предполагает, таким образом, обнаружение в движении логических категорий и «чистых форм идеи» их соотнесение с процессами истории и культуры. В подобном соотнесении предстанут в дальнейшем столь частые у Гегеля восприятия реально исторических процессов сквозь их логико-философские соответствия и, в частности, все изложение в «Феноменологии духа».

Античность и Европа. В обращении к Аристотелю заложено ограничение культурно-исторического горизонта Гегеля Европой и ее культурно-философской традицией, «высокое же мнение о науках индусов и китайцев, таким образом, ошибочно» [4. Сочинения. Ук. изд. т. X, с. 230. Ср. «У греков мы сразу чувствуем себя дома, потому что мы находимся в сфере духа». Гегель. Философия истории. Сочинения, т. VIII. М. – Л. Соцэкгиз, 1935, с. 211]. Такого рода «европеизм» высказывается, как видим, и в прямой форме, и на основе признания исходной роли мыслителей античности – Аристотеля в первую очередь – для этой традиции. Перебирая различные эпохи европейской истории и кратко характеризуя каждый из них, Гегель показывает, насколько многообразно и неравноценно, но насколько последовательно и постоянно проявляется антично-аристотелевское наследие в философии Европы. Неслучайно раздел в «Истории философии», посвященный Аристотелю, завершается объемистым экскурсом в теорию и практику европейских государств Нового времени. Отметим также вырастающее из всех этих отзывов единство для Гегеля понятия в его диалектике в-себе и для-себя бытия, его воплощения в отношениях реальных индивидов и реального народа, продолжения древнегреческого истока в духовной истории Европы.

Душа, экзистенция и наша современность. Упоминание о «душе» в разбираемом тексте подлежит объяснению в связи с одной особенностью стилистики Гегеля, которая выходит далеко за пределы собственно стилистики. Мы имеем в виду периодически встречающиеся в его текстах слова, которые отмечают ключевые моменты логического движения понятий, но при этом по своему исходному смыслу означают состояния, погруженные в до-рациональную глубину сознания и экзистенциально в нем переживаемые. Таковы «ужас» [5. Сочинения. Ук. изд., т. IV, с. 316], «страх» [6. Там же, с. 353 passim], «жизнь» [7. Ук. изд., т. VI, с. 220], «свет и тени» [8. Ук. изд., т. V, с. 236], «боль» [9. Ук. изд., т. VI, с. 232] и подобное. В них живут ассоциации, лежащие вне определяющей тональности и исходных установок гегелевской философии — и в то же время ассоциации, в ней метафорически данные и содержательно присутствующие. Таково, например, одно из определений «понятия», которое есть ключевой для Гегеля термин логики, но в то же время — метафора «живого существа». В их двуединстве «понятие, как понятие, раздвоено на абсолютное неравенство самому себе, но как живое существо оно в равной мере для самого себя есть раздвоение и обладает чувством этого противоречия, каковое чувство есть *боль*. *Боль* есть привилегия живых натур» [10. См. выше; курсив Гегеля. Повторение той же мысли в этой и сходных формулировках встречается многократно и в «Феноменологии», и в «Науке логики»].

Этот контрапункт в логике и философии Гегеля в целом не задан. Более того, он постоянно предупреждал против выхода за пределы понятий в мир страха, ужаса, боли, короче — непосредственной жизни и ее ощущений и им подобных. «То, что уже не может быть выражено в понятиях, больше не существует» [11. Конституция Германии. Редакция 1802 года. См. прим. 1, с. 65]. И сюда же. — «Существует более глубокое понимание истины, когда она уже не является столь родственной и дружественной чувственности, чтобы чувственный материал мог принять ее в себя и дать ей соответственное выражение», ибо не таков «дух нашего современного мира и нашей основанной на разуме культуры» [12. Эстетика. Введение. По тексту 1829 г. // Русск. пер. Г.В.Ф. Гегель. Эстетика в четырех томах, т. I. М. Искусство, 1968, с. 16]. И тем не менее. За движением логических категорий в их

противоречивой субъективной объективности в подобных случаях не может не угадываться история в ее переживании и индивидуальность в ее экзистенции в их тональном отклонении, но и соприсутствии от основного, автором понятийно и сознательно утверждаемого смысла [13. Может создаться впечатление, что намеченная здесь коллизия находит себе разрешение в эстетике Гегеля и в его критике романтизма. Такое впечатление было бы неточным. В этой эстетике и в этой критике речь идет о чистой субъективности эстетического переживания, которая в воззрениях и художественной практике романтиков представляется Гегелю нарушением «высшей научной потребности». Задача же, на его взгляд, состоит в ином. — «Если даже нам представляется, и видимость говорит за то, что такой-то предмет существует или имеется перед нами, мы всё же непременно должны его показать или доказать согласно его необходимости» (Лекции по эстетике. Сочинения. Ук. изд., т. XII. М. Соцэкгиз, 1938, с. 25). Момент мучительной остроты, неотделимой от слов «боль» или «ужас», здесь полностью исключен].

Это обстоятельство обнаруживает связь с выше обозначенными мотивами, которые представлены в обсуждаемом тексте 1802 – 1803 гг. Перелом от «риторической» культуры к переживаемой индивидом невыговариваемости его духовного содержания был осознан как универсальный язык и константа времени уже в наши дни, после Второй мировой войны, от Барта и Эко до Аверинцева и Михайлова. У этих же авторов — и столь многих других — в полном соответствии с фактами истории культуры, философии и искусства перелом этот в широком смысле слова связывался с рубежом XVIII – XIX веков. Он ощущался уже в атмосфере романтической эпохи, нарастал в обостренной чуткости человеческого переживания общественной и нравственной реальности от Киркегора до Достоевского и от философии жизни до Шестова, чтобы стать атмосферой европейского гуманизма у Габриэля Марселя и/или Эммануэля Левинаса, их единочувствующих современников. Это голос Европы в контрапункте мировой духовности, отзвуки которого еще до обретения им полнозвучия расслышал Гегель, странно употребляя в своей философской прозе пронзительно не-философские слова — «боль», «страх», «ужас», «кости трещат».

Единичное, положительное и абсолют. В комментируемом тексте 1802 – 1803 г. содержится прямая формулировка мысли, которая будет повторяться Гегелем постоянно в связи с Аристотелем и вне ее и составит одну из основ его философии в целом. – «Положительное по самой своей природе предшествует отрицательному». В диалектике понятия единичность бытия не может быть самодовлеющей и финальной, «негативной», и принадлежит сознанию, только перерастая и реализуя себя во всеобщем, ведущем к абсолюту. Это положение действительно для метафизики, для Аристотеля и греческой мысли, в частности, и для прочтения культурно-исторического процесса в целом. Только преодоление себя единичностью во всеобщем, отрицательного в положительном, открывает и завершает движение к абсолютному. Положения, это иллюстрирующие, во всем диапазоне от чистого движения идеи к конкретности гражданства и государства, к истории и человеку, неслучайно так часто и настойчиво повторяются в разделе об Аристотеле с его европейскими и современными обертонами.

Приведем только две выписки, иллюстрирующие и подтверждающие сказанное.

«Спекулятивность его воззрений состоит в том, что согласно ему разум есть вообще подлинная целостность, и мышление есть поистине та деятельность, которая есть для-себя-бытие и в-себе-и-для-себя-бытие, т.е. оно представляет собой мышление мышления, которое, таким образом, определено абстрактно, но составляет природу абсолютного духа, взятого сам по себе» [14. Сочинения, т. X. Ук. изд., с. 296].

«Ни одна страна не была так богата, как Греция, столь многообразными государственными устройствами и столь частыми сменами их в одном и том же государстве. Но вместе с тем ей не было знакомо абстрактное право наших современных государств, изолирующее отдельного человека, дающее ему как таковому полную свободу действия и все связывающее всех, как невидимый дух, так что ни в одном человеке нет ни сознания целого, ни деятельности для целого, а только каждый признается личностью и каждый заботится только о защите своей отдельной личности, и все же выходит, что он действует для пользы целого, сам не зная, как он это делает [15. Там же, с. 304] <….>. И там же конечный вывод. – «Только свободные народы обладают сознанием целого и действуют в интересах целого».

Итак. — Единица и целое раздвоены в понятии, но реализуют свое единство в культурно-исторической, человеческой реальности.

Полем осуществления подобного раздвоения и подобного единства является Европа в ее истории, философии и духовности и в этом смысле уникальности.

В противоречии с исходной и прямо выраженной тональностью философии Гегеля она несет в себе обозначения состояний, насыщаемых экзистенциальным смыслом. Он ощущается автором, но реализуется этот смысл полностью в последующей истории Европы вплоть до второй половины XX века.

Положительное как снятие противоречий в преодолении их отрицательности несет в себе сознание целого в его движении к абсолюту.

В пределах истории философии как науки каждое из этих положений может явиться предметом самостоятельного анализа. В общем же движении истории и культуры они образуют единую систему, предстающую как целое в ее соотношении с другими целостными системами подобного рода. Конкретно речь идет о двух таких системах — гегелевской философии в ее представленных выше гранях, о культурно-историческом феномене Европы и об их соотношении в свете общественных процессов второй половины XX и начала XXI века.

Европа

Европа как культурно-историческое целое и после осознания ее в виде целостности, начиная с XVIII века, и до того, в виде смутного духовно переживаемого единства, характеризуется определенным набором констант. В их число входили следующие. Ощущение своего происхождения от античного Рима, а тем самым и в более широком, духовно-философском смысле — от античности в целом. Унаследованное от Древнего Рима восприятие смысла своего исторического бытия как экспансии, а в результате нее — как распространения норм общественной жизни за исходные пределы. На этом происхождении основанное и с ним коррелировавшее сознание постоянства и нормативности европейской цивилизации, т.е. другими словами, присущей ей роли канона. Диалектика исторического движения, соединявшая сохранение и развитие, консервативную

преданность исходным основам и неуклонное обновление. Индивидуализм как ответственность человека за свое положение и преуспеяние, и за собственную готовность к их посильному осуществлению. Осложненность такого индивидуализма формализованной, – но чаще не до конца формализованной – принадлежностью к группе и ответственностью перед ней.

Остановимся на нескольких подобных константах, которые, с одной стороны, были ключевыми для культурно-исторического бытия Европы, с другой – оказались наиболее показательными для отражения этого бытия в философии Гегеля. Каково пусть схематическое, но конкретное, их содержание?

Антично-римское происхождение. Обильные материальные следы римской цивилизации, сохранившиеся на территории Западной Европы, создают ощущение принадлежности к непрерывно длящейся здесь истории, начавшейся в Древнем Риме. К числу таких следов относятся *дороги*, в ряде случаев вместе с римскими мильными камнями, сохранившиеся и используемые до сих пор. К ним относятся развалины *театров и амфитеатров* от самых грандиозных, вроде римского Колизея (по одним подсчетам на 50, а по другим – на 80 тысяч зрителей), до самых миниатюрных, как малая арена в Париже. Не менее распространены *акведуки римских водопроводов*, и ныне возвышающиеся в итальянской Кампании, в испанской Сеговии, в Передней Азии, а в особенно впечатляющем виде – так называемый Пон-дю-Гар в Южной Франции. Сюда же должны быть причислены *термы* (римские бани) – на территории римской империи их и сегодня обнаруживается более 300. Сюда же относятся *триумфальные арки,* стоящие во многих городах римского мира и недавно исчерпывающим образом исследованные [16. См. Поплавский В.С. Культура триумфа и триумфальные арки Древнего Рима. – М. «Наука» – «Слава», 2000].

Беглая прогулка по европейским странам поможет облечь только что сказанное в реальный пейзаж и зримый камень. Начнем с севера, где на границе Шотландии и собственно Англии без малого две тысячи лет возвышается Адрианов вал – оборонительная стена, названная так по имени Адриана – римского императора 117-138 годов. Дальше расстилается английская равнина, на которой множество городов носят

имена, кончающиеся суффиксом «честер»: Манчестер, Кольчестер, Чичестер, Рочестер, Винчестер и другие. Суффикс этот, как известно, представляет собой видоизмененное латинское слово castra — «воинский лагерь» — и прибавлялся к местному названию населенного пункта, возле которого в то или иное время располагался лагерь одного или нескольких римских легионов. Возле города Чичестер участок стены такого лагеря (как и участки Адрианова вала) сохранился до наших дней.

Теперь пересечем пролив, слегка забирая влево, войдем в устье Рейна и двинемся по его основному руслу через земли римских провинций Белгики и Нижней Германии. На расстоянии 150 километров мы минуем 13 современных немецких городов: пять выросли из римских воинских лагерей (среди них Бонн), два — из колоний римских граждан (среди которых Кельн), шесть — из пограничных крепостей. Кельн упомянут здесь не случайно. «Центр современного Кельна стоит на фундаментах древнего римского города. Сегодняшние улицы следуют римской уличной сети. Стены многих современных домов в кельнском сити содержат включенные элементы римских сооружений» [17. Landschaftsverband Rheinland. Archäologischer Park Xanten. Köln, 1985. См. там же краткую справку: Die Römer am Rhein. S 3].

Поднимемся еще выше по Рейну. Миновав римский Могунтиак, нынешний немецкий Майнц, и оставив в стороне нынешний Трир, а некогда — римскую Августу Тревирорум, остановимся в тех местах, где в отдалении открываются на восток земли по Дунаю, на юг — римские провинции, частично совпадающие с территорией Швейцарии (римской Гельвеции), а на запад и юго-запад — Франции, начиная с Лиона (римского Лугдунума). Зайдем в любой из бесчисленных местных музеев, где хранятся тут же обнаруженные римские вещи, римское оружие и особенно для нас в данном контексте важные римские надписи. Демобилизованные ветераны ставят их в память своих умерших товарищей; ставят для ознаменования поселений вроде римского Авентикума (нынешнего швейцарского Аванша), состоявших сначала только из римских граждан, а позже и таких, где conventus civium Romanorum (официальное собрание римских граждан) растворяется в неримском населении. Уже не ветераны, а римские наместники по приказу императора ставят надписи, вроде знаменитой «Лионской таблицы». В

ней воспроизведен текст речи, произнесенной в сенате императором Клавдием [18. Corpus Inscriptiones Latinarum (Корпус латинских надписей) XIII, 1668 = Dessau. Inscriptiones Latinae Selectae (Дессау. Избранные латинские надписи) 212. Перевод: Литературная обработка: Тацит. Анналы XI, 24. Один из лучших разборов: Vittinghoff Fr. Zur Rede des Kaisers Claudius über die Aufnahme von Galliern in den römischen Senat. Hermes 82 (1954) H. 3] для утверждения и прославления политики втягивания местных племен и народов в римскую государственность, в римское право и римскую культуру, т.е. утверждения того единства, из которого выросла единая Европа. Немецкие экскурсоводы правы: Европа стоит на фундаментах древних римских городов.

Но римский город – больше чем город. Именно так понимали свой полис греки и свою гражданскую общину, цивитас, римляне. Отзывы их сохранились. «Город – это не стены и не корабли; город – это люди» [19. Фукидид. История, VII, 77, 7]. «Если мы рассмотрим, как зарождается полис, то увидим там ростки справедливости, или несправедливости» [20. Платон. Государство. 368e – 369a]. «Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилом справедливости, является образцом и нормой общения граждан в полисе» [21. Аристотель. Политика. A, 1253, 10]. «Полис есть совокупность семей, земли, имуществ, способная сама обеспечить себе благую жизнь» [22. Псевдоаристотелева «Экономика», I, 1.2 1343a]. Римская традиция продолжает традицию греческую: город – не город, а Город. В нем граждан охраняют «законы и стены», «дома и право», «пенаты и святыни» [23. Вергилий. Энеида, I, 264; II, 137, 293]; «Верность и Мир, Честь и Доблесть, Стыдливость старинная» [24. Гораций. Вековая песнь. 57 – 58]. «Уничтожение, распад и смерть гражданской общины как бы подобны упадку и гибели мироздания» [25. Цицерон. О государстве. III, 34].

Соответственно бесчисленные римские города, покрывающие территорию Западной Европы, не исчерпываются своей археологической характеристикой. Они сливаются в единую муниципальную цивилизацию, каковой предстает перед нами Римская империя. Из этой цивилизации растет культура, обнаружение городского характера которой было в XX веке едва ли

не главным достижением науки об античности, продолжающим исследования предшествующего столетия.

«Полис завещал человечеству по крайней мере три великие политические идеи». (Их описание и характеристика излагаются нами далее отчасти выборочно, отчасти реферативно). Это, прежде всего, гражданская идея. Осознание себя членом гражданского коллектива, сознание своих прав и обязанностей, чувство гражданского долга, причастность к жизни всей общины, наконец, огромное значение мнения или признания сограждан нашло себе в полисе наиболее яркое выражение. Очевидно, гражданин полиса не испытывал того, что мы называем сейчас отчуждением. Он не мыслил категориями «я» и «они», его взаимоотношения с общиной укладывались в более широкое и объединительное местоимение «мы». Затем – идея демократии. Под этим мы понимаем возникшее в полисе представление о народоправстве, о его принципиальной возможности, о причастности каждого гражданина к управлению, об участии каждого в общественной жизни и деятельности. Наконец, идея республиканизма. Три основных элемента политической структуры гражданской общины сплавились для последующих поколений в единое представление, в идею республики: выборность, коллегиальность, краткосрочность магистратур. Это и есть та идея, тот принцип, который впоследствии всегда мог быть противопоставлен – и фактически противопоставлялся – принципам единовластия, монархии, деспотизма» [26. Утченко С.Л. Политические учения древнего Рима. М. Наука. 1977. С. 36 – 38].

Приведенное суждение еще раз подтверждает, что сотни римских городов – сохранившихся до сих пор или живших активно на протяжении былых столетий – свидетельствуют об особом строе общественно-политической жизни, выкристаллизовавшемся здесь в античную эпоху, в чем-то переданном Европе и определившем, в конечном счете, самостоятельный, во многом бывший муниципальным, характер западноевропейской цивилизации.

Припомним в этой цивилизации этапное и основное. Первая фаза в становлении европейской государственности в V – VIII веках связана со стремлением власти и ее идеологов использовать в качестве образца Римскую империю. Языком общения на протяжении двух тысяч лет и вплоть до сего дня

в значительной части европейских стран остается латинский, развившийся на их территории до состояния нынешних романских языков; в остальных языках Европы массивный слой составляет лексика, к нему восходящая. Важнейшее слагаемое католической веры до сих пор образует latinitas, сохраняющаяся как текст вероучения и как внутренняя установка в отношении к нему. Культурная эпоха, во многом сформировавшая духовную жизнь многих европейских стран в XIV – XVI веках, получила и сохранила имя Возрождение, ибо именно античное – и, прежде всего, антично-римское – наследие стало восприниматься в эту эпоху как вечно возрождаемая норма культуры. Таким же стало наследие императорского Рима для следующей макроэпохи европейского развития и европейской культуры – для эпохи формирования централизованных государств. Именно в XVI – XVIII веках теория государственного управления, теория драматургии, репертуар театра и практика архитектуры оказались построены на антично-римской основе. Позже идеалом и в определенной мере руководством стала традиция римской virtus для революционно-освободительных движений, вроде Французской революции 1789 – 1794 годов или русского декабризма. XIX век создал среднюю школу как нормативный и массовый тип учебного заведения; основу школьной программы там составили классические языки, латинский и древнегреческий.

Античный Рим и в самом деле предстает как зеркало, в котором Европа отражается и видит свой идеализовано нормативный облик, проступающий не только в ее пейзажах и материальных памятниках, но в ее духе, самосознании и исторической практике, от них отличный и от них неотделимый.

Канон. В европейской цивилизации четко различим некоторый устойчивый набор даже не понятий, а скорее представлений, ценностей и переживаний, для нее нормативных, как бы вросших в ее историю, подлежащих сохранению и передаче из поколения в поколение и составлявших основу европейской самоидентификации. В Европе такой канон от Средних веков вплоть до XX века связан с противопоставлением культуры, как начала эстетически организованного и нравственно возвышенного, жизни, как обычному существованию. Противопоставление это свидетельствуется, начиная уже с самого общего принципа средневековой культуры – с христианского

вероучения. Истины его должны были излагаться почти исключительно по-латыни, т.е. на языке, пастве неизвестном, требовавшем поклонения, а не понимания, и становившимся *каноном* — формульным текстом, вечным и неизменным, поднятым над повседневной жизнью и ее людьми.

В XIV веке Данте описал в «Пире» соотношение языков, лежавшее в основе культуры и общественного сознания средневекового общества Европы. Оно предполагало различение двух регистров духовной жизни, один из которых находил себе выражение в латинском языке, другой — в народном. Различие между ними носило иерархический характер: «латинский язык неизменен и не подвержен порче, народный же неустойчив и подвержен порче» (V, 7); «народный язык следует обычаю, а латинский — искусству, почему он и признается более красивым, более достойным и более благородным» (V, 13); они принадлежат к двум взаимно непроницаемым сферам: «латынь не понимает народного языка» (VI, 8) (Пер. И.Н. Голенищева-Кутузова).

Путь культуры как эталона и нормы, ценностно возвышавшейся над повседневным существованием людей, пролегал через многовековую жизнь Европы, уходя в ее глубины, становясь ее переживаемым образом. Средневековая философия исходила из высшего и непререкаемого авторитета Священного Писания, но, начиная, по крайней мере, с XIII века, осмысляла познание, достигаемое философией, через античные авторитеты — либо как континуальное, опираясь на Платона, либо как дискретное, опираясь на Аристотеля. Вазари в 1550 году подвел итоги предшествующего почти двухвекового развития культуры, обозначив переживаемую им эпоху как Возрождение, т.е. как признание за классической греко-римской древностью роли эталона и возрождаемой высокой нормы. В 1440-е годы гуманисты устраивали пирушки, скрупулезно воспроизводя меблировку, одежду, меню и язык римских празднеств эпохи принципата. В 1470-е друзья Марсилио Фичино из окружения Лоренцо Великолепного пытались толковать жизнь, человека и историю, развивая в качестве исходного канона мысли Платона. В 1510-е Макиавелли анализировал политическую обстановку в Италии на основе similitudo temporum — «подобия времен», составляя комментарий к первым десяти книгам Тита Ливия. Ситуация на Севере — во Франции, Германии,

отчасти и в Англии — в этом смысле мало чем отличалась от итальянской.

Вряд ли есть необходимость продолжать примеры, иллюстрирующие сформулированное только что исходное положение. Достаточно их напомнить. Палладио (1507 — 1574) создал из сплава более или менее сохранившейся римской архитектуры и современных ему идеализированных представлений о ней стиль, продолжавший жить (с вариациями) в качестве эталона в городах Европы от Малаги до Петербурга и с XVI века до середины века XIX. Нормативность теории и художественной практики классицизма для литературы вообще и для драматургии в частности засвидетельствована вплоть до начала XIX века многократно от Буало или Лессинга до Мерзлякова.

Та же ценностная мировоззренческая установка обуславливала существование и развитие европейской науки. Со второй половины XVII века, с эпохи Декарта, Ньютона и Лейбница, в жизнь, мышление и культуру Европы входит особый вид духовной деятельности — наука, т.е. адекватное описание и анализ процессов природы и общества на основе проверенных фактов, объективного их освещения, раскрытия их логической связи и извлечения из такого анализа и освещения рационально доказуемых выводов. На протяжении последовавших трехсот лет именно развитие такой науки обеспечило невиданный дотоле рост производительных сил и изменение жизни людей на основе техники и комфорта. Задолго до этого, однако, с наукой ассоциировалось и создавало ее предпосылку иное направление духовной деятельности. Оно состояло, в частности, в обнаружении в мире за его предметной пестротой и многообразием некоторой исходной единой субстанции. Как таковая, она не дана нам непосредственно, в чувственном восприятии, но раскрывается сознанию как результат его творческой, преобразующей активности, перерабатывающей впечатления мира и возвышающей их до целостного его интеллектуального образа; противоположность науки в прямом смысле слова и философии в таком образе снимается. В общем виде это представление, родившееся в Древней Греции и дожившее до наших дней, от милетской школы и Платона до образа упорядоченной вселенной у Ньютона и в позднейших философских системах, широко известно. В Европе оно постепенно стало восприниматься как познавательная суть науки и ее отправной духовный смысл.

Таким видел ее Декарт («я мыслю, следовательно, я существую»), столетием спустя — Кант («Природа в самой себе — только совокупность явлений и, значит, не вещь в себе, а множество представлений души»), позже — Шопенгауэр («Нет истины более несомненной, чем та, что все существующее для познания, следовательно, весь этот мир, — лишь объект по отношению к субъекту, созерцание созерцающего»), пока этот взгляд не получил своеобразное выражение в работах Эдмунда Гуссерля. Своеобразие его заключалось, в частности, в признании, которое присутствовало и у Декарта, и у Канта, и у Шопенгауэра имплицитно, но которое стало осознанным и провозглашенным принципом именно у Гуссерля: укорененность данного подхода в научно-философской традиции Европы и его специфически европейский характер.

Наиболее ярко этот взгляд представлен в таких работах Гуссерля, как «Философия как строгая наука» и, прежде всего, — «Кризис европейского человечества и философия». Основная их мысль варьирует исходную, главную установку всей феноменологии Гуссерля. — Истина рождается не из сопоставления фактов истории или природы с содержанием философского сознания, а исключительно из интенциональной направленности этого сознания, из самодостаточной последующей его активности и из расчлененной замкнутости разума на себя. «Исторические основания в состоянии извлекать из себя лишь исторические следствия. Желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов — бессмыслица» [27. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994, с. 161]; бессмыслица — такая же, как коррекция внутренней логики сознания обращением к «натуралистическому объективизму». Вот эта-то установка и воплощена «*в понятии Европы как исторической телеологии бесконечной цели разума*; нужно показать, как европейский мир был рожден из идеи разума» [28. Он же. Кризис европейского человечества. Курсив Гуссерля // Там же. С. 126].

Индивидуализм. Общее место истории и теории европейской культуры состоит в том, что в основе ее лежит принцип индивидуализма, и что именно он отличает европейский тип культуры от других культур земного шара. Исторический материал подтверждает этот взгляд. От десятков, если не сотен, тысяч надгробных надписей римлян эпохи империи, внятно

обрисовывающих личность умершего, до Декларации прав человека и гражданина, до провозглашения в джефферсоновой конституции права каждого на pursuit of happiness — «погоню за счастьем», до принципа свободы личности в рамках закона и международных соглашений о правах человека, европейская традиция всегда была ориентирована на индивида как на самостоятельный исходный атом истории и культуры.

В рамках этой традиции индивидуализм не исчерпывается конкретным человеческим «я». Историю и культуру здесь пронизывает *принцип* индивидуальности независимо от того, воплощен ли он в группе, коллективе или в самостоятельном выживании идеи. Сильное чувство, с которым мы всякий раз закрываем том Аристотеля, содержащий «Метафизику» и «О душе», порождено открытием обрисованного в этих сочинениях особого устройства действительности и отражения ее в мыслящем сознании. Бытие реализует себя в *акте энтелехии* и в обретенной в результате него *форме*. Быть — значит *становиться* самостоятельной формой и в этой проявившейся самостоятельности заключать и выражать свою сущность и свою индивидуальность в их нераздельности. Единство сущности, отдельности и индивидуальности предстает как логос, который есть и который становится тем, что он есть, в акте энтелехии. Последняя и реализует центральные для всей этой конструкции понятия *становление* и *самообретение*, т.е. предполагает внутреннюю *цель*, — на что указывает, в частности, само слово «энтелехия», — а потому мыслится в виде *энергии,* заложенной в бытии и *требующей* от него самореализации, обретения отдельности и формы [29. «Энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле». О душе. II, 1, 412b. «Формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность». Метафизика, VII, 9, 1032b. «Форма и вещь составляют одно». Там же. XII, 10, 1075b].

Принцип, здесь вырисовывающийся, повторяется в главных своих чертах на всем протяжении истории европейской философии и культуры. Ощущение разлитой в бытии энергии, которая истекает из более широких и первичных его субстанций, чтобы воплотиться в единичности «вещи»; единство в энергетическом потенциале такой вещи ее индивидуальности, ее особости, и в то же время ее соотнесенности с питающими ее более общими слоями бытия; усмотрение в таком единстве ее

сущности, пронизывающей ее индивидуальность и сказывающейся в ней; восприятие бытия как плотной и динамической сферы где, реализуя свой энергетический потенциал, «вещи»-индивиды взаимодействуют и сталкиваются, — узнается и в неоплатонизме (особенно у Прокла), и в так называемой корпускулярной философии — от атомизма Декарта до монадологии Лейбница, и в художественном каноне, ориентированном на изображение личности в ее борении — от героев античной трагедии до героев трагедии классицистической. Тот же принцип живет в «Феноменологии духа» Гегеля — в логическом движении сущностных состояний непрестанно меняющегося бытия, в восприятии противоречия и движения противоречий как имманентной характеристики таких состояний, в лишь внутренне мотивированных непрестанных переходах и самообретениях *в-себе-бытия* и *для-себя-бытия,* в императиве «довериться абсолютному различию» [30. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Собрание сочинений, т. IV, М., 1959, с. 354].

Строй бытия, нашедший здесь себе отражение, представлен и в исторической жизни Европы. Бесконечное число раз подтвержденным общим местом стало сделанное некогда Огюстеном Тьерри открытие, согласно которому нервом средневековой истории стран, возникших на развалинах Римской империи, было постоянное напряженное взаимодействие, борьба и неразрывная связь городов, унаследовавших римское право и в известной мере римские традиции жизни, и сельских земель с их владетелями-германцами — противостояние, прослеженное историком вплоть до XVIII века. Трудно не заметить также связь обрисованного выше строя бытия с представлением о человеке как о свободной единице жизненной энергии, которое обнаруживается в основе философии, духовной и художественной жизни Европы XVII — XVIII веков и образует внутреннюю форму культуры этой эпохи от естественного права у Пуффендорфа и Спинозы до атомизма Декарта и монадологии Лейбница, от трактатов о мире до «Робинзона Крузо».

Это ощущение и образует подпочву того философского *принципа* бытия и сознания, который, просвечивая из глубин европейской традиции, выражает ее историческую суть. Если *быть* значит *становиться*, а «становиться» значит отливаться в форму, форма же как сущность всегда отлична от другой сущности и формы, то в различении «своего» и «чужого»

осуществляется самоидентификация личностей и групп, т.е. осознание ими своей индивидуальности как основы их участия в жизни и ответственности перед собой и за себя.

Одна из загадок бытия, – по крайней мере, человеческого, культурно-исторического бытия, – состоит в проникновении истории в личное сознание. Речь не идет о формах такого проникновения более или менее очевидных. Таких, хотя бы, как сознание исторически отмеченных государственных руководителей, ответственных за важные политические и в этом смысле осознанно исторические решения. Таков повседневно-бытовой ход истории, непосредственно формирующий личное сознание и формируемый им. Такова досознательная основа общественно-исторического поведения, генетически и воспитательно заданная обществом и историей человеку, которую мы вслед за Д.Н. Узнадзе называем установкой. В данном случае речь идет о чем-то менее очевидном, хотя, по-видимому, не менее важном. Культурно-исторические целостности, будь то историческая эпоха, социально-историческая формация, длительно устойчивая атмосфера времени и подобное, раскрываются как целостности в результате осмысления их в их единстве личным переживанием и аналитически рефлектирующим сознанием.

Так, Цицерон всей своей деятельностью вписан в текущий политический и исторический процесс римской республики заключительной фазы ее существования. Долгое время его ораторское искусство и теоретическая мысль такой принадлежностью и исчерпывались. Постепенно, однако, через пережитой опыт и всё дальше выходя за его пределы, выкристализовался обобщенный образ Рима. Он представлял собой результат проникновения в самую культурно-историческую суть Рима, но суть, раскрывшуюся в опыте и мысли Цицерона. Взаимная опосредованность этой сути и личного переживания ее и даны нам в их единстве как познанный образ грандиозной культурно-исторической эпохи. Такое же единство запечатлено в интеллектуальном образе европейской истории XVI – XVIII веков, пережитом и представленном как бы априори в духовном опыте Макиавелли, его времени, в его мысли и творчестве во всей сложности и длительности открывавшейся эпохи. В конце XIX века А.Н. Веселовский обозначил разработанную им теорию фольклора словами о *встречных течениях* [31. Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного

стиха. СПб, 1889, вып. 5. Он же. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1893, т. 1. См. также: Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., Издательство «Индрик», 1997, особенно глава 4, с.с. 315 – 380]. В позднейшей науке она получила значительно более широкое использование, и принципы, в ней разработанные, стали с успехом применяться для объяснения процессов культурного взаимодействия в целом, заимствования, наследования и т.д. Среди этих принципов культурного взаимодействия самый важный оказался связан с тем оплодотворяющим влиянием, которое он оказывает на *обоих* участников процесса. Процесс не исчерпывается *восприятием* осваиваемого инородного материала. Воспринимается и укореняется в воспринимающей системе он там и тогда, где привлекшая внимание система обнаруживает внутреннее сродство с системой воспринимающей, а сам осваиваемый материал, войдя в систему, его принявшую, способен в ней укорениться, присутствуя до того как культурообразующее начало и в воспринятой системе. Этот тип заимствования получил широкое признание в послевоенной гуманитарной науке XX века и тогда вошел в теорию и историю культуры. [32. Особенно отчетливую формулировку и особенно доказательное обоснование он получил в капитальном труде немецкого ученого русского происхождения Михаэля фон Альбрехта «Рим – зеркало Европы». – «Речь идет не о передаче содержания ради содержания, а об обнаружении внутренних взаимосвязей между чтением и сочинением, восприимчивостью и духовной продуктивностью. Здесь раскрывается неразрывная связь между «дать» и «взять», которая таится за словом «традиция». <……>. Почему: «Рим – зеркало Европы», а не: «Европа – зеркало Рима»? Потому что Европа понимается здесь не как зеркальное отражение или слабый отсвет, а как самостоятельное светило с собственным излучаемым светом». Michael von Albrecht. Rom – Spiegel Europas. Heidelberg, 1988, с. 650 и с. 645].

В какой мере и форме эти ключевые константы образа и смысла Европы, как целостного феномена, отражены (чтобы не сказать точнее: воплощены) в философии Гегеля? Общий ответ – и ответ положительный – представлен выше в разделе «Гегель». Суммируем его в нескольких пунктах. – Главным и господствующим материалом является история и философия

Европы. В историческом смысле ее исходным моментом является греческая (с ее римскими отражениями) *античность*: «у греков мы дома», в логическом смысле — Аристотель. Диалектика Гегеля никогда не становится релятивизмом, — прежде всего, за счет постоянного примата положительного над отрицательным и постоянно присутствующего в глубине принципа абсолюта, или, в другом ракурсе — *канона*. Спекуляция, понятие и смысл в своем раздвоении и движении исходно и постоянно несут в себе принцип единичности, т.е. *индивидуальности*.

Если же ответ на поставленный вопрос не сводить к отдельным пунктам, то целостный смысл проведенного сопоставления «Гегель» — «Европа» может быть представлен в виде следующего предварительного итога. Коренное и исходное представление гегелевской философии о различении единичности и целого при столь же постоянном внутреннем их единстве, сама осложненность «понятия» и как такового, и как умственной модели бытия, этим постоянным противоречием, воплощает в себе внутреннюю форму духовно-исторического бытия Европы. Если единичность может представать в том числе и в качестве физически ограниченного организма только тогда, когда ее душа реализует себя в принадлежности к целому, в том числе и общественному, то и реальный человеческий индивид, физически и практически выражая себя в единичном, выражает себя в то же время в своей одушевленности, то есть тем самым и в своей принадлежности к царству духовности, а значит, при всей своей единичности, — через принадлежность к всеобщему.

Единство двух феноменов — культурно-исторического содержания философии Гегеля и Европы в константах ее культурно-исторического бытия — обнаруживается не только в их изоморфности и в плодотворности их единства для понимания каждого из них. Оно обнаруживается также в одновременности их преображения и в иссякании их прежнего значения на рубеже эпох — в широком смысле слова на переходе от предшествующего развития к состоянию, наступившему во второй половине XX — начале XXI века.

Дисперсия

На протяжении последних нескольких лет в общественном мнении, в средствах массовой информации, в выступлениях государственных руководителей на одно из первых мест постоянно выходит тема переживаемого глобального финансово-экономического кризиса. Сам факт существования кризиса международной финансово-банковской системы и распространения его следствий на широкий круг явлений хозяйственной и общественной жизни сомнений вызвать не может. Обращают на себя внимание, однако, явления в сфере культуры, искусства, политики и человеческих отношений, обнаруживающие внутреннюю с ним связь, или, может быть, скорее его контекст. Есть основания думать, что происходящий кризис выходит далеко за рамки финансов и экономики, что в нем нашло себе выражение исчерпание той цивилизации, в которой мы жили во второй половине XX столетия, а при более глубоком взгляде и значительно дольше.

Упомянутый контекст весьма многообразен, но сводится к единому понятию дисперсии, т.е. разобщенности, изоляции частиц и отдельных величин, несвязанности их в единое целое, то есть к чему-то иному, нежели тот уклад бытия, с которым мы имели дело до сих пор в ходе предшествующего анализа. *Непосредственно* обнаруживаемая в этой связи дисперсия продолжает и выявляет процессы примерно двух предшествующих десятилетий. Проявлений ее так много, что лучше их пронумеровать.

1. Состоявшиеся в июне 2009 года выборы депутатов в Европарламент дали результаты, свидетельствующие о глубоких изменениях в жизни и сознании Европы. Первым из таких результатов явилась очевидная утрата интереса населения к деятельности этого центрального органа европейского единства. В первые послевоенные десятилетия он, после всего пережитого, воплощал чаяния миллионов и открывал взорам властителей дум и руководителей государств светлое будущее континента. Позже он, как казалось, реально выстраивал основы европейского единства и европейской безопасности. Сейчас каждый второй или каждый третий европеец эти чаяния утратил: к урнам для голосования пришло не более сорока трех процентов избирателей.

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

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

2. Это проявляется, в частности, во всё настойчивей и шире раздающихся в среде политологов и правителей требованиях возвращения к «реализму» и отказу от «идеализма» и «риторики» (Гэри Харт. — См. пресс-бюллетень Русского журнала «Тема недели». 2009, №8). «Реализм популярен сегодня просто как реакция на то, что воспринималось в качестве крайностей «идеал-политики» 1990-х годов». Отсюда — критика политики Буша, строившаяся на морально-историческом императиве

утверждения в любых странах и любой ценой демократии, прежде всего, как духовной ценности. Харту вторит (там же) российский политолог профессор Цыганков. — «Главным действующим лицам необходимо исходить не из абстрактных представлений о добре, зле и справедливости, а из интересов. Воинственность присуща как раз либералам, которые смотрят на международные отношения сквозь призму идеологии (alias — морали и ее культурно-исторических оснований. — Г.К.)». На том же ходе мысли не так давно строилась предвыборная агитация Саркози, а сегодня — заполняющая международную прессу тема «перезагрузки» (update) российско-американских отношений. Доминирующая констатация — прекращение «холодной войны», окрасившей международную политику и ее идеологические основания на протяжении всей второй половины XX века. Подобное прекращение вполне очевидно предполагает отвлечение от умонастроения масс, на которое «холодная война» во многом опиралась — или которое она, во всяком случае, несла в себе.

3. Относительная замкнутость и специфичность европейской культуры должна в этих условиях отступить перед массовой иммиграцией, а признание культуры унаследованной ценностью и основой культурной иерархии — перед политкорректностью. «Протестантская» этика труда как формы человеческой и гражданской полноценности всё больше подчиняется социальной ответственности государства перед населением. Значительная его часть живет на пособия и тем самым каждый выступает как контрагент государства, минуя былые связи в рамках solidarity forever.

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

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

равноценными, а место жительства и окружение, соответственно — произвольно избираемыми.

6. Одно из подобных соглашений — постановление Совета Европейского союза 2005 года о национальности. Оно предоставляет каждому право выбора собственной национальности. Она, таким образом, перестает быть свидетельством принадлежности к некоторому культурно-историческому целому, а становится результатом чисто индивидуального предпочтения.

7. Римское происхождение Европы остается исторически непреложным фактом, который, тем не менее, вызывает растущее сопротивление и дискредитацию. Такова книга сорбоннского профессора Реми Брага «Европа — римский путь» (рус. перевод 1995 г.) как чистая заявка современных устремлений на коррекцию векового образа Рима. Таков сборник Rome the Cosmopolis (Oxford, 1996) как пример поступательного развития исторической науки и распространения ее на сферы, до сих пор не вызывавшие столь пристального анализа, но вызванные тем же стремлением сделать образ Рима чуждым самооценке современного европейского общества. В том же направлении развивается отражение Древнего Рима в кино. Как искусство, кино в этом смысле представлено хотя бы фильмом Питера Гринауэя «Повар, вор, жена и любовник» (1989) с его аллюзиями (садистическими) на биографию Цицерона. Как хроникально-популярный и учебный жанр — фильмами БиБиСи о Древнем Риме («Рим» — 22 серии; «Колизей» — на канале ТВЦ 8.09.09). Их общая тональность: и Рим сам по себе, и — аллюзионно — вышедшая из него Европа есть нагромождение насилия, секса и мерзости. Напрашивающийся и утверждаемый вывод: преемственность и традиция, цельность Европы, обусловленные, в частности, ее происхождением, суть либо фикция, либо мерзость, либо завершенная часть истории. Последняя мысль ясно выражена английским историком Иеном Пирсом и его романом «Сон Сципиона» (русский перевод — 2005 г.).

8. Такое же направление прорисовывается в фильмах популярнейших европейских режиссеров 1980-х — 1990-х годов. Таков фильм Ларса фон Триера «Европа» — суть Европы состоит в драке всех со всеми, фашистов с антифашистами, которые ничем не лучше фашистов. Сквозной мотив его позднейших картин (см. «Рассекая волны» и «Догвилль») — ненависть и

отвращение к спаянным исторически сложившимся группам, роду, community. Фильм Гринауэя «Чертеж рисовальщика» развивает мысль о дегенерации английской аристократии и о чудовище, подстерегающем ее на столбе ворот ее замка, и его же фильм «Брюхо архитектора» о невозможности для свежего человека из американской глубинки справиться с проституированным обществом Европы.

9. Архитектура городов от Сингапура до Лондона и Москвы предполагает сегодня чувство полного освобождения от истории. Еще вчера, идя по улицам Москвы или любого другого большого и старого города, будь то в России или в Западной Европе, взгляд и память как бы перебирали разрозненные звенья единой цепи. Профиль здания, его орнамент, непроизвольные (или сознательные) ассоциации, классицизм и ампир, готически или византийски окрашенная эклектика, модерн, конструктивизм; в Москве – так называемый «сталинский ампир», а затем и хрущевские пятиэтажки. За каждой эпохой – стиль. За каждым стилем – образ времени, атмосфера общества и культуры, фактура повседневного существования и, самое главное, – память. Нарастающая перспектива сегодняшней архитектуры – атмосфера глобализма. Никаких исторических ассоциаций и, значит, никакой истории. Площадка для анализа – Москва–Сити, метро в Гонконге, библиотека в Катаре, площадка для раздумий – стремительный карьерный взлет и острая востребованность создателя и идеолога этой современной «архитектуры вне истории» Норманна Фостера от рабочей семьи в Манчестере до звания лорда.

10. Фоном и ферментом дисперсии является глобализация не только как экономически-производственный процесс, но в связи с глобализацией информационных потоков. Об этом говорит стремительное техническое совершенствование средств связи и информации и расширение их границ на весь мир.

Напрашивается общий вывод. – Былые демаркационные линии, еще недавно многократно прочерченные и погруженные в самочувствие и в самосознание личностей и масс, переживание их через *свою* историю предстают в состоянии растворения. Такое растворение обращает на себя внимание в виде доминирующей черты устанавливающейся атмосферы не только экономики, денежного обращения и политики, но и, в первую очередь, культуры и человеческих отношений. Наша

задача и назначение — не в том, чтобы эту тенденцию осудить или оплакать. Наша задача и назначение в том, чтобы понять и выразить смысл этой черты и ее характер рубежа. Она отделила наше прошлое от нашего настоящего и, по-видимому, будущего, противопоставив его принципу, доселе, на протяжении последних двух — полутора тысяч лет, бывшему основанием нашего культурно-исторического бытия в Европе и его логико-философского объяснения у Аристотеля и Гегеля, — принципу неразрывно противоречивого единства индивида и рода, единицы и целого. Суть его состояла не только — может быть, и не столько — в связи единицы и целого, а скорее — в переживаемой укорененности этой *общественной* связи в европейском *личном* сознании.

На смену ему идут две тенденции. С одной стороны — тенденция к взаимной независимости, которую с равным успехом можно называть свободой и/или безразличием, или — к компенсаторно неотделимому от нее состоянию монолитности и/или поглощения единицы целым. Явственно ощущаемая в атмосфере сегодняшней дисперсной цивилизации и яростно и настойчиво декларируемая тенденция к национальному и религиозному фундаментализму ни в коей мере не является восстановлением или компенсацией дисперсно утраченной ее противоположности. Человек тотального национализма или фундаментализма может ощущать и исполнять преданность своему началу. Он не несет в себе сложно противоречивое единство индивидуальности и целого, когда он ощущал правоту каждого из них, осуществляя свой непростой выбор. «Живое существо для самого себя есть раздвоение и обладает чувством этого противоречия, каковое чувство есть *боль*. *Боль* есть привилегия живых натур». Курсив Гегеля.

Григорий Померанц

Новый Левиафан?

В папке современных эссе, изданных Lettra (первый выпуск, 2010, № 1), мое внимание остановило заглавие: «Страх, почтение, ужас». Это оказалось про Гоббса. Ничего интересного я про Гоббса не читал и решил понять, что потянуло автора, Карло Гинцбурга, в XVII век. В тексте чувствовался живой современный интерес. Загадка его разрешилась в последних строчках: «Гоббс мог бы помочь нам вообразить не только настоящее, но и будущее, пускай и не неизбежное, но, пожалуй, вполне вероятное. Давайте представим, что продолжается неуклонная порча нашей природной среды, и она достигает такого уровня, какой немыслим даже сегодня. Загрязнение воздуха, воды и почвы в конце концов поставит под угрозу выживание всех до единого биологических видов – и растений, и животных, включая и вид Homo sapiens. На этом этапе не останется иной альтернативы, кроме установления жестокого, беспримерного контроля над всем миром и его человеческим населением. Выживание человечества потребует такого договора, который не будет слишком отличаться от описанного Гоббсом: каждый в отдельности человек откажется от своей личной свободы в пользу некоего деспотического сверхгосударства – Левиафана, бесконечно более могущественного, нежели те, что возникали в прошлом. Общественные узы спаяют всех в единый железный узел – не против «нечестивой природы», как выразился итальянский поэт Леопарди в стихотворении La Ginstra («Дрок»), а ради выживания хрупкой, ослабшей, раненой природы» («И ужас, что некогда спаял всех смертных в общие оковы» G. Leopardi. La Ginstra (Canti, Torino, 1962).

Практика Нового времени показала, что недоверие Гоббса к «нечестивой человеческой природе» было преувеличено. Однако на конгрессе экологов в 1968 г. проблема была поставлена по-новому; и с тех пор она ставится все чаще и все острее.

Что будет, если от граждан потребуют отказаться от 50 или даже 70% своих прихотей? Выдержат ли они это испытание без трепета страха перед угрозой гибели биосферы?

В скандальной форме эту мысль бросил покойный господин Кожинов в период цветущих демократических надежд:

что будут они делать, господа демократы, когда воду станут выдавать по карточкам и кислород в аптеках?

Услышав это лет двадцать тому назад в изустной передаче, я подумал, что в Англии во время войны были трудности с продовольствием, но от свободы слова англичане не отказались. А вот Россия... И мне припомнилась пара строк из «Афоризматы Тита Левиафанского». Впервые я прочел этот текст только что закончив «Повесть, как поссорились Иван Иванович с Иваном Никифоровичем» (казавшуюся мне в детстве очень веселой). Теперь, в 20 лет, я был подавлен ужасом жизни живых мертвецов, запечатленным мощной рукой Гоголя. Меня словно погрузили в массу клея, который тут же застыл и сковал руки, ноги, зрение и слух, и в отчаянной попытке вырваться я схватил в руки томик Герцена; случайно раскрылось на «Афоризмате». Это был счастливый случай. В каждой строчке блистали сарказмы, освобождая меня от застывшей пошлости. И когда я дошел до фразы, которая помнится мне до сих пор, я захлопал ногами (потому что лежал на животе и мои руки держали книгу):

«Разве разум, а не безумие, создало все военные империи, от Ассирии до Пруссии (привычка к цензуре заставляет умалчивать о любезном отечестве)».

Это было зимой 1938 года, и меня привела в восторг удача составителя сборника, сумевшего легально и печатно описать атмосферу, в которой мы жили. Разумеется, Сталин считал разумным свой ответ 292 делегатам XVII съезда, вычеркнувшим его фамилию при тайном голосовании (и вероятно еще 300, 600 или 900 делегатам, хотевшим сделать то же самое, но не набравшимся храбрости). И я не знал, сколько миллионов людей было арестовано и сколько расстреляно, чтобы выкорчевать крамолу. И не знал, сколько генералов и офицеров было расстреляно накануне большой войны, проложив Гитлеру дорогу к блицкригу, как немцы это называли. Блицкриг, в конце концов, сорвался, но четыре миллиона наших воинов сдались в плен за полгода и еще полтора — за следующие полгода. И мы воевали и, наконец, даже побеждали в этом безумном мире.

Кризис биосферы может оказаться более страшным испытанием, чем Гитлер, испытанием глобальным. За последние годы об этом говорили очень серьезные люди, в частности, В.В. Иванов, которого я знал и высоко оцениваю трезвость

его ума. Я не эколог, но мне ясно, что от шести миллиардов людей требуется высокая, глубоко осознанная дисциплина — наподобие перехода от жизни гуляки в монастырь. И все это в глобальном масштабе. Ясно, что без солидарности ничего не выйдет. А как достичь солидарности, если разные цивилизации тысячелетиями развивались, не заботясь друг о друге, и только в XX в. оказались в одном котле, и внутри каждой еще дремлют и рвутся наружу маленькие, но злые конфликты?

В годы моей юности Индией и Китаем можно было пренебречь. Это были колония и полуколония. Сейчас это великие и быстро растущие державы. Они долго запрягали, но быстро едут. Архаические племенные основы, сохранившиеся у них, задержали старт, но сегодня они показывают нам пример устойчивости в стремительном темпе развития. Я представляю себе, что китайцам модель Гоббса может подойти. Но сумеют ли они навязать свое решение всему миру? И нет ли других путей?

В первом тысячелетии до Р.Х. греческая демократия не сумела выйти за рамки полиса. Попытка Афин создать прочную федерацию сорвалась. Царь Филипп объединил Грецию по-своему. Но в эти же годы Рим действовал по-иному. Когда плебеи ушли на священную гору, патриции пришли к ним и договорились создать пост народного трибуна с правом вето на любое решение аристократического сената. А при угрозе, созданной Ганнибалом, был испытан институт диктатуры, возобновляемой сенатом, пока угроза не прошла. С этим сочетанием олигархии, демократии и диктатуры Рим долго сохранял нравственную устойчивость и стал клониться к упадку только тогда, когда масштабы его завоеваний не превзошли хорошо продуманных рамок.

Опыт согласования принципов, повторенный англосаксами сперва в Великобритании, а потом в Соединенных Штатах, показал, что ни один принцип не должен доводиться до абсурда; к устойчивому порядку ведет сближение идей, классов, этнических групп и т.п. Сейчас перед человечеством стоит задача диалога целых цивилизаций, только что осознавших, что история XX в. втиснула их в один глобальный каркас, где тысячи километров расстояния, горы и океаны, разделявшие в прошлом, потеряли значение, что Земля — наш тесный общий дом. И надо искать солидарности в духовной глубине, куда уходят корни всех религий. Это происходит в узком кругу, но

совсем не затронуло массы. А без сдвигов в массах глобальная солидарность никак не выйдет. Разве только после нескольких жестоких катастроф, которые встряхнут массы и заставят их искать духовной и экологической общности. Не слишком ли поздно поймут массы, что экологическая проблема, рационально поставленная, не сможет быть рационально решена без духовной отзывчивости к диалогу; а ее пока не видно, скажем, между басками и кастильцами, между палестинскими арабами и Израилем и в других подобных спорах. Какой ценой будет достигнуто понимание, что сохранение биосферы нельзя совершить по отдельности, с презрением и ненавистью к соседу? Если понимание опоздает, — пиши пропало.

Что в этом потоке перемен ждет Россию? Ее прошлое — это мощные толчки, после которых наступает усталость и застой. После опричнины — застой. После стрелецких казней верхи потянулись в общество европейских стран, но отставали низы; а потом правительство стало отставать от общества. После Ленина и Сталина — новый застой и новый тупик, из которого нельзя выйти, не распрощавшись со всеми гнусностями, без общества свободных людей, свободно согласившихся на экологическую дисциплину, без равнения на людей, достигших вселенских глубин, без верности памяти таких светских людей, как Вернадский, или церковных, как Антоний Сурожский. Без всего этого жизнь человечества на Земле кончится провалом.

Экологические и духовные проблемы сплелись в один узел и распутывать его можно только в целом.

Аскеза — это моря гладь.
Нет множеств. Есть Одно.
Отбросить лишнее и стать
Единым, как Оно!
З. Миркина

Сумеет творческое меньшинство найти путь к Одному? Сумеет ли увлечь массу? Если нет — масса (в том числе русская) обречена на роль младших подданных китайского Левиафана. А нужно другое: отказ от излишеств лишней свободы (грубо говоря — от распущенности) и сохранение того минимума свободы, который необходим для творческой жизни.

Литературно-философский корабль

Вадим Россман

Под сенью русских муз: Славянский ориентализм и русские женщины

Тайна мира – это тайна России. Тайна России – в загадочной русской душе. Тайна русской души – в русской женщине. Так мыслили Россию поэты, историософы, метафизики истории, мистики и мистагоги. Женское и русское начала скрутились и переплелись в глазах западных интеллектуалов и художников в сложный метафизический, политический и лингвистический узел. Ещё в XIX веке в Европе расцветает пышным букетом романтическая идеология своего рода славянского «ориентализма», идеология, сопряженная со специфическими формами экзальтации по поводу будущего России и часто одержимая идеей спасения мира. Европейские философы и историки культивируют мистику России, отчётливую уже в сочинениях многих классических германских философов. Так Шеллинг писал об особом предназначении России и её «великих услугах для человечества». Этой мистике благоволила и интеллектуальная Франция, где славянский миф получил хождение в сочинениях многих популярных писателей[1]. В самой России эту культурную мистику позже подхватят литераторы славянофильского и евразийского лагерей. Вера в особые и таинственные свойства русских женщин стала неотъемлемой частью этого славянофильского европейского идейно-поэтического комплекса.

Наиболее яркое и осознанное выражение эта идея находит в известной книге немецкого славянофила, шпенглерианца и историософа Вальтера Шубарта «Россия и душа Востока». Шубарт (1897-1937), который преподавал в Мюнхенской Академии Изобразительного Искусства, был очарован русскими женщи-

[1] Достаточно назвать здесь имена Киприена Робера, Адольфа Лебра и Элизе Реклю. См. Adamovsky, E. «Euro-Orientalism and the Making of the Concept of Eastern Europe in France, 1810-1880», *The Journal of Modern History*, volume 77 (2005), pp. 591–628. В этой связи особенно примечательно сочинение Робера «Славянский мир» (Robert, C. *Le monde slav I, Passard, Paris, 1852*), *Le Slaves de Turquie, 2 vols (Paris, 1844); Lebre, A. Oeuvres (Lausanne et Paris, 1856).*

нами и писал о них как о вершине совершенства и добродетели, представляющей лучшее возможное сочетание всех женских и человеческих качеств. Интересно, что именно из этих соображений Шубарт выводил особую миссию России в зигзагах и перипетиях будущей мировой истории. «Русская женщина самым удивительным образом соединяет в себе добродетели и достоинства своих западных сестёр. С англичанкой её роднит чувство женской раскованности и независимости, но при этом она не кажется и синим чулком. Подобно француженке, ей присущи тонкий вкус, элегантность и особая восприимчивость к красоте, которые, однако, не переходят в легкомысленное пристрастие к нарядам. Она обладает всеми достоинствами немецкой домохозяйки, не будучи в то же время зацикленной на кастрюлях. Как и у итальянок, в русских женщинах сильно развито чувство материнства, которое при этом никогда не опускается до анималистических инстинктов. Ко всем этим качествам следует добавить специфические грацию и мягкость, которые присущи только славянкам. Женщины никакого иного народа не могли бы тягаться с русскими в их способности слить в гармоническом единстве роли возлюбленной, матери и спутницы жизни. Ни одна другая женщина мира не сочетает в себе столь искреннего стремления к образованию с заботой о практических делах, и ни одна так не открыта навстречу красоте искусства и религиозному вдохновению. В России именно женщины первыми и наиболее горячо отдаются пробуждающей силе религии и уже потом воспламеняют своей верой близких им мужчин. Можно смело надеяться, что именно женщинам удастся спасти русский народ»[2].

Идея об уникальности русских женщин, высказанная Вальтером Шубартом, на протяжении десятилетий оставалась частью мировоззрения и практической религии многих европейских художников, писателей и интеллектуалов, хотя она никогда и не высказывалась ими столь откровенно. Русские женщины стали для них не просто прекрасными экзотическими существами, но и творческими менадами, открывающими для них и помогающими им обжить не только глубины этого мира, но и пространства иных, более высоких, миров. Увлечение

[2] Schubart, W. Europa und die Seele des Osten (Riga, 1938), S.39. Русский перевод книги: Шубарт, В. Европа и душа Востока (М., 1997).

русским романом и русской революцией стало на Западе общим местом. Но для соприкосновения с Россией было недостаточно только листать страницы русских романов, но и прикасаться к их героиням. Как мы увидим ниже, русская литература играет самую значительную роль во всех этих романах. В начале прошлого века эта традиция экзальтации достигает своей кульминации в Европе.

Сюрреалистические силуэты русских женщин

Из всех художественных направлений русские женщины стяжали себе наиболее высокое место в эстетическом иконостасе сюрреалистов, более других одержимых мифом России. На изготовленной в 1929 году сюрреалистической карте мира, опубликованной в особом выпуске бельгийского журнала *Variétés*, Россия займёт центральное положение, а из всех городов на ней останутся только Париж и византийский Константинополь, преемственно и идеологически связанный с новой Москвой. Крошечные Германия с Австро-Венгрией сожмутся в сравнении с огромной Россией, а США и Великобритания почти совсем исчезнут с лица земли в пользу испанских доминионов.

Французские сюрреалисты были влюблены в русское чувство абсурда и иррациональности, которое всегда казалось им более густым и аутентичным по сравнению с игрушечным и нарочитым абсурдом французского дадаизма и сюрреализма. Культура картезианства и Просвещения даже в своём тотальном самоотрицании могла только мечтать о том высоком градусе абсурда, который предложила Россия, абсурда совершенно безнадёжного и совсем не затронутого червоточинами нарочитости и рефлексии. Для членов этого сюрреалистического интеллектуального и художественного ордена русская жена станет своего рода партбилетом всего движения.

Итальянские сюрреалисты, в том числе главные идеологи этого течения — такие, например, как Арденго Соффичи и Джорджио де Кирико — оставались последовательными русофилами в вопросах своих эротических и матримониальных пристрастий. Первой женой де Кирико была русская балерина из пиранделловского *Teatro degli Undici* (*Театра Одиннадцати*) Раиса Гуревич-Кроль, женщина, как говорил итальянский художник, «с грудью, налитой борщом». Раиса

училась археологии в Сорбонне и выступала прима-балериной в знаменитой «Сказке о солдате» Игоря Стравинского. С Джорджио, помимо всего прочего, их объединяла страстная любовь к греческим древностям и античным руинам. Впрочем, их брак, заключённый в 1930 году, быстро распался. Через несколько лет Раиса выйдет замуж за известного итальянского археолога Гвидо Калза. Де Кирико же вскоре женится на русской польке Изабелле Паксцвер (Pakszwer), с которой он будет жить отныне душа в душу до конца своих дней [3].

Изабелла стала для де Кирико тем же, чем позже станет Гала для Дали: вдохновительницей и навязчивым образом его сновидений и картин. Русофильство де Кирико, однако, простиралось гораздо дальше выбора жён. Подобно авторам иных серийных детективных повествований, к производству картин на продажу он приобщил своего русского повара. Для того чтобы работа шла быстрее, он натренировал Владимира — так звали повара, с которым он работал отныне не только в гастрономическом, но и в творческом содружестве, — красить копии своих полотен. Володя отвечал за синеву знаменитого и знакового де-кириковского средиземноморского неба и часто за день успевал нанести его сразу на несколько холстов. Многолетний соавтор де Кирико по «метафизическим манифестам» сюрреалист Арденго Соффичи был связан романтическими узами с киевской художницей Александрой Экстер[4].

Макс Эрнст, Поль Элюар и Сальвадор Дали — последовательно с Дали и симультанно с Эрнстом — делили любовь и постель с легендарной и скандально знаменитой Галой — Еленой Дмитриевной Дьяконовой. Елена становится посредницей в «русских» поисках этих художников. Именно она помогает нежному и мечтательному Элюару переводить стихи Александра Блока; к ней адресованы его лирические «Письма к Гале». Вдохновлённый Еленой, Макс Эрнст создавал свои знаменитые декорации к балетам Сергея Дягилева. Хоругвь с изображением Галы, святой блудницы, помещена в центр пророческого полотна Сальвадора Дали «Открытие Нового Света». Вряд ли слу-

[3] Brandon, R. Surreal Lives: The Surrealists 1917-1945 (London, 1999), p. 96.

[4] Amazons of the avant-garde : Alexandra Exter, Natalia Goncharova, Liubov Popova, Olga Rozanova, Varvara Stepanova, and Nadezhda Udaltsova. Ed. by J.Bowlt & M.Drutt (NY, 2000), p.130.

чайно отец сюрреализма и автор художественных манифестов этого движения Андре Бретон назовёт свой первый и самый удачный роман русским именем «Надя». Капризная проводница писателя с русским именем, с которой они гуляют по Парижу, предстаёт не просто как взбалмошная и сумасбродная героиня, но и как принцип самого бытия, неустойчивого и по-русски хаотического. Россия в образе русской женщины становится у сюрреалистов онтологическим императивом, принципом самой жизни. Гуру сюрреализма французский поэт и писатель Луи Арагон также женится на русской. Его избранницей стала дочь московского адвоката Элла Коган, вошедшая в историю французской литературы под именем Эльзы Триоле. На литературный труд её благословил в своё время сам Максим Горький. Луи Арагон писал о своей возлюбленной Эльзе как о хранительнице и спасительнице мира в апокалиптической перспективе конца времён:

В глубинах глаз твоих, где я блаженство пью,
Все миллиарды звёзд купаются, как в море.
Там обретает смерть безвыходное горе,
Там память навсегда я затерял свою.
И если мир сметёт кровавая гроза,
И люди вновь зажгут костры в потёмках синих
Мне будет маяком сиять в морских пустынях
Твой, Эльза, дивный взор, твои, мой друг, глаза[5].

Глаза Эльзы, которым посвящены эти стихи из сборника *Les yeux d'Elsa*, один французский писатель сравнивал с «лезвиями бритвы». В эпической поэме французского поэта «Одержимый Эльзой» есть знаменитая энигматическая строка – *L'avenir de l'homme est la femme* («Женщина – это будущее мужчины») и вывод о том, что мужчина без женщины неизбежно разрушает себя. После смерти жены Арагон прожигает ночи и дни в компании гомосексуалистов. Литературные сочинения Эльзы и Луи окажутся скоро под общей обложкой, подобно супружеской паре, разместившейся под одним одеялом.

Русская любовница была также у принца сюрреалистов Жана Кокто (1889-1963) – поэта, режиссёра, драматурга и писателя в одном лице. Это была княжна Наталья Палей (1905-1963), внучка российского императора Александра II и дочь ве-

[5] Ведом, Э. Глаза Эльзы, http://www.infrance.ru/france/stars/elsa/elsa.html.

ликого князя Павла Романова, ставшая в эмиграции известной моделью и актрисой немого кино. Натали была беременна от Кокто, горько сожалевшего впоследствии, что вмешательство красной виконтессы и патронессы сюрреализма Мари-Лор де Ноай (1902-1970) не позволило ей родить от него ребёнка[6]. Позже Наталья Палей была замужем за французским кутюрье Люсьеном Лелонгом и за бродвейским продюсером Джоном Уилсоном. В неё также были влюблены французские писатели Поль Моран и Антуан де Сент Экзюпери. Известен также её многолетний роман с Эрихом Мария Ремарком[7].

Русские жёны и увлечения сопутствовали и представителям многих других художественных кланов и романтических течений, и именно женская романтическая карта часто даёт ключи к пониманию их концептуальных схем и русских сантиментов. Именно через русских женщин постигал чары и загадки России и мира сумеречный германский гений.

Немецкие поэты, историософы, мистики

Жизнь австрийского мистического поэта Райнера Марии Рильке, как известно, ознаменовалась сразу двумя русскими встречами. Первой была Луиза Густавовна фон Саломе, выросшая в Санкт-Петербурге, дочь немецкого генерала на русской службе. Второй — русская поэтесса Марина Цветаева, с которой у него развернётся многостраничный и многолетний «эпистолярный роман». Заметим в скобках, что все романы писателей в каком-то смысле эпистолярны. Именно эти отношения приводят его к мысли о том, что Россия — это страна божественных вдохновений и восторгов, куда он едет, поэтому, прикоснуться к безоглядному и пообщаться с русскими поэтами. «Есть такая страна — Бог, и она граничит с Россией» — так сформулировал он своё религиозно-географическое кредо. В «Часослове» нашли выражение важнейшие элементы и мотивы его воинствующей романтической русофилии. «Все настоящие русские — это люди, которые в сумерках говорят то, что другие отрицают при свете», — писал Рильке своей матери после

[6] Benaim, L. Marie Laure de Noailles: la vicomtesse du bizarre (Paris, 2001).

[7] Liaut, J.-C. Natalie Paley: Princesse en exile (Paris, 2002).

знакомства с Лу[8]. Россия была их общей любовью и дверью в закрытый для профанов, заколдованный, сказочный мир.

Женой основателя антропософии Рудольфа Штейнера становится Мария Савич, или Мария фон Зиверс (1867-1948), дочь служившего в России остзейского генерала. Первые десять лет своей жизни она провела в Риге, последующие двенадцать — в Санкт-Петербурге. В ранней молодости Мария примыкала к народникам и вместе со своим братом жила под Новгородом, где они открыли воскресную школу для крестьянских детей. Участвуя в просвещении и воспитании простых русских мужиков, Мария одновременно сама проникается его идеалами, но в 28 лет навсегда уезжает из России в Европу[9]. Вскоре она становится корреспонденткой французского мистика Эдуарда Шюре. Позже встречает и сближается со своим будущим мужем и соратником по антропософскому обществу и по школе вальдорфской педагогики Рудольфом Штейнером. Штейнер учил о присутствии в мире тёмных сил, которые воплощаются в Люцифере и Аримане, духах гордыни и материализма. Россия должна пробудиться к борьбе с этими силами и встать в авангарде этой борьбы. «На Востоке содержание народной души, — писал Штейнер, — должно путем эволюции привести к выздоровлению всего человечества… Страдания в Вашей стране есть родовые схватки этого душевного содержания…»[10]. Мария Зиверс станет автором предисловий ко всем книгам и лекциям Рудольфа Штейнера, которые выйдут на русском языке. В одном из них она делилась своими проницательными наблюдениями о провидческой связи антропософии со славянством, которая в частности воплотилась и в личности самого Рудольфа Штейнера, и судьбоносном месте рождения антропософии — Австро-Венгерской империи, пропитанной соками и религиозно-эстетическими интуициями славянства. Эту мистическую связь антропософии со славянством уловил и всячески подчёркивал

[8] Rilke and Andreas-Salome; a love story in letters, W.W.Norton, 2008. Первое немецкое издание Insel Verlag, Frankfurt, 1975.

[9] Steiner, M. Esoteric Studies (London, 1993), pp.12-14.

[10] Писарева Е.Ф. Письмо к Марии фон Сиверс, сентябрь 1907 // Fedjuschin V. Ruslands Sehnsucht nach Spiritualitat: Theosophie, Antroposophie, R. Steiner und Russen (Novalis Verlag, 1988), С. 94 (пер. с нем. Т. Кузнецовой).

также русский последователь антропософии, писатель и поэт-символист Андрей Белый.

Русское женское начало было также акцентировано в теософском движении не только в смысле каталитической основы последующих исторических перипетий, но и в смысле человеческого источника его важнейших интуиций. Сама истина теософии открывается европейским интеллектуалам и художникам через медиум русской женщины. Елена Блаватская стала подлинной жрицей и культовой фигурой новой религии. Дань на алтарь этой вечной девственницы принесли не только организационно-административные лидеры теософии — такие как Уильям Джадж и полковник Генри Олкотт, — но и многочисленные европейские художники — Пит Мондриан, Йетс, Т.С. Элиот, Томас Эдисон и Василий Кандинский. Стоит напомнить, что среди прочего в новой религии Блаватской речь шла о смене рас в мировой духовной эволюции и о благотворности слияния западной цивилизации с душой Востока — в том числе и с русской душой.

В «Закате Европы» Освальд Шпенглер пророчил скорую гибель Запада и неизбежное пробуждение поднимающейся на Востоке России. В понимании бездн и хлябей России ему помогала русская проводница, Елизавета Каеррик, или Лесс, как её любовно называли в кругу семьи. К моменту их встречи Елизавета уже перевела все важнейшие романы Фёдора Достоевского на немецкий язык. Она родилась в семье немецкого коммерсанта в Эстонии в 1886 году и изучала философию и историю литературы в Тартуском университете. Шпенглер познакомился с Лизой в Мюнхене после первой мировой войны, долго потом состоял с ней в переписке и даже пытался помочь ей опубликовать её главный литературный труд. Своими сведениями о молодом и холодном восточном соседе он обязан, прежде всего, именно Лесс, так как вся концепция России и русской истории в «Закате Европы» зиждилась на цитатах из Достоевского, и потому подсказки и интерпретации молодой русской немки были для него бесценны. «Подлинный русский — это ученик Достоевского, хотя он его и не читает, потому что — и в этом другая причина — читать не умеет. Ведь он сам — часть Достоевского. Если бы не духовная узость большевиков..., они узнали бы в Достоевском подлинного своего врага. То, что придало русской революции ее размах, была

отнюдь не ненависть интеллигенции. Размах ей придал народ, который без ненависти, лишь из стремления исцелиться от болезни, уничтожил западный мир руками его же подонков, народ, который скоро отправит следом и самих большевиков тою же дорогой…», – пророчествовал немецкий философ[11].

До встречи со Шпенглером у Лизы был роман с известным немецким писателем, певцом духов войны и скульптором-экспрессионистом Эрнстом Барлахом (1870-1938). Как и Рильке – и примерно в то же самое время – Барлаху чудилось в самой субстанции и природе России нечто мистическое и провидческое. Опять же подобно Рильке он мифологизировал русских крестьян. Русские мужики предстают в его скульптурах со слегка приоткрытыми ртами от мистического предвосхищения и восторга. Как и Шпенглеру, Россия чудилась ему новой цивилизацией Востока, которая встаёт на дыбы, чтобы сменить дряхлеющий Запад, и это видение возможно не в последнюю очередь было связано с его романтической ангажированностью.

Не менее интересный союз, который перерос в брачные узы, был у старшей сестры Лизы. Люся Каеррик (1876-1949) вышла замуж за автора концепции Третьего Рейха, богемного интеллектуала и ультра-националиста Мёллера Ван ден Брука. Люся закончила консерваторию в Санкт-Петербурге, но в отличие от сестры была довольно равнодушна к философии и литературе. Место философии и литературы в ее жизни заняли изящные искусства. Елизавета так характеризовала в письме свою сестру: «её отличает тонкое эстетическое чутьё во всех вопросах, касающихся искусства, но ей не следует особенно доверяться в вопросах, относящихся к истории»[12]. Задолго до Шпенглера Мёллер противопоставил дряхлеющим цивилизациям романской Европы две поднимающиеся молодые

[11] Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Bd. II. (Berlin, 1922), S. 236.

[12] Garstka, C. Arthur Moeller van den Bruck und die erste deutsche Gesamtausgabe der Werke Dostojewskijs im Piper-Verlag 1906-1919. Eine Bestandsaufnahme sämtlicher Vorbemerkungen und Einführungen von Arthur Moeller van den Bruck und Dmitrij S. Mereschkowskij unter Nutzung unveröffentlichter Briefe der Übersetzerin E. K. Rahsin. Mit ausführlicher Bibliographie. Geleitwort von Horst-Jürgen Gerigk. Frankfurt/M. u.a.: Lang 1998 (Heidelberger Publikationen zur Slavistik). B Literaturwissenschaftliche Reihe; Bd. 9.

нации – Россию и Германию[13]. Как и все немецкие романтики, Мёллер был русофилом и ожидал «света с Востока». В Париже водил дружбу с русским писателем Дмитрием Мережковским и с энтузиазмом подхватил многие его идеи, в том числе идею о трёх царствах и трёх заветах, которая своеобразно преломилась в его концепции смены германских Рейхов. Униженная и обездоленная войной Германия, считал он, должна вооружить голодную Россию против Запада и либерализма. После смерти мужа Люся Каеррик оставалась верной памяти Ван ден Брука и с трепетной серьёзностью курировала его колоссальный литературный архив[14].

Русская жена была также и у уже упоминавшегося у нас ранее немецкого мистического философа Вальтера Шубарта (до переезда в Ригу он преподавал в мюнхенской Академии художеств), что, впрочем, не удивительно. Шубарт писал: «Запад подарил человечеству самые совершенные виды техники, государственности и коммуникации, но лишил его души. Задача России в том, чтобы вернуть душу человеку. Именно Россия обладает теми силами, которые Европа утратила или разрушила в себе… Поэтому только Россия способна вдохнуть душу в гибнущий от властолюбия, погрязший в предметной деловитости человеческий род». Избранницей этого автора панегириков России и русским женщинам стала Вера Энглерт. О деталях её происхождения и биографии до недавнего времени было известно крайне мало. Ходили смутные слухи о том, что она происходила из рода князей Долгоруких. Недавние исследования профессора Райнера Голдта из Майнцского университета указывают на более прозаические её корни. Вера (урожд. Роза Ребекка Берман) родилась в городе Венспилс, Латвия, в 1897 году. В 1933 году семья русофилов Шубартов переехала в Ригу, где в 1941 году супруги были арестованы НКВД и сгинули в неведомых гулагских лагерях[15].

[13] Moeller van den Bruck. Rechenschaft űber Russland, ed. by Hans Schwarz (Berlin, 1933).

См. Stern, F. Politics of Cultural Despair: A Study in Rise of the Germanic Ideology (Berkeley & LA, 1974), pp. 246-247.

[14] Lucy Moeller van den Bruck, «Erbe und Auftrag», Der Nahe Osten, V:20 (October 15, 1932), S.430.

[15] Gold, R. «Vom Mythos verschlungen. Wirken und Verschwinden des Walter Schubart». In: Schwizer Monatshefte 2000, Heft 2, S.39-43. Автор

Весьма близким к Шубарту по своим взглядам на Россию представляется Георг Лукач, хотя это и не так бросается в глаза, если судить только по его позднесоветским марксистским сочинениям. В 10-х годах прошлого века книжный червь, ученик Зиммеля, член либерального гейдельбергского кружка и близкий друг Макса Вебера, Лукач внезапно заражается русским мессианством, поворачивается лицом к Достоевскому и спиной к западному рационализму. В конце концов, его начинают терзать русские демоны и люциферическое начало. В своей ранней работе «Душа и форма» Лукач противопоставил два типа этики — этику ответственности и этику души. Знаменательно увлечение Лукача Достоевским. Этот переход к русской революционной мистике то ли совпал, то ли был прямо инспирирован одной русской встречей. В 1914 году Лукач женится на русской террористке Лене Грабенко, которая одновременно была художницей и членом партии эсеров. Во время революции 1905 года Лена позаимствовала у кого-то грудного ребёнка, чтобы скрыть бомбу, которую она несла с собой в одеяле. Лена казалась Лукачу Соней Мармеладовой из «Преступления и наказания» — раздавленной внешними обстоятельствами блудницей, в которой, тем не менее, воплощалась вся мистерия человеческой души. В его глазах жизнь и идеалы Лены Грабенко были подтверждением того, как жизнь, полная унижений и страданий, может быть насыщена идеей и чистым духом. Бела Балаш, друг Лукача, писал о ней: «Лена была ярким примером героини Достоевского. Все её истории, все её идеи и все её чувства, казалось, явились из одной из самых фантастических глав русского писателя». В Париже Лена превратилась в художницу, которая «рисовала без всякой системы и метода» и была частью парижской артистической богемы. В одной из таких богемных компаний с ней и познакомился Бела Балаш, который позже представил девушку немецкому философу. Лукач покупает ей билет из Парижа, и они отправляются в Италию, где встречаются с четой Веберов. Семейство Лукачей, особенно отец, крупный банкир, возглавлявший венгерский банк, было шокировано выбором сына. В их глазах Лена была не просто безродным

благодарит профессора Кристофа Гарстку из Гейдельбергского университета за указание на эти источники и за другие ценные советы и замечания для немецкой части этой статьи.

существом, но и человеком весьма сомнительной репутации, почти проституткой (по просьбе Лукача, Макс Вебер даже пытался представить её в качестве своей дальней родственницы, чтобы смягчить удар, но папаша Лукач, конечно, не был наивным человеком). Лукач поселяется в Гейдельберге в одной квартире с новой женой и её бывшим любовником Бруно Штейнбахом, который только недавно был выпущен из сумасшедшего дома. В это время Карл Ясперс тоже жил в Гейдельберге и лечил от душевного недуга всех троих примечательных пациентов сразу. Лене Грабенко удаётся заинтересовать Лукача личностью и работами своего коллеги по партии Бориса Савинкова. По признанию Лукача, именно роман Савинкова «Конь бледный», который ему переводила жена, позволил ему понять «современную русскую душу», а значит и человеческую душу вообще. В результате Лукач приходит к нравственному оправданию терроризма: «Я не вижу никаких признаков недуга у Савинкова. В нём я вижу выражение древнего конфликта между первой и второй этиками — этикой долга перед обществом и этикой императивов души. Порядок приоритетов неизбежно диалектически усложняется, когда душа вместо самой себя обращается на всё человечество. Революционер и политик должен пожертвовать своей душой, чтобы спасти её»[16]. Итак, Запад — форма, Россия — душа. На кону — спасение души, души мира. Лукач предпочитает душу рациональности и Россию Западу и становится комиссаром народного образования в Венгерской Советской Республике, порывая с кругом прежних либеральных друзей. Вряд ли можно удивляться тому, что знаменитая «Теория романа» Лукача, которая вырастает из его исследований Достоевского и первоначально задуманная как работа о русском писателе, посвящена Елене Грабенко.

Одним из родоначальников германской русофильской традиции, по-своему отразившейся в идеях перечисленных авторов, был, безусловно, сам Фридрих Ницше, увлёкшийся Лу Саломе и прозревавший сквозь века решающую роль России и славянства в будущих судьбах Европы. Припомним также славянскую родословную Ницше, которую он сам себе приписывал, — происхождение от польских князей Ницких.

[16] Kadarkay, A. The Demonic Self: Max Weber and Georg Lukács, *Hungarian Studies* 9/1-2 (1994). pp. 87-90.

Многие его любимые темы и сюжеты происходят именно из его общения и печального романтического опыта с Лу[17].

Железный канцлер Отто фон Бисмарк не был немецким мистиком в традиционном смысле этого слова. Но он был человеком с колоссальным мистическим чутьём и на полном серьёзе приравнивал политику к высокому искусству. Бисмарк был прусским посланником в Санкт-Петербурге, но свою русскую любовь он встретил не в российской столице, а на французском курорте Биарриц. Ею была жена его друга, русского дипломата князя Орлова, княжна Екатерина Трубецкая. Дочь русского католика Николая Трубецкого, она говорила на многих европейских языках и практически выросла в литературном салоне своего отца. В Биаррице Бисмарк позабыл о своих многочисленных делах и политических интригах и проводил всё своё время с обожаемой женщиной. По его позднейшему признанию, то было самое счастливое время его жизни. Любовь его, впрочем, не переходила определённые границы. Биограф Бисмарка Фейхтвангер называет их отношения *amitee amoureuse*. После месяца в Биаррице Бисмарк возвращается в Берлин с несколькими трогательными сувенирами в своём портсигаре: хвойной иголкой, жёлтым цветком, кусочком мха и веточкой оливы, которые Катя дала ему на прощание. Эти предметы, а также маленький медальон из оникса, тоже подарок Кати, сентиментальный Бисмарк хранил всю жизнь[18].

Русские женщины, впрочем, сражали своею красотой, грацией и обаянием не только хрупких и падких на всё экзотическое и таинственное германских мистиков и метафизиков, но и наследников наиболее рационалистических и просвещенческих течений европейской мысли.

---

[17] Binion, R. Frau Lou: Nietzsche's Wayward Disciple (Princeton: Princeton UP), 1968; Livingstone, A. Lou Andreas-Salome. Her Life (as Confidante of Freud, Nietzsche and Rilke) and Writings (on Psychoanalysis, Religion and Sex). (London: Gordon Fraser Gallery), 1984; Peters, H. F. My Sister, My Spouse: A Biography of Lou Andreas-Salome (New York: Norton, 1962).

[18] Feuchtwanger, E.J. Bismark. Historical Biography (Routledge, London, 2002), p. 78.

Русские жёны и итальянские социальные движения

Итальянский экономист и социолог Вильфредо Парето, автор гениальных идей о циркуляции элит, женился на нищей русской княжне Дине Бакуниной, дочери знаменитого анархиста Михаила Бакунина, ядовитого оппонента Карла Маркса. Дина (она же Алессандра) Бакунина была в то время активной социалисткой. Познакомились они в Венеции и много лет прожили вместе. Утомлённая отшельническими повадками мужа и его непрерывными учёными занятиями, Дина бежит от Парето с их семейным поваром в 1901 году.

Парето более всего прославился своей теорией элит. Эта теория, кстати, весьма созвучна и во многом перекликается с мыслью Михаила Бакунина, тестя Парето, о том, что Маркс и марксисты только выступают от имени пролетариата; в действительности они отстаивают совершенно самостоятельные интересы, интересы элиты. Политическая элита в этом смысле мало отличается от интеллектуальной. Парето также ввёл в оборот формулу 80/20 в контексте своего экономического анализа (20% людей совершают 80% покупок), которая впоследствии подтверждалась в самых разных социальных, биологических и даже физических системах. Парето развивал неоклассический подход в экономике в русле теории равновесия. Его идеи оказали колоссальное влияние как на структурно-функциональную школу и неолиберальную доктрину в целом, так и на Муссолини и итальянских фашистов, которые считали его теорию элит и теорию иррационального действия теоретической основой и важными предвосхищениями своих идей.

Русские жёны были вездесущи и на прямо противоположном полюсе спектра политических идеологий. У лидеров итальянского социализма всех оттенков и мастей — от Антонио Грамши до Бенито Муссолини — были русские жёны или любовницы. И это, вероятно, не случайное совпадение. Русские и итальянские социальные движения поначалу шли почти в ногу: примечательно, например, что из всех европейских социал-демократов только русские большевики и итальянские социалисты однозначно выступили против первой мировой войны. Известный итальянский социал-демократ и теоретик марксизма Антонио Грамши (1891-1937) женится на дочери ближайшего соратника Ленина Юлии Шухт, с которой

он впервые встретился под Москвой, в Серебряном Бору в 1922 году, вероятно, не без участия разведслужб и НКВД. У них родилось двое сыновей. Грамши воспринял марксизм сквозь призму теории элит Вильфредо Парето: интересы пролетариата на современном этапе воплощает интеллигенция. Идеологическая гегемония достигается через социализацию и создание контр-гегемонии пролетариата. Россия воплощает эту контр-гегемонию. Многие мысли, связанные с Россией, нашли отражение в переписке Грамши с сестрой Юлии, не так давно опубликованной[19].

Филиппо Туратти, один из основателей итальянской социалистической партии, учился социализму у русской народоволки и феминистки Анны Кулешовой, которая до этого была замужем за швейцарским анархистом и одним из основателей итальянской компартии Андреа Коста (1851-1910). Анна Кулешова (1854-1925) (настоящее имя Аня Розенштейн) участвовала в народовольческих кружках в Одессе и в Киеве. Позже она осела в Милане, где основала свою партию и стала выпускать популярный в свое время теоретический журнал «Социальная критика» (*Critica Sociale*)[20].

Бенито Муссолини, лидер итальянских фашистов, тоже проходил выучку у русской социалистки – Анжелики Балабановой (1869-1965), которая была старше дуче на четырнадцать лет. Анжелика, происходившая из богатой консервативной еврейской семьи на Украине, училась в Европе и стала выдающимся деятелем итальянской социал-демократии и одной из ключевых фигур в процессе возрождения Второго Интернационала. Последовательница меньшевика Юлия Мартова, она долгое время сотрудничала в троцкистской газете «Наше слово» и была секретарём антивоенной циммервальдской конференции, а накануне революции 1917 года на короткое время примкнула к большевикам и была выдвинута ими в первые секретари Коминтерна. Именно Балабанова представляет

[19] Gramsci, A. & Schucht, T. Lettere: 1926-1935. Ed. Aldo Natoli & Chiara Daniele (Torini: Einaudi, 1997).

[20] *Il Monopolio dell' uomo* (1890).Lit: *Carteggio* (correspondence with Filippo Turati, 3 vols, 1949-59); Allessandro Schiavi, *Anna Kuliscoff* (1955); *Anna Kuliscoff e l'eta del riformismo* (1978); Claire LaVigna, *Anna Kuliscoff* (1991); Marina Addis Saba, *Anna Kuliscoff* (1993); *Lettere d'amore a Andrea Costa* (1996).

Муссолини Ленину в 1904 году. Она становится любовницей Муссолини и берёт его под своё, в том числе и интеллектуальное, покровительство, знакомя с сочинениями Маркса, Ницше и Сореля. Многие историки считают, что именно благодаря её влиянию будущий дуче, который первоначально был застенчивым и нелюдимым юношей, становится членом ЦК социалистической партии и редактором официального её органа – газеты «Аванти!». В своих мемуарах Балабанова напишет позже о грубой посредственности Бенито Муссолини и об истоках его социализма в личных фрустрациях, жажде самоутверждения и в мести за личные неудачи, а не в знании законов классовой борьбы и социальной теории[21].

Русские женщины в гостях у французских и итальянских писателей

Русские жёны и любовницы также пользовались огромным спросом среди европейских писателей, особенно французских. Наличие русской жены, возлюбленной или хотя бы русской интрижки было непременным атрибутом светского туалета многих крупнейших европейских писателей.

Оноре де Бальзак был одержим пылкой страстью к русской баронессе Эвелине Ганской (урождённой графине Ржевусской), которую он иносказательно называл «мёдом с огнём». К Эвелине он неоднократно предпринимал поездки то в Швейцарию, то в замок Верховна, на Украину. Своими впечатлениями от этих поездок Бальзак поделился в «Письмах из Киева». Роман начинался как чисто эпистолярный, потом приобретал более чувственный характер и вновь перемещался в эпистолярную плоскость – и так 18 лет. За это время французский писатель настолько проникся русским бытом и обычаями, что свои корреспонденции к Эвелине из Парижа неизменно подписывал сакраментальным: «Твой мужик Оноре». Бальзак мечтал жениться на Ганской (а заодно и покрыть свои долги), но старый барон всё не умирал. Даже после его смерти и разрешения Николая I на брак баронесса не спешила с замужеством. Только после восемнадцатилетнего романа Бальзак, наконец,

[21] Balabanoff, A. My Life as a Rebel, London, 1938, p. 60, cited in Denis Mack Smith, Mussolini (Paladin Grafton Books, London, 1987), p.13.

женился на ней в захолустном Бердичеве, окружённый еврейскими ростовщиками[22]. «Я женился на единственной женщине, которую любил, которую люблю ещё больше, чем прежде, и буду любить до самой смерти. Союз этот, думается мне, есть награда, ниспосланная мне Богом за многие превратности судьбы, за годы труда, за испытанные и преодолённые трудности», — записал он в дневнике. Вскоре после этого Бальзак скончался. Царское правительство пыталось навязать ему задачу скомпенсировать ущерб репутации России, который успел нанести злой и излишне наблюдательный маркиз де Кюстин, но французский писатель, считавший себя литературным Наполеоном, сумел под каким-то предлогом уклониться от этой сомнительной миссии. Впрочем, вряд ли человек, сделавший следующую запись в своём путевом журнале, вообще был в состоянии справиться с такой большой задачей: «люди в славянских землях настолько бедны, что им приходится есть птичий корм — гречишную крупу».

Сразу две русских любви, одна больше другой, преследовали Дюма-сына, автора «Дамы с камелиями». Русских женщин, поэтому, он знал и понимал лучше, чем кто-либо другой, и пускался в длинные объяснения по этому поводу. «Русских дам, — писал Дюма, — должно быть, сотворил Прометей из найденной им на Кавказе глыбы льда и солнечного луча, похищенного у Юпитера… Это женщины, обладающие особой тонкостью и особой интуицией, которыми они обязаны своей двойственной природе — азиаток и европеянок, своему космополитическому любопытству и своей привычке к лени… Это эксцентрические существа, которые говорят на всех языках… охотятся на медведей, питаются одними конфетами, смеются в лицо всякому мужчине, не умеющему подчинить их себе… Это самки с низким певучим голосом, суеверные и недоверчивые, нежные и жестокие. Самобытность почвы, которая их взрастила, неизгладима, она не поддается ни анализу, ни подражанию»[23].

[22] Американский специалист по французской и идишистской литературе Сет Волиц (Seth Wolitz) написал на эту тему небольшую пьесу, которая так и называется — «Бальзак в Бердичеве».

[23] И.В. Сахаров. Русская жена Александра Дюма-сына: Надежда Ивановна Нарышкина, урожденная Кнорринг (1826-1895), ее дети и внуки. *Известия русского генеалогического общества*. Выпуск 14. Санкт-Петербург, 2004, с.18.

Личный опыт давал Дюма-сыну какое-то право на такие обобщения. Первой сердце писателя обожгла двадцатилетняя графиня, красавица Лидия Ниссельроде. Дюма-отец (на которого, кстати, царское правительство также пыталось возложить миссию, с которой не справился Бальзак) любил рассказывать о том, как сын однажды привел его «в один из тех элегантных парижских особняков, которые сдают вместе с мебелью иностранцам, и представил молодой женщине в пеньюаре из вышитого муслина, в чулках розового шелка и казанских домашних туфлях… Роскошные черные волосы ниспадали до колен. Она раскинулась на кушетке, крытой бледно-желтым дамаском. По ее гибким движениям было ясно, что ее стан не стянут корсетом… Ее шею обвивали три ряда жемчугов. Жемчуга также мерцали на запястьях и в волосах…» Платья она покупала дюжинами, нитки жемчуга – метрами; ей нравилось тратить огромные деньги на наряды и всяческие безделки. Очевидцы вспоминают, что только на цветы для одного бала в своем особняке было истрачено 80 тысяч франков. Дюма-сын сходил с ума от неё, а также от её широты и размахов. Роман был в самом разгаре, когда в ситуацию неожиданно вмешался муж Лидии, Дмитрий Ниссельроде, который лично прибыл в Париж, чтобы защитить честь жены. По его словам, «наглый французишка» покусился на «неопытное и очаровательное дитя». Дмитрий был вынужден увезти её из Парижа. В надежде вернуть возлюбленную Дюма бросился им вдогонку, но русская граница оказалась запертой для него. Тщетно он ожидал разрешения на въезд в Россию в течение нескольких недель. И после этого печального опыта целый год обречён скитался по Европе[24].

Вторым русским увлечением Дюма стала «зеленоглазая сирена», княгиня Надежда Нарышкина, которая тоже была замужем за русским сановником. (Заметим в скобках, что после успеха «Дамы с камелиями» Дюма-сын прослыл в Париже чуть ли не моралистом, защитником женщин и горячим противником адюльтера). Интересна история появления Надин в Париже.

[24] И.В. Сахаров. Русская жена Александра Дюма-сына: Надежда Ивановна Нарышкина, урожденная Кнорринг (1826-1895), ее дети и внуки. *Известия русского генеалогического общества*. Выпуск 14. Санкт-Петербург, 2004.

Возлюбленным Надежды в России был известный драматург Александр Сухово-Кобылин (1817–1903), на которого пали подозрения в жестоком убийстве своей гражданской жены, француженки. Надежда ждала ребёнка от Сухово-Кобылина и решила уехать в Париж, где у неё родилась дочь Ольга. После смерти официального мужа Надежды, Александр Дюма-сын смог, наконец, жениться на ней. Дюма в письмах Жорж Санд с большой нежностью говорил о своей «Надин» и о своей большой любви к «Великороссии» (Надежда) и «Малороссии» (Ольга). Он писал своей коллеге по писательскому цеху: «Мне доставляет удовольствие перевоспитывать это прекрасное создание, испорченное своей страной, своим воспитанием, своим окружением, своим кокетством и праздностью». Перевоспитать жену не удалось. Брак не был особенно счастливым. Они прожили вместе почти тридцать лет, но расстались незадолго до смерти Надежды. Зеленоглазая сирена ушла жить к дочери.

Русских жён, подруг и любовниц на европейском писательском Олимпе было великое множество. Русская жена была у друга Советского Союза Ромена Роллана (Майя Кудашёва), русская любовница – у другого друга Советов Герберта Уэллса (Мария Закревская-Будберг)[25]. Блистательный портрет Марии Закревской оставила нам в «Железной женщине» Нина Берберова. И даже в жизни Ги де Мопассана, далёкого в своём творчестве от всего русского, нашлось место знаменательной переписке с молодой русской художницей Марией Башкирцевой (1860-1884)[26]. Её скоропостижная смерть не позволила этому роману перерасти эпистолярные рамки. «Она была единственной розой в моей жизни, – писал по свежим следам Мопассан. – Знай я, что её путь будет так краток и ярок, я усыпал бы его розами».

Русские тени проходят также через спальные покои любвеобильного и прославленного своими амурными похождениями итальянского писателя и драматурга Габриэля д'Аннунцио, основателя Фаюмской республики и поклонника русской литературы. Первой из них была балерина Ида Рубинштейн. С Идой он близко познакомился во время репетиций балета «Пизанеллы, или Смерти в цветах», поставленного по его пьесе.

[25] Lynn, A. Shadow-lover: The Last Affairs of H.G. Wells (Boulder, 2001).

[26] Мопассан знакомый и незнакомый (М., 1993).

Для Иды Рубинштейн д'Аннунцио вместе с Клодом Дебюсси написал «Мученичество святого Себастьяна». Интересно, что именно по предложению и настоянию Иды Рубинштейн Морис Равель создал в 1928 году свое знаменитое «Болеро», которое французский композитор считал своим единственным шедевром.

Второй страстью д'Аннунцио была Наташа Кросс-Голубева, красавица из рода кавказских князей, дочь киевского губернатора и жена знаменитого русского востоковеда и археолога Виктора Голубева. Очаровательная «молодая женщина, очень высокая, очень бледная, очень белокурая, одетая в шиншиллу, с фигурой кошки, с высокими скулами, восходящими под треугольные светлые глаза» — так описывает ее в своих «Воспоминаниях» графиня де Грамон. Близким другом семьи Голубевых в Париже был Огюст Роден. Наталия подолгу позировала скульптору для бюста из мрамора, а чтобы скоротать время — пела ему песни Шуберта. Мраморный бюст её впоследствии пропал, но сохранилась его бронзовая копия, тоже работы Родена. Будучи в Риме со своими детьми, Виктор и Наталия Голубевы имели неосторожность быть представленными известному итальянскому писателю. Молодая женщина была очарована поэтом, и «из Венеции, куда она затем поехала, непреодолимая сила, в которой можно было угадать древнюю силу рока, повлекла ее во Флоренцию, в небольшое местечко Сеттиньяно, еще все насыщенное воспоминаниями о детстве Микеланджело, где жил автор «Огня», но только в октябре она уступила своим терзаниям»[27]. Так пишет Луи Маллере, биограф Виктора Голубева. Эта история стала широко известна французской публике после выхода в 1922 году французского перевода одной из сказок д'Аннунцио, сюжет которой был выдуман автором, но в героине легко угадывались типичные черты Наталии Кросс. Весьма русские по проблематике и по техническим приёмам сюжеты критики находят и во многих других сочинениях итальянского писателя: тема униженных и оскорблённых, страдания детей, толстовские сельскохозяйственные коммуны. Конец Наталии был печален. В последние

[27] Malleret, L. Le vingtième anniversaire de la mort de Victor Goloubew (1878-1945), *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, vol.53, issue 53-2, 1967, pp. 331-373. См. также Рожнов, В. Господин Голу, *Вокруг света*, no. 9, 2008.

годы жизни её можно было встретить в русском трактире на набережной Жавель, куда она заходила за сигаретами. Она умерла в 1941 году в холоде и нужде, в грязном отеле пригорода Парижа Медона.

Русская жена была также у сицилийского графа Джузеппе Томази ди Лампедуза (в нём было что-то и от Тургенева, и от Чехова), певца приходящей в упадок старой аристократии. В чувственном и ностальгическом романе «Леопард», найденном в бумагах графа, опубликованном посмертно и легшим в основу знаменитого фильма Лукиано Висконти, чувствуются явственные русские интонации. В ходе баталий за независимость Италии гибнут вишнёвые сады и моральные принципы аристократии, и на место леопардов, старой и утончённой сицилийской знати, приходят шакалы и гиены. В 1932 году Джузеппе де Лампедуза сочетался православным браком в рижской Благовещенской церкви с Алисой фон Вольф (1895-1982), представительницей немецко-русского рода баронов фон Вольфов. При этом в соответствии с православной традицией герцог де Пальма венчался как Иосиф Юльевич, Алиса – как Александра Борисовна[28]. Алиса была дочерью тайного советника и гофмейстера царского двора и прожила первые двадцать лет своей жизни в Санкт-Петербурге. Изучала психоанализ, встречалась с Зигмундом Фрейдом и впоследствии стала первой женщиной-психоаналитиком Италии. Роман «Леопард» стал одним из самых важных сочинений итальянской литературы. Жизнь Лампедузы и его роман с Александрой были столь романтичны, что дали сюжет для новоитальянской оперы под названием «Мистерия «Леопарда»».

Граф де Лампедуза неоднократно наезжал в имение фон Вольфов Стамериене (Штомерзе) под Ригой. Как ни странно, в сицилийских интерьерах, описанных Лампедузой, есть не только типологическое, но и буквальное физическое и топологическое сходство с усадьбой фон Вольфов. Некоторые исследователи полагают, что быт и уклад их замка позже нашли отражение в романе и фильме. «Запущенный, в окружении двух озер парк, где еще просматриваются остатки роскошного ландшафта… Белокаменный в стиле французского Ренессанса дворец, восстанавливать который из руин после народного

[28] В середине 60-х латышский режиссёр Гунар Пиесис снял об этом сюжет для кинохроники.

бунта пришлось братьям Паулю и Борису (отец будущей жены Лампедузы) фон Вольфам. Поневоле вспоминаются строчки из романа, описывающие Доннафугату, фамильное владение дона Фабрицио Корберо князя Салины: «…рядом с собором. Узкий фасад с семью окнами, выходившими на площадь, не давал представления о замке, ибо тот простирался еще и вглубь, объединяя строения разных видов…» Даже библиотеки в обоих имениях размещены одинаково[29]. Нетрудно представить себе тот азарт, с каким это великолепие могли крушить латышские стрелки и окрестные мужики в девятьсот пятом году (или в Италии их собратья по классу в период стихийных волнений и гарибальдийских революций 1860-70 годов, на фоне которых происходит действие «Леопарда»).

Интересно отметить, что Алиса фон Вольф стала прототипом героини недавнего романа современного итальянского дипломата и специалиста по России и СССР Бориса Бьянчери, её племянника[30]. В воспоминаниях героини, нахлынувших во время посещения своего поместья под Ригой, проносится её жизнь: учеба в Петербурге, где служил отец; его нелепая смерть во время Февральской революции; любовь к кузену, молодому офицеру, смертельно раненному на полях Галиции; переписка с ним пушкинскими стихами; бегство из красного Петрограда. Эти сюжетные линии — реальные события из жизни тети писателя. В нынешней Латвии Алиса находит лишь обрывки этих обострившихся трагических воспоминаний. Перед возвращением в Италию старая баронесса тайком покидает сопровождавших ее близких и вполне по-толстовски умирает на Рижском вокзале.

Русские женщины и европейские философы и психоаналитики

Жак Маритэн, рыцарь рационального начала в теологии и патриарх возрождённой философии нео-томизма, ещё в студенческие годы женился на однокурснице Раисе Уманцевой, уроженке Ростова-на-Дону, которая происходила из хасидской

[29] См. форум на генеалогическом сайте «История рода фон Вольф» http://www.offtop.ru/castles.

[30] Biancheri Boris. Il Ritorno a Stomersee [Борис Бьянчери. Возвращение в Стомерзее]. Milano: Feltrinelli, 2002, 168 p.

еврейской семьи. После одного из семинаров в Сорбонне Жак попросил её присоединиться к митингу протеста против расправы над русскими социалистами. Раиса, поэт и мистический философ в одном лице, останется пожизненной избранницей и единомышленницей Жака Маритэна; её он считал своим мистическим двойником и наставницей, её называл *dimidium animae meae* — «второй половиной своей души»[31]. Нео-томистская философия, противопоставленная духу Французской революции, которую отстаивал Маритэн, создана как бы от лица обоих, Жака и Раисы[32]. Интересно, что ренессанс католической философии во Франции после первой мировой войны, одним из главных лидеров и вдохновителей которого был Маритэн, развивался во многом параллельно и в перекличке с ренессансом православной религиозной философии в России. Супруги Маритэн поддерживали в Париже близкие сношения с семьёй Бердяева. Владимир Соловьёв восхищался идеями учителя и соратника Маритэна Леона Блуа, который, кстати, посвятил одну из своих главных работ Раисе Уманцевой. Новая католическая философия Раисы и Жака должна была сочетать при этом традиционализм в религиозных и философских вопросах с приверженностью авангарду в искусстве. Подобно Кейнсу Жак Маритэн считал Россию источником высочайших нравственных начал, а мораль безбожных русских коммунистов казалась ему превосходящей в некоторых отношениях добродетели самих христиан. Не случайно в США, где он много преподавал, за ним закрепилось прозвище «католического марксиста».

Во время поездки в Москву европейский властитель дум Жан-Поль Сартр, симпатизировавший тогда России и коммунизму, влюбился в дочь старого большевика Елену Зонину, переводчицу его книг на русский язык. Сартр пишет ей в письме: «До сих пор моя жизнь была пустыней... С твоим появлением в ней появилась свежесть росы». Книга Сартра «Слова» посвящена «моей жене З».

В Москву за Асей Лацис, актрисой из Риги, работавшей с Бертольдом Брехтом, мчится известный немецкий еврейский

[31] Sherwin, M. «Raissa Maritain: Philosopher, Poet», *Mystic Catholic Education Resource Center*. «We Have Been Friends Together», «Adventures in Grace», «Молитва и разум».

[32] Barre, J.-L. Jacques & Raisa Maritain: Beggars for Heaven (University of Notre Dame, 2005).

интеллектуал, близкий к Франкфуртской школе, Вальтер Беньямин, видевший в русской революции апокалиптическую стихию и еврейское мессианство. Поездка была неудачной и в политическом, и в романтическом смысле. Ася была подчёркнуто холодна с Беньямином. Москва – тоже. Философу запомнился московский трамвай и хруст снега под каблуками её удаляющихся сапог. Книга Беньямина «Улица с односторонним движением» снабжена посвящением: «Эта улица называется улицей Аси Лацис».

С русской женщиной связал свою судьбу французский Розанов – эксцентричный философ и писатель, близкий к сюрреализму и считавший себя социологом, Жорж Батай. Он был страстно влюблён в княжну Диану Кочубей де Богарне, канадку, происходившую из древнего русско-татарского рода. Батай посвящает ей свои исполненные страстью и отчаянием поэтические строки, напечатанные в собрании «Аллилуйя», – а стихи Батай, как известно, ставил выше всякой философии. Подзаголовок этого сборника – «Катехизис Диане»: стихи разворачиваются в форме ответов на те вопросы, которые она ему задавала[33]. Диана Кочубей сама была писательницей – в Париже в 50-е годы вышел её эротический роман «Плети ангелов», который превзошёл эротические романы самого Батая как по объёмам продаж, так и по количеству запретов на публикацию. В этом романе – в англоязычном мире он вышел под псевдонимом Серены Варфилд – речь шла об эротическом опыте юной девушки, заносившей в дневник впечатления о своих посвящениях. Диана оставила ради Батая мужа и некоторое время они жили в *ménage-a-trois* с другой многолетней спутницей французского философа Денис Роллин[34].

Примеры западных интеллектуалов с особенными русскими сантиментами включают многих маститых психологов и психоаналитиков. И это отнюдь не случайно, ибо русское бессознательное всегда считалось более глубоким, безбрежным, насыщенным и открытым по сравнению с замуштрованным бессознательным западноевропейских бюргеров, замурованных в своём «я». В сумеречном сознании русских богатые загадками и парадоксами психические пласты и породы залегают гораздо

[33] Surya, M. *George Battaille, la mort a l'oevre* (Paris: Gallimard, 1992). 423.

[34] Kotchubey, D. *Whip Angels* (Paris, 1955).

ближе к поверхности, чем у прочих европейцев. В русских есть какая-то щель, сквозь которую видна сама слизистая оболочка бессознательного, глубоко погребённая и далеко спрятанная у прочих европейцев, уже источивших и опустошивших его. Поэтому приверженность отца психоанализа к русским пациентам отнюдь не случайна.

В своей любви и особом внимании к русским ученики Фрейда пошли гораздо дальше учителя. Карл Густав Юнг ещё в эпоху своего ученичества у Фрейда пережил страстный и знаменитый роман с одной из своих пациенток — Сабиной Шпильрейн, которая в будущем сама станет психоаналитиком и одним из видных соратников отца психоанализа. Некоторые исследователи даже указывают на возможное влияние работ Шпильрейн на ряд фундаментальных концепций венского доктора[35]. Сабина с удовольствием готовила для цюрихского психиатра борщ и представляла сама себя Брунхильдой из цикла о Нибелунгах, спасаемой германским Зигфридом, в роли которого выступал сам Юнг.

Русская жена была также и у другого видного члена фрейдовского кружка, Альфреда Адлера. Это была русская социалистка Раиса Тимофеевна Эпштейн. Многие идеи австрийского психоаналитика были созвучны или прямо инспирированы социальными идеалами и устремлениями его жены. В отличие от Фрейда Адлер считал главным элементом в развитии психики не сексуальность, а комплекс неполноценности и борьбу за социальное признание. Раиса была доброй знакомой Льва Троцкого и при этом была убеждённой феминисткой. Возможно, именно от неё австрийский психоаналитик унаследовал свой интерес к идеям власти и половой доминации. Девальвацию всего женского Адлер считал главной движущей силой всей человеческой цивилизации, и положения «наверху» и «внизу» — важнейшими маркерами и метафорами новоевропейской культуры. Вероятно, из-за этой социальной составляющей именно адлеровская ветвь психоанализа ближе всего сомкнулась с марксизмом и его русскими версиями в 20-е годы прошлого века.

В контексте психоанализа стоит также хотя бы упомянуть знаменитого в своё время австрийского писателя Леопольда

[35] Эткинд, А. Эрос невозможного. История психоанализа в России (М., 1991).

фон Захер-Мазоха, у которого никогда не было ни русской жены, ни русской любовницы, но зато было множество богатых сексуальных фантазий на русские темы. Его любимый образ женщины, непременно в мехах, чтобы подчеркнуть анималистическую её природу, был откровенно русским и контаминировал с российской императрицей Екатериной II. Как известно, Фрейд считал всех русских мазохистами. Мазох, напротив, считал русских женщин садистками и всю жизнь безуспешно искал встречи с такой сказочной русской женщиной и предавался мечтам о русских сектах, которые возглавляют русские матроны в мехах и с кнутом. Возможно, в этом образе воплотилась одна из граней мотива «ожидания варваров», характерного для европейского культурного сознания начала века. Немецкий историк Ульрих Бах предлагает интересное политическое объяснение сексуальных инверсий и фантазий Захер-Мазоха. Он обращает внимание на особую и парадоксальную идею «немецкоязычного имперского панславизма», которую отстаивал Мазох. Писатель считал, что Австро-Венгрия должна оживить и обновить себя с помощью творческой мощи молодого славянства. Смена половых ролей и распределения властных отношений у Захер-Мазоха, полагает Бах, является своего рода проекцией его утопической идеи австрийского пан-славизма. Для обновления имперской мощи «женственная» славянская периферия, то есть Галиция, где происходит действие почти всех его романов и рассказов, должна взять власть в свои руки и ревитализировать центр, то есть Вену и всю декадентскую и затухающую империю[36].

Русские женщины в мире музыки

Популярность русских жён была чрезвычайной также и в мире музыки. Женой венгерского композитора и короля оперетты Имре Кальмана стала Вера Макинская, актриса и танцовщица. Однажды, уже знаменитым, Кальман подобрал её в каком-то венском кафе. В 1930 году он посвящает ей свою новую оперу, «Фиалку Монмартра», где одна из героинь, Виолетта, мокнущая под венским дождём, была списана с его Веры. Вера великолепно танцевала чардаш, восточноевропей-

[36] Bach, U. «Sacher-Masoch's Utopian Peripheries», *German Quarterly*, April, 2007.

ское танго, — танец, в котором сплелись венгерские и цыганские мелодии, всегда милые русскому слуху.

Иоганн Штраус, король вальса и автор «Летучей мыши» и «Сказок венского леса», на всю жизнь влюбился в русскую дворянку Ольгу Смирнитскую (1837-1920). Ольга сама сочиняла музыку и романсы. К ней он безуспешно сватался и даже исполнял некоторые её сочинения. «Чем бы это всё ни обернулось, я больше никогда не смогу ни так думать, ни так чувствовать», — писал он ей в письме. Иван Страус, как его фамильярно называли в России, приезжал в Павловск почти ежегодно по приглашению дирекции Царскосельской железной дороги и российского императора. В молодости увлекался славянским освободительным движением в Австро-Венгрии, за что даже временно впал в немилость у австрийского императора[37].

Но особенного внимания в плане своих славянских пристрастий заслуживает Ференц Лист, друг Глинки, влюблённый в новую русскую музыку. Одной из русских возлюбленных Листа была пианистка и вдова русского дипломата Ольга Мейендорф, на вечера к которой приходил цвет парижского артистического общества. «Богато одарённая, с изысканными манерами, урождённая княжна Горчакова была типичной русской женщиной в лучшем смысле этого слова, высокообразованная и примечательная как своим характером, так и образом мысли», — так вспоминал о ней современник. Лист состоял с Ольгой в длительной переписке, в которой они обсуждали музыку, философию, политику и литературу (1871-1886)[38]. Для неё Лист написал пять фортепьянных сонат. Другой, и по всеобщему признанию самой судьбоносной, русской возлюбленной Листа была княгиня Каролина Ивановская (в замужестве Сайн-Витгенштейн), журналистка и эссеистка. Они встретились в Киеве, и их отношения продолжались в течение сорока лет. Ей посвящен фортепьянный концерт «Грёзы люб-

[37] Aigner, T. Olga Smirnitskaja. Die Adressatin von 100 Liebesbriefen von Johann Strauss (Tutzing, 1998); Мрочковская-Балашова, С. Мой ангел, мой чертёнок. Петербургский роман Иоганна Штрауса и Ольги Смирнитской (Москва, 2002).

[38] The Letters of Franz Liszt to Olga von Meyendorff, 1871-1886. Translated by William R. Tyler. Introduction and notes by Edward N. Waters (Washington DC, 1979).

ви». Русский царь не дал разрешения на их брак, но Каролина всё равно приехала к Листу в Веймар, лишившись при этом всех прав состояния и возможности возвращения в Россию[39]. Каролина курила крепкие сигары и считалась человеком крайне эксцентричным. По словам Рихарда Вагнера, она была «монстром чрезмерности (*monstrum in excessum)* в вопросах ума и сердца»[40]. Ференц Лист написал в своём «Завещании» от 14 сентября 1860 года: «Всем, что я сделал за двенадцать последних лет, я обязан женщине, которую я страждал назвать своей супругой, чему, однако, мешали козни и мелкие интриги отдельных людей. Имя этой любимой мною женщины – княгиня Каролина Витгенштейн, урожденная Ивановская. Я не могу без трепета произнести это имя. Она – источник всех моих радостей и исцелительница всех моих страданий! Ей я обязан всем тем духовным и моральным, что есть во мне, равно как и всеми моими материальными средствами. Она взяла на себя все тяготы моей жизни и именно это считала богатством содержания своей судьбы и единственной ее роскошью...»

Третьей русской возлюбленной Листа была Агнесса Клиндворт, которая одновременно выполняла разные деликатные задания российского правительства. Именно Агнесса вдохновила Листа на симфонию Данте, первое движение которой – история вечного наказания Паоло и Франчески в аду – намёк на их связь. Любовь между ними постепенно угасла и перешла в дружбу. Главная тема их переписки – политика, в основном российская, которой Агнесса интересовалась не только эмоционально, но и вполне профессионально. Лист настойчиво советовал ей больше читать «Петербургские вечера» де Местра, одну из своих любимых книг[41]. Во всех русских романах Листа было нечто общее. Его мужское эго получило в них не толь-

[39] The Letters of Franz Liszt to Marie zu Sayn-Wittgenstein. Translated and edited by Howard E.Hugo (Harvard University Press: Cambridge, 1953).

[40] Laurence, A. Franz Liszt's Love Life. Carolyne von Sayn-Wittgenstein and the Hungarian Composer http://classical-composers.suite101.com/article.cfm/franz_liszts_love_life#ixzz0go2GdCKM.

[41] Franz Liszt and Agnes Street-Klindworth. Correspondence 1854-1886. Introduced, translated and edited by Pauline Pocknell (NY: Pendragon Press, 2000).

ко эротическое, но и социальное выражение и подпитку: все русские возлюбленные Листа занимали социальные позиции, которые были недоступны ему самому.

Русские увлечения были характерны и для других людей из мира музыки в последующие времена. Женой выдающегося дирижёра Леопольда Стоковского была Ольга Самарова. Первой женой богемного французского поэта и шансонье Сержа Гинзбурга – русская аристократка Елизавета Левицкая.

Русские женщины и французские художники

То, что было принято среди музыкантов, стало общим местом среди художников[42]. В женских фигурах Аристида Майоля запечатлелся образ крестьянской русской женщины – его жены Дины Верной – своего рода славянской Афродиты, символа плодородия, восходящего к амулетам древнейших аграрных племён. В его скульптурах перед зрителем предстаёт сама древняя крестьянская аграрная цивилизация. Дочь пианиста-меньшевика, Дина приезжает в Париж в 1926 году. «Мадмуазель» – писал ей Майоль до их встречи. «Мне говорили, что вы походите одновременно на Майоля и Ренуара. Мне будет довольно, если бы оказалось, что вы похожи на ренуаровских женщин». И Ренуар, и Майоль любили пышные женские формы, но Майоль был чужд розового цвета и ренуаровской сладковатой сентиментальности.

Русская жена была также у великого, разнокалиберного и фантастически плодовитого Пабло Пикассо, периоды творче-

[42] Тема отношений французских художников с русскими женщинами уже привлекла к себе значительное внимание как исследователей и биографов, так и популярных российских газет и журналов. Наиболее развернутые публикации на эту тему принадлежат Сен-Бри, Федоровскому и Седых. См. Сен-Бри, Г., Федоровский, В. Русские Эгерии (Paris, 1994); Седых, В. Русские музы великих французов (М.: Наш дом, 1997). Интересен в этой связи также и цикл статей «Наши дамы» в «Русской мысли», а также некоторые телевизионные передачи из цикла российского канала «Культура» «Больше, чем любовь». В нашей статье, поэтому, этот сюжет рассматривается лишь пунктирно. К сожалению, во всех этих публикациях авторов привлекает только мелодраматический аспект этих отношений, и они концентрируются лишь на одном артистическом сообществе, оставляя без внимания социально-исторические импликации этого явления.

ства которого отмечались новыми цветами и новыми женщинами. Русские жены также были у Фернана Леже, Робера Делоне и Диего Риверы, при этом все они сами были достаточно известными художницами. Надя Ходосевич, жена Леже, была ученицей Казимира Малевича. Софья Ильинична Терк, жена Делоне, была прекрасной художницей и модельершей костюмов и предвосхитила в дуэте со своим мужем многие новации современного декоративного искусства и дизайна одежды. Её ультрасовременные и значительно опередившие своё время проекты оказали большое влияние на многих знаменитых впоследствии кутюрье. В своём декоративном и художественном творчестве она совместила русский фольклор с абстракционизмом и авангардом. Её муж, французский кубистский художник Робер Делоне (1885-1941), писал о ней: «Она несёт в себе ту теплоту, ту характерную восточную таинственность, которая не только не истощилась от соприкосновения с Западом, но, напротив, обогатилась им и находит своё конструктивное выражение и растёт в этом соприкосновении… Те стихии, которые пробиваются в её творчестве, становятся органической частью нового искусства, сочетающего в себе восточные и западные элементы, единые и неделимые, по форме и содержанию, — и только она одна могла их так совместить»[43]. Под словами Делоне могли бы подписаться многие другие счастливые обладатели русских жён, европеек по наружности с восточною душой.

Две другие русские женщины, при этом обе художницы, во многом определили политическую судьбу и коммунистические симпатии своего мужа, мексиканского авангардистского художника Диего Риверы. От первой у него родился сын, от второй — дочь. Первая, Анжелика Белова, познакомила его с Львом Троцким, встреча с которым положила начало его союзу и солидарности с мировым коммунистическим движением. Через много лет беглец из сталинской России Лев Троцкий станет гостем Диего Риверы и Фриды Калло в Мехико. Любвеобильный Ривера позже оставил свою жену. Он признавался в своих мемуарах, что Анжелика «дала ему всё, что женщина только способна дать мужчине. Взамен она получила от меня все возможные тягости и сердечные муки, которые мужчина только способен навлечь

[43] Damase, J. Sonia Delauney. Fashion and Fabrics (London, 1991), p. 6.

на женщину»[44]. Второй русской страстью Риверы стала Мария Брониславовна Воробьёва-Стебельская (1892-1984), художница с сильными пуантелистскими и кубистскими пристрастиями, более известная, впрочем, по сказочному имени, которым нарёк её когда-то Максим Горький – Марья-Маревна. Мария родилась в Чебоксарах, в семье провинциальной артистки и польского военного. Много позже через Москву и Петербург она переедет в Париж[45]. Диего влюбился в неё и бежал от русской Анжелики к русской Марии. Сохранилась картина Маревны, в сюжете которой как будто воплощается мечта Захер-Мазоха: русская художница в мужском костюме, в ботинках укротителя тигров и в львиной шкуре через плёчо рисует Риверу, сидящего с голыми скрещенными лодыжками. Через много лет Маревна напишет книгу воспоминаний о своей жизни с Риверой на Монпарнасе среди художников и поэтов «улья»[46].

Примечательно, что даже те из французских художников, у которых не было русской жены, прибегали к услугам русских моделей. Моделью Модильяни стала Анна Ахматова, а связь с ней – праздничным фейерверком в его жизни[47]. Натурщицей Анри Матисса – а все его новые периоды творчества были отмечены или вызваны к жизни именно новыми моделями, а не новыми цветами или формами – стала Лидия Дилекторская. У Матисса, правда, существовало строгое табу на использование натурщиц не по их прямому назначению. Например, если он рисовал натюрморт с раками, то по окончании работы раки не съедались, а отправлялись назад в тот ресторан, откуда ему их принесли. То же самое правило неприкосновенности распространялось и на женщин-моделей. Потребление натуры казалось Матиссу непозволительным нарушением высоких законов служения искусству. Интересно обратить внимание на то, что русские увлечения Матисса развивались также и по совершенно другой, цветовой линии. Матисс навестил Москву в 1911 году и привёз оттуда восхищение русскими иконами, воплощённое позже в красных красках его картин. Он также был в восторге от платков русских крестьянских женщин.

[44] Rivera, D. My art, my life (NY, 1960), p.102.

[45] Богатырёв, А. Дитя Монмартра из Чувашии, АиФ, №30, 2005.

[46] Воробьёва, М. Моя жизнь с художниками улья (Нью-Йорк, 1957).

[47] Носик, Б. Анна и Амедео. История тайной любви Ахматовой и Модильяни (М., 1997).

Здесь нельзя не вспомнить также о легендарной Марии Годебской (1872-1950), покровительнице изящных искусств и законодательнице художественных вкусов, которая вошла в культурную историю Франции под именем Мисии. Мария родилась в Санкт-Петербурге. Её отец, Киприен Годебский, был придворным скульптором, участвовавшим при Александре II в строительстве летнего дворца в Царском Селе и усадеб многих русских аристократов[48]. Мать происходила из одарённой музыкальной франко-еврейской семьи с петербургскими корнями. В доме её дедушки и бабушки, где она росла, часто гостили Лист и Берлиоз, бывал Антон Рубинштейн. Мисия великолепно и с русским размахом — совсем не по-французски — играла на фортепьяно. Имя её оказалось тесно связанным с историей художественного авангарда. Ближайшими друзьями её были Сергей Дягилев, Игорь Стравинский и Жан Кокто[49]. В своей трилогии «В поисках утраченного времени» Марсель Пруст вывел Марию Годебскую под именем княжны Юрбелетьевой. Её портреты рисовали Тулуз-Лотрек, Боннар, Валлатон, Вюллар, а также стареющий Ренуар, любивший всё сочное и румяное. С ним наедине муж оставлять ее не рисковал. Последним мужем Мисии был знаменитый испанский художник, дизайнер по интерьерам и декоратор Хосе Мария Сёрт (1874-1945), расписавший Дворец Лиги Наций в Женеве, Рокфеллеровский Центр и здание Валдорф-Астории в Нью-Йорке, городскую ратушу в Барселоне, а также многочисленные виллы, бальные залы, мюзик-холлы и внутренние покои вельмож и миллионеров на трёх континентах. Морис Равель, Игорь Стравинский и Франсис Пуленк слагали для Мисии музыку. Ей посвящали стихи Стефан Малларме, Поль Верлен и Макс Жакоб. Поэт-символист Малларме начертил ей как-то на японском веере — они были тогда в ходу во Франции — такое хайку, в память о её необыкновенной манере исполнения концертов Бетховена:

Разворачивающееся крыло бумаги
Полностью открылось, если недавно
Тебя посвятила Мисия
В шторм и радость своего фортепьяно.

[48] Gold, A., Fizdale, R. Misia. The Life of Misia Sert (NY, 1980).

[49] Мисия. Мемуары. М., 2001, 335 с.

Это ей первой читал Малларме, сосед по Лагранжет, своё знаменитое «Видение»:

И вечером ты явилась мне, смеясь.
И я подумал, что вижу фею в чепчике знанья,
Когда-то промелькнувшую в моих избалованных детских снах
И выронившую из своих полураскрытых ладоней
Белые букеты надушенных звёзд.

(Переводы стихов В.Р.)

Французский писатель и дипломат Поль Моран, часто навещавший Мисию, назвал её «пожирательницей гениев».

Русские женщины и наука

Среди учёных мы не находим такой массовой одержимости русскими женщинами, какую мы увидели на примере писателей, поэтов и художников. Виной тому, быть может, нелюдимость и замкнутость самих учёных, а, может быть, и отсутствие благосклонности со стороны самих русских женщин к учёному сословию. Бог весть. Но среди тех, кто поддался их очарованию, безусловно, звёзды первой величины – археолог Генрих Шлиман, физик Альберт Эйнштейн и экономист Джон Мейнард Кейнс.

Британский экономист Джон Мейнард Кейнс (1892-1981), один из столпов экономической науки XX века, был женат на русской балерине Лидии Лопуховой (1892-1981). Лидия была яркой участницей русских сезонов в Париже Сергея Дягилева и танцевала с Вацлавом Нижинским. Кейнс дважды побывал в России, где встречался с семьёй жены в Ленинграде. Первая поездка была приурочена к 200-летней годовщине российской Академии Наук. Из неё он вынес самое благоприятное представление о нравственных основах и идеалах русских людей. Саму Россию Кейнс, впрочем, считал страной варварской и бестиальной, что отразилось, по его мнению, в самом людоедском характере русского большевизма, его бессмысленной брутальности и жестокости. Но бескорыстная мораль, чуждая духу наживы и неиспорченная стяжательством, и тем самым близкая его собственным идеям фабианского социализма, наиболее импонировала ему в числе прочих русских качеств. Именно поэтому Россия, несмотря на её «бестиальность», остаётся «надеждой мира». Как и многие другие фабианцы

(например, известный британский синолог Джон Нидэм), Кейнс также восхищался статусом и престижем науки в Советском Союзе. При всём своём критицизме и брезгливости в отношении диктатуры пролетариата и «ужасам ленинской новой религии» статьи Кейнса о России были всё же положительными и вдохновили Людвига Витгенштейна на поездку в Россию на предмет исследования возможностей для переселения на постоянное место жительства. Друзья Кейнса по Блумсбергскому кружку писателей и литераторов – Вирджиния Вулф, Герберт Уэллс, Джон Голсуорси – были не самого высокого мнения об интеллектуальных достоинствах Лидии. Брак был «старомодным», но удобным и гармоничным. Лопухова вела дневник со сводками о болезнях Кейнса и терпимо относилась к его гомосексуальным наклонностям. Их трёхгодичная переписка до замужества вошла в собрание его сочинений.

Стареющий физик Альберт Эйнштейн на вершине славы и могущества преподаёт в Принстонском университете. Университет заказывает скульптуру Эйнштейна модному русскому скульптору Сергею Конёнкову, который уже давно живёт в США. Эйнштейн знакомится с Конёнковым и его женой Маргаритой Воронцовой, черноволосой мелкопоместной дворянкой из Удмуртии. Эйнштейн тронут вниманием красивой русской женщины, так как он чрезвычайно одинок в своей славе. Маргарита отвечает на чувства Эйнштейна с не меньшим энтузиазмом. Но кроме увлечения у неё есть задание от НКВД по вербовке Эйнштейна, одного из ключевых участников атомного проекта. Мастер и Маргарита поселяются в уединённом курортном городке Саранак-Лейк. Миссия Маргариты не была секретом для Эйнштейна (но от вербовки он, разумеется, уклоняется). Но отношения их тем временем приобретают новые измерения. Эйнштейн – большой любитель русской литературы. В его голове вновь оживают хорошо ему знакомые литературные образы. Ведь именно романы Достоевского, по собственному его признанию, «помогли ему в создании теории относительности гораздо больше, чем теоремы Гаусса». «Я жду того момента, когда ты приедешь, мы сядем, и ты мне будешь читать «Войну и мир», – пишет Маргарите Эйнштейн, и потом несколько высокопарно продолжает. – И когда ты поднимешь глаза, я увижу в них Бога». Роман длился много лет. Потом была переписка и одиночество Эйнштейна. Через многие годы Маргарита умрет в

Москве от истощения. В её шкатулке нашли печальный сонет, написанный ей на прощание Альбертом Эйнштейном[50].

Псевдо-русские женские имена

Спрос на стиль «рюс» и славяно-коммунистическую красноматрёшечную экзотику в Европе приобрёл в какой-то момент такие масштабы, что реальных русских женщин на всех художников и поэтов явно не хватало. Поэтому русские имена начинают пестрить и распространяться среди именитых и амбициозных женщин из артистически-художественной богемной среды, но уже в качестве псевдонимов. Так жена знаменитого итальянского артиста, звезды немого кино, Рудольфо Валентино становится Наташей Рамбовой. В действительности она происходила из мормонской семьи с тёмным многожёнским прошлым и была праправнучкой известного мормонского святого. Одно время была влюблена в русского балерона Фёдора Козлова и состояла в труппе русского императорского балета. С подсказки Аллы Назимовой, голливудской актрисы русского происхождения, она начинает выдавать себя за русскую княжну. Сходным образом датская актриса Ханна Байер, жена французского режиссёра новой волны Жана-Люка Годара, становится Анной Кариной. Русское имя ей прописала Коко Шанель, законодательница мод и нравов Парижа, у которой, как рассказывают, были романы с Игорем Стравинским и с великим князем Дмитрием Павловичем, племянником последнего русского государя-императора. Ну а если столь падким на такие имена оказался кинематограф, сам Бог велел носить русские имена зарубежным балеринам. Английская балерина Алисия Маркс, выступавшая в балетах Дягилева, вошла в историю балетного искусства под своим русским псевдонимом Анны Марковой. Такая метаморфоза приключалась и с некоторыми другими членами труппы Дягилева.

[50] Подробности этой истории см. в книге Картера и Хайфилда – Carter, P & Highfield, R. Private Lives of Albert Einstein (London, 1993).

Ориентальный миф

Подведём некоторые итоги. Итак, русские женщины были чрезвычайно популярны в Европе у гениев и полугениев, причем даже у тех из них, у которых была репутация гомосексуалистов и мизогинистов. Особенной популярностью они пользовались среди французов, немцев и итальянцев, то есть в тех странах, где русский миф был наиболее укоренен. Менее активны в этой сфере оказались англичане (в нашем списке их оказалось всего два, фабианские социалисты Джон Мейнард Кейнс и Герберт Уэллс). Необходимо обратить внимание на то, что уже и так очевидно из нашего повествования: во многих случаях «русские жёны» вовсе не обязательно были русскими в этническом смысле. Во многих случаях это были инородки — польки, еврейки, татарки, немки, латышки — но инородки, проникнутые великоросской национальной гордостью и особыми русскими континентальными токами, которые варились в общем евразийском этническом котле. Несмотря на свою физическую инородность, они несли в себе искры и излучения русской воли и русской мечты и в них без труда можно угадать крепы и печать русской выплавки.

Период той популярности, о которой у нас шла речь, начинается где-то в 1880-х годах, достигает своего апогея в начале века и постепенно сходит на нет в эпоху холодной войны. Эта популярность связана, прежде всего, с основателями и родоначальниками новых культурных, политических и интеллектуальных течений и форм эпохи «модерна». Ценность анализа и понимания этого романтического опыта основателей этих течений с русскими женщинами состоит среди прочего и в том, что такое понимание позволяет увидеть и проследить сложные системы и сети идейных и художественных связей, а также каналы и формы интеллектуальных влияний по всей Европе.

В чём же был главный секрет привлекательности русских женщин?

Тяга к экзотике и иноземным жёнам отнюдь не уникальна для России и может быть обнаружена не только в русских романах, которые мы обсудили. Так египтянки были популярны у римских цезарей и полководцев, еврейки — среди кремлёвских вождей, латиноамериканки — у голливудских кинозвёзд, малоросски — у турецких султанов, немецкие про-

винциальные княжны — у российских императоров, японки — среди левых художников и интеллектуалов послевоенной Европы и Америки. Вряд ли можно назвать уникальным и феномен международных артистических муз, вдохновляющих различных художников и писателей. В этом плане с Еленой Дьяконовой, Лу Саломе или Мурой Будберг сопоставимы, скажем, Альма Малер-Верфель в Австро-Венгрии или Дагни Юль Пшебышевская в Скандинавии[51].

Однако, весьма вероятно, что в синдроме особой привлекательности русских женщин действительно было и нечто необыкновенное. Вряд ли причиной ее была просто внешняя экзотика или особенности физической породы, хотя, конечно, именно на просторах Евразии природа могла особенно изощрённо потрудиться со своими кровосмесительными экспериментами в виду изобилия и богатства природного материала, создавая особое очарование и особую стать женского лица и контура. Ведь сами эстетические каноны, представления и идеалы, как показал в своей диссертации Чернышевский, всегда насквозь пропитаны всяческой идеологией, мифологией и классовым или даже кастовым сознанием. Некоторым историкам и литераторам хотелось бы верить, что дело здесь было в происках царских разведслужб, а также ГРУ и НКВД, и они записывали или, во всяком случае, подозревали русских жён и возлюбленных великих художников слова и кисти в сотрудничестве с советскими разведслужбами. Заметим в скобках, что многие героини нашего повествования действительно были или скорее всего были советскими разведчицами — Юлия Шухт, Мура Будберг, Маргарита Конёнкова, Майя Кудашёва. Но даже воображаемый или реальный статус разведчиц и агентш в глазах мужей скорее придавал пикантность роману, но вряд ли мог быть его главной составляющей и движущей силой. И вряд ли всё окончательно прояснят моральные достоинства, а именно беспрецедентная жертвенность и покладистость русских женщин — их способность пойти за мужем в Сибирь или переписать «Войну и мир» восемь раз. Загадка русских женщин не в их физике,

[51] Дагни Юль Пшебышевская (*Dagny Juel Pzrybyszewska*) сыграла большую роль в жизни Эдварда Мунка, Августа Стриндберга и художника Стазы Пшебышевского. Примеры других подобных муз можно найти в книге Prose, F. The lives of the Muses : nine women & the artists they inspired (NY, 2002).

но в их особой мифологии и метафизике, которая напрямую связывает их с мифом России, получившим чрезвычайное распространение среди западных интеллектуалов.

Наш анализ романов убеждает в том, что в обсуждаемый период интерес к русским женщинам во многих случаях стимулировался или был как-то сопряжен с интересом к русской литературе. То была эпоха, когда Поль Валери называл русскую литературу одним из трех чудес европейской культуры наряду с древнегреческой трагедией и итальянским Ренессансом. Роман европейской культуры с русской литературой облекся и получил продолжение в личных романах ее властителей дум, воображения и эстетических чувств с русскими женщинами. Некоторые из них переводят сочинения русских писателей (Лена Грабенко, Лена Дьяконова, Эльза Каган, Мура Будберг и Елизавета Каеррик; две последние были профессиональными переводчицами русской литературы), другие беседуют на литературные темы или просто вместе читают сочинения русских писателей. Это заметно не только в прямых литературных компонентах любовных романов, но и в самом выборе женских типажей. Бросаются в глаза сами литературные метафоры женщин вроде описания Елены Грабенко как Сони Мармеладовой. Но среди избранниц мы можем найти почти все русские литературные типы: женщин Толстого (в духе Наташи Ростовой), жертвенных женщин (в духе жен декабристов), женщин булгаковских (Маргариты) и даже тургеневских.

Но было здесь и нечто большее, чем просто литература. По сути, речь в новой хтонической религии писателей и художников шла о культе и ритуале поклонения земле, причащения и возвращения к почве. В глазах многих западных художников и интеллектуалов встреча и романтическая связь с русской женщиной была мистерией и своего рода иерогамией — священным браком разума и мировой души, души, которая воплощалась самой Россией или даже всем славянством в целом. Но это была не просто религия ностальгии и возвращения, но религия, обращённая в будущее, — религия спасения. «Жизнь есть женщина» — говаривал Ницше. Ну а коли так, то русская женщина — это женщина вдвойне и должна воплощать в себе жизнь в квадрате. Россия — это молодая и энергичная женская крестьянская цивилизация, сменяющая ветхую духом технологическую цивилизацию Запада. Это страна снов, стра-

на нетронутого и ещё прозрачного бессознательного, страна девственно-наивных творческих энергий. Это юная красавица, просыпающаяся от многовекового сна, женственная и самобытная, способная оживить европейский духовный упадок и культурный декаданс. Эта задорная фольклорная крестьянская культура, лежащая в основе русской, должна прийти на смену сухой и выспренной европейской фаустовской культуре: она более витальна, сочна и долговечна.

Балеты Дягилева в Париже, Лондоне и Монте-Карло стали своего рода прелюдией к этой грядущей небывалой культуре, культуре, слившей в себе крестьянскую витальность с аристократической утончённостью. Русских балерин из труппы Дягилева буквально растащили именитые кавалеры: де Кирико, Пикассо, Кейнс, испанский король и видный английский дипломат. В «Сказке о золотом Петушке», в «Жар-птице» и в «Ритуалах весны» Игоря Стравинского музыкально речь шла о том же, о чём говорил Освальд Шпенглер в «Закате Европы». Петушиный крик русской литературы, русской музыки и русского балета огласил темнеющие подмостки и разбудил европейских художников, предвосхищая в их глазах грандиозное будущее России. Романтическая философия истории, лежащая в основе их миропонимания, искала новых энергий и нового вдохновения у молодых почвенных земледельческих народов, и в особенности у русских — народа до сих пор внеисторического, дремлющего и многообещающего в своём долгом молчании.

Европейские художники и интеллектуалы благословлялись Россией — через коммунизм или через любовь. У каждого из них должны были быть свои русские амбиции, своя русская политика и своя русская жена. Эзра Паунд метко назвал поэта «антенной общества». Так, улавливая тончайшие импульсы и токи эпохи, поэты и художники в своей любви тянулись к русским и мировым тайнам. Их воспалённая страсть поднималась до высочайшего духовного градуса, подпитываясь из каких-то неведомых метафизических источников и приобретая в своём фатальном движении различные формы: от мимолётного мистического экстаза до роковой всепоглощающей страсти. Сама связь с русской женщиной уже мыслилась как соприкосновение с тайной России и почвенными и лапотными истоками самого мироздания. И наоборот, слияние с дионисийским и стихийным

началом русской революции приобретало эротические очертания и становилось высшей формой полноценного эротического духовного опыта.

Вольтер как-то заметил, что те вещи, которые являются роскошью для одного поколения, для последующих поколений часто становятся вещами прозаическими и даже обыденными. Нечто подобное произошло и с русскими женщинами, которые оказались широко доступными для мирового мещанства на международных рынках невест. Наряду с энергоресурсами и бессознательным женщины остаются одной из немногих статей русского экспорта. Падение коммунизма, многочисленные бюро знакомств, а также свирепая зима и неотёсанность местных кавалеров выбросили десятки тысяч русских невест на поиски семейного и экономического счастья за пределы отечества. Нам остаётся только грустно вспоминать о породистости и об интеллектуальном и творческом благородстве и великолепии былых женихов. О том времени, когда лучшие люди Европы искали благосклонности ни на кого не похожих молодых и румяных русских княжон, летучих балерин, мистических террористок, романтичных и взбалмошных мечтательниц, дочерей белых генералов и опальных большевиков.

Где-то там далеко, в охваченных дрёмой русских снегах, чинно спят овины и избы. По занесённым сугробами дорогам, как и встарь, мчатся, звеня бубенцами, тройки, а красногрудые свиристели озорно склёвывают с деревьев обледеневшую терпкую красную мякоть рябиновых ягод. Оттуда, из-за замороченных зябких лесов, в белом мареве пурги, из вьюжных далей, по дорогам, где путаные следы диких зверей заметает позёмка, являются новые образы. Где-то там сквозь кружевную изморозь окон взрастает и вызревает новая жизнь, рождается новое слово и новая сказка. Вслушиваясь в вой пурги и в полувнятные звуки русских стихий и стихов, вглядываясь в васильковые глаза русских женщин, Запад в лице своих поэтов, философов и художников ищет ответы на свои проклятые вопросы, пытается распознать своё будущее, свою судьбу, будущее мира. В загадке женщины дрожат загадки вселенной, в загадке России мерцают загадки женщины как таковой. Пожалуй, так и есть — именно в русских женщинах природа сокрыла самые сокровенные, самые страшные, самые заветные и трепетные свои тайны.

Алексей Макушинский

«Дорогой Марк...» О Маргерит Юрсенар[1]

1.

Хорошо помню декабрь 1987 года, когда французские газеты, уже начинавшие делаться в Москве доступными, принесли известие о ее смерти. Почему не признаться — моей первой мыслью было: Она меня уже не прочитает… Потом пришло, конечно, то неотделимое от печали, от ощущения непоправимой утраты, чувство просветления, вознесения куда-то, какое охватывает нас, когда умирает незнакомый, но все же близкий нам человек (при смерти знакомых близких скорбь перевешивает). Сама же Юрсенар, когда умирали близкие ей, открывала форточку, чтобы душа, если душа — есть, могла вылететь на свободу. Открыли форточку и после ее собственной смерти — 17 декабря 1987 года, на острове Моунт-Дезерт на самом северо-востоке Америки, где прошла значительная часть ее жизни и где за восемь лет до того умерла ее переводчица, подруга, «спутница жизни», Грейс Фрик. Этих подробностей я, конечно, не знал. Я подумал тогда, что вот, в разных уголках земли, там, где она бывала — а она много где успела побывать за свою «бродячую жизнь» — и там, где побывать не сумела, разные,

[1] Эссе, предлагаемое, как говаривали некогда, вниманию читателя, выросло из краткого биографического (именно биографического, а не только литературного) очерка, заказанного мне одним московским журналом. Переделывая и (довольно сильно) расширяя его теперь, я решился сохранить его биографическую канву. Поклонники Юрсенар простят мне, надеюсь, напоминание о вещах и обстоятельствах, им известных, для тех же, кто с ее книгами и биографией знаком не близко, эти сведения будут, возможно, не лишены интереса. Цитируя, я иногда пользовался русскими переводами Юрсенар, собранными в трехтомном, на сегодняшний день в России наиболее полном собрании ее сочинений, выпущенном в 2003-2004 г. издательством Ивана Лимбаха. Принося свою благодарность переводчикам, вынужден заметить, что довольно часто переводы их переделывал. Не говоря уже о прямых ошибках и неточностях, мне для моих целей нужно было возможно большее приближение к оригиналу.

ничего не знающие друг о друге люди скорбят и думают о ней в этот день, и что эта совместная скорбь связывает их какой-то тайной, «кармической» связью, протягивает незримые нити сквозь тот, как она бы сказала, «лабиринт мира», по которому мы и блуждаем при жизни. Нити, подумал я, по которым мы ищем в нем путь и выход.

2.

Вокруг же была страшная, еще совершенно советская, конечно, зима, грязный снег у табачных киосков, полулагерные лица — мир, с которым сама Юрсенар почти не сталкивалась, который ужаснул ее во время краткого, в 1962 году, трехдневного визита в Ленинград (памятником ему осталось потрясающей силы письмо, адресованное ее итальянской переводчице). Она была в России, вот эти три дня в 62-ом году, инкогнито, никому не известная иностранка, в сопровождении своей верной Грейс, в группе других безымянных туристов — и без всяких литературных связей, встреч и знакомств в России. А как легко вообразить себе ее встречу с Ахматовой… Они бы «узнали» друг друга, наверное. У Юрсенар с Ахматовой, при всех несходствах, есть нечто общее, то, что мы в беспомощности нашей, обозначаем словом «классическое». Это были две античные женщины, случайно попавшие в современность — хлесткая фраза, которую, едва написав ее, хочется взять назад. Но какая-то, пусть частичная, правда, в ней, может быть, высказана. Чего не было, того, впрочем, не было. Подозреваю, что они никогда и не слышали друг о друге.

3.

«Существо, которое я зову собою, появилось на свет в понедельник, 8 июня 1903 года, около восьми часов утра, в Брюсселе...» — так начинается первый том, «Благочестивые воспоминания», трехтомной семейной хроники, «Лабиринт мира», написанной Юрсенар в конце жизни. Впрочем, жанровые обозначения всегда, особенно в 20-м веке, условны. Семейная хроника сливается здесь с воспоминаниями, с биографией отдельных, наиболее примечательных персонажей прошлого, с картинами навсегда исчезнувшей жизни. В Брюсселе, следовательно,

в 1903 году — жизнь ее почти совпадает с 20-м веком. Как все, кто появился на свет в начале этого злосчастного столетия, она застала другой мир, более невообразимый, отделенный от нас двумя войнами, коллекцией революций, галереей диктаторов и ничтожеств. Как и Набоков, к примеру, она начинала жизнь в условиях исключительных, в накопленном веками богатстве, в окружении многочисленной челяди. Род был старинный, почтеннейший, бельгийско-северофранцузский. Рождение было отмечено, впрочем, трагедией, смертью матери от послеродовой горячки. Впоследствии интервьюеры нередко спрашивали ее, не страдала ли она в детстве от отсутствия матери. Она всякий раз утверждала, что нет, ни в малейшей степени. «Мой отец всегда был окружен дамами. Так что вокруг было достаточно женщин, вязавших мне кружевные воротнички и угощавших леденцами». Тем большую роль играл в ее жизни этот отец, Мишель де Крейанкур, человек, по-видимому, исключительный, прожигатель жизни (в самом деле, покончивший, в конце концов, с фамильным состоянием), игрок, авантюрист, любитель и любимец прекрасного пола. К моменту рождения Маргерит ему было, впрочем, уже пятьдесят, основные приключения и авантюры, впоследствии описанные Юрсенар в «Северных архивах», втором томе «Лабиринта», были уже позади. Это был человек «большого стиля», аристократ и по крови, и по духу, джентльмен до кончиков отполированных ногтей, в чем-то похожий, пожалуй, на некоторых персонажей Пруста, человек при этом, судя по описаниям, добрейший, совсем не «добрячок», разумеется, но глубинно, подлинно добрый человек, никого, по возможности, не осуждавший, не любивший отказывать, готовый поставить другого на первое место.

4.

Детство проходило в родовом поместье Мон-Нуар недалеко от Лилля, где царила бабушка нашей героини, судя по ее позднейшим рассказам — полная противоположность своему сыну, воплощенная скаредность и жестокость, бесконечно злоупотреблявшая в разговоре притяжательным местоимением первого лица единственного числа («не запачкайте мой паркет в моей гостиной»…), в том же Лилле, на модных курортах. Здесь, опять же, воображение наше взыгрывает — на этих модных

курортах начала века она вполне могла видеть Набокова, четырьмя годами старше ее, собирающего какие-нибудь камушки, ракушки во время отлива, или уже гоняющегося, быть может, за бабочками... Вообще, есть некое сходство в их судьбах, при всех несходствах, при всем своеобразии этих судеб: богатство и знатность, прекрасный мир до Первой мировой войны, La Belle Epoque, беззаботность, свобода, стоячие воротнички у мужчин, дамские кружева, буфы и декольте, прустовские персонажи, гуляющие по бульварам, шляпы и котелки, первые потуги авангарда. Затем все кончается, кончается повсеместно, в России очень страшно, в крови и пожарах, страшнее, чем где-нибудь. Поэтому у Набокова — бегство и бедность, эмигрантская жизнь в послевоенной, тоже обнищавшей Германии, у Юрсенар же лишь понемногу прогрессирующее разорение, но еще возможность не думать о заработках, еще свобода, поездки в Грецию, жизнь в Италии. Затем — Вторая мировая война, бегство из Европы в Америку, нелегкое новое начало в новом и чуждом свете, университетское преподавание, более или менее скучное, наконец — слава, возвращение или полу-возвращение в Европу. Печать времени лежит, конечно, на этих судьбах, отблеск истории. Мир, в котором они появились на свет, еще только готовился стать массовым миром; пресловутое «восстание масс» уже, разумеется, назревало, но назревало подспудно; глухой гул его проникал сквозь стены жизни, еще казавшиеся непоколебимыми. Еще были настоящие богатство и бедность, еще рабочий день брюссельской кружевницы продолжался четырнадцать часов, еще были слуги, работавшие вообще с утра до ночи, еще молодые крестьянки готовы были забеременеть от кого угодно в надежде получить место кормилицы в богатой семье, своего собственного ребенка отдавая в чужие руки, в воспитательный дом, но были еще и праздные люди с неубитыми работой и телевизором интересами. Фернанда де Крейанкур, мать Маргерит, была так хорошо образована, что в зимние, например, вечера ее мужу доставляло удовольствие снять с полки энциклопедический словарь и раскрыть его на любой случайной странице — в редчайших случаях Фернанда ничего не могла рассказать о попавшемся под руку персонаже, будь то мифологический полубог, английский или скандинавский монарх, забытый композитор или художник... За время их жизни класс праздных образованных людей, *их* класс,

исчез, образование сделалось или почти сделалось, к нашему всеобщему несчастью, профессией. Исчезли буфы, исчезли и котелки. Заодно исчезли и «предрассудки», куда-то подевалась «мораль», появились джинсы, появились — и тоже подевались куда-то — хиппи, свершилась сексуальная революция, возможным оказалось написать — и напечатать — «Лолиту», или не скрывать своих, отличающихся от общепринятых, эротических склонностей, как никогда не скрывала их Юрсенар.

5.

Замок Мон-Нуар, к ужасу всех родных проданный господином де Крейанкур в 1912 году, после смерти его матери, погиб под артиллерийским обстрелом во время Первой мировой войны; остались только службы и парк; после смерти самой Юрсенар, то есть уже в наше время, вечность спустя, там было устроено, в ее честь, что-то вроде французского «дома творчества писателей», очень скромного, разумеется, совсем непохожего на те, по социалистическим меркам, роскошества, которыми оделяла советская власть своих верных литературных слуг. Но все же несколько литераторов, получивших стипендии соответствующего фонда, живут там в течение нескольких месяцев; немолодая и немиловидная дама, открывшая мне дверь, когда пару лет назад я туда заехал, на Юрсенар была непохожа. О том, что она пишет, и что я пишу, мы с ней, стоя в дверях, поболтали, но разговора все же не получилось. Юрсенар, подумал я, уж, наверное, пригласила бы меня зайти внутрь. В памяти остался парк, небольшой и холмистый; открывшаяся с одного из холмов, поверх деревьев, серая даль; серое небо над темными кронами.

6.

Как полагалось прожигателю жизни той эпохи и той среды, Мишель де Крейанкур был, в свою очередь, прекрасно, классически образован. Сам же и занялся образованием дочери — с переменным, впрочем, успехом. Так, в Лондоне, где они оказались в начале мировой войны, вздумал учить одиннадцатилетнюю Маргерит английскому по переводу Марка Аврелия. Языка она не знала вообще, от стоической философии была

еще, как все дети, благословенно далека. В конце второго урока книга полетела в окно. «Из чего следует — замечает Юрсенар — что сей мудрый римский император не научил его терпению». Тем не менее, она еще в детстве выучила греческий и латынь, в восемь лет уже читала Расина, от кошмара школы была избавлена вообще. Как тут не позавидовать… Иногда думаешь: как все было бы в жизни проще, светлее и радостнее, если бы она, жизнь, не начиналась этими злосчастными десятью — десятью! — годами принужденья и униженья… Позднее, в 1919-м, она попытается сдать экстерном экзамены на аттестат зрелости — с довольно средними результатами. Экзамен состоял из двух частей. Первую она еще кое-как осилила, на вторую так и не пришла, оставшись человеком без формального образования, что не помешало ей, разумеется, сделаться одной из образованнейших женщин столетия. Жизнь, особенно после продажи замка, проходила в бесконечных разъездах, из Парижа в Ниццу, из Биарицца в Монте-Карло. Отцом ее владела страсть к рулетке; вечерами она нередко оставалась одна. «Я думаю, это совсем неплохо — рано начать привыкать к одиночеству. Это учит нас до некоторой степени обходиться без других людей, но учит и интенсивней любить этих других людей». Отец, впрочем, всегда к ней возвращался. Судя по всему, что мы знаем, это была, начиная с ее отрочества, лет с тринадцати, в общем — дружба, дружба двух равноправных людей. Возраст не имел значения, возраст никогда не имел для нее значения, ни ее собственный, ни чужой. Они могли часами говорить о Шекспире или о греческих философах, гулять в лесу, посещать музеи в европейских столицах. Был как бы задан уровень жизни, ее высота и глубина одновременно. И была получена в наследство привычка, если не страсть, к «бродячей жизни», как называла ее Юрсенар, охота к непрерывной перемене мест, к новым встречам и впечатлениям. «Нам все равно — любил говорить отец, — мы не отсюда, мы завтра уходим». Была усвоена позиция стороннего наблюдателя, отрешенный, внимательный, холодноватый, с годами все сильней и сильнее согреваемый состраданием взгляд на людей и жизнь.

7.

Писательница с экзотическим для французского слуха псевдонимом Юрсенар появилась на свет в начале 20-х годов, когда были опубликованы — на отцовские деньги, как же иначе — ее первые стихотворные сборники. Поэтом, кстати, она не была; стихи навсегда остались для нее занятием побочным. Ее стихией, при всем «лиризме», была все же проза, причем проза очень французская, аналитически-сухая, сверкающая костяным рассудочным блеском. Юрсенар (Yourcenar) — анаграмма фамилии Крейанкур (Crayencour), придуманная ею вместе с отцом. Замечательно, что первые публикации подписаны были «Марг Юрсенар», то есть непонятно было, мужчина автор или женщина. Ее лесбийские склонности обнаружились, по-видимому, очень рано. Она, повторяю, никогда не скрывала, но никогда и не подчеркивала их. При всей автобиографичности ее прозы, она сдержанна и редко говорит о себе впрямую. Свою позднюю фамильную хронику она так и не довела, в общем, до себя самой, слишком уж много времени и страниц ушло на блуждания по «лабиринту мира», среди предков с материнской и отцовской стороны. Ей свойственно было искать и находить себя в отражениях, как бы отдалять себя от себя же в исторической перспективе. Критики постоянно отмечали при этом одно обстоятельство — в центре всех крупных произведений Юрсенар стоит мужчина с гомосексуальными склонностями, очевидно — объект авторской самоидентификации. Это относится уже к первому существенному ее сочинению, короткому роману «Алексис, или Трактат о тщетной борьбе», опубликованному в 1929 году. Герой его, в длинном письме, объясняет своей жене, почему он решил ее оставить — борьба с нашими подлинными склонностями есть борьба тщетная. «Марг» — можно представить себе удивление читателей, когда выяснилось, что эта исповедь гомосексуалиста написана женщиной. После «Алексиса» она все свои книги, во избежание недоразумений, подписывает «Маргерит Юрсенар». Читателей, впрочем, было немного — настоящая слава придет к ней лишь после войны. Пока, в 30-х, это лишь растущая известность в литературных кругах, с которыми, впрочем, Юрсенар ни тогда, ни позже не «сливалась», и здесь предпочитая позицию посторонней путешественницы, лишь изредка наезжающей в Париж.

8.

Год первой значительной публикации оказался и годом первой большой утраты – отец ее умер в Лозанне от рака. Она присутствовала при его смерти, закрыла ему глаза. Ей было 26 лет, она была свободна – и одинока. Оставалось небольшое состояние, его хватило ей на безбедную и бродячую жизнь до конца 30-х годов. Отношение к деньгам было аристократическое – проживем то, что есть, а там будет видно. Бродячая жизнь протекала отныне в основном в Италии и в Греции. Так открывался ей тот средиземноморский мир, который лег затем в основу «Воспоминаний Адриана», ее шедевра, книги, которую она, как и почти все прочие, задумала еще в ранней молодости. Знаменитые слова маркиза Позы о верности юношеским мечтам применимы к ней, как мало к кому другому... Было несколько значительных встреч в эти годы – была гречанка, Люси Кюриакос, давшая ей, по-видимому, чувственное счастье неведомой до тех пор интенсивности, красавица, которой суждено было погибнуть под бомбами во время Второй мировой войны. И была несчастная, наверное – самая несчастная, любовь ее жизни – к парижскому литератору и редактору Андре Френьо (André Fraigneau). Подобно героям ее же романов, он предпочитал, однако, мужчин. Страдала она, судя по всему, ужасно. Френьо теперь забыт. Или почти забыт. Какие-то книги его все еще переиздаются. Не так давно попал мне в руки сборник его парижских, очень светских, репортажей 40-50 годов. Он кажется воплощением всего того, чем она, Юрсенар, как раз не была и быть ни в коем случае не хотела – типичным представителем парижской литературной элиты, салонной литературы. Литература во Франции вообще имеет свойство превращаться в некое светски-салонное совместное действо, вечный праздник тщеславия. Если угодно, это главная опасность, ее подстерегающая, подобно тому, как литературе немецкой вновь и вновь грозит опасность противоположная, растворение в задумчиво-мечтательном регионализме, в чудаковатой провинциальности, а литературе русской – замещение отсутствующего парламента, проклятье и призрак общественного служенья. Френьо запятнал себя впоследствии коллаборационизмом; можно представить себе, с какими чувствами Юрсенар узнавала об его участии в организованных нацистами «гетевских торжествах» в Веймаре в 1942 году...

9.

Наконец, в феврале 1937 года, в баре парижского отеля, происходит ее знакомство с американкой Грейс Фрик, с которой ей суждено было прожить вместе четыре десятка лет. Грейс была женщина то, что называется «с характером». Знакомство протекало так. Грейс одна сидела у стойки, Маргерит же за столиком в обществе знакомого редактора (не Френьо). Говорили они почему-то о Кольридже. Грейс, преподававшая английскую литературу в колледже и невольно подслушавшая разговор, пришла к выводу, что все, что они говорят, — полная чепуха. Она встает, подходит к ним и объявляет свое мнение. Юрсенар реагирует спокойно, предлагает ей сесть и принять участие в беседе. По-видимому, они тут же влюбились друг в друга. На другое утро Маргерит получает записку от «молодой американской дамы» с сообщением, что из ее окна можно увидеть очень красивых птиц, сидящих на крыше отеля, и не желает ли Юрсенар подняться к ней в номер. В том же году Маргерит впервые навещает ее в Америке.

10.

Но еще ничего не было решено. Двумя годами позже, в 1939-м, заканчивая свою последнюю предвоенную книгу — и, наверное, лучшую из предвоенных — *Le coup de grâce* — вот трудно переводимое заглавие — «Выстрел из милосердия»? «Последняя милость»? — *coup de grâce* есть, собственно, тот последний выстрел, которым охотник добивает раненого зверя, тем самым, понятное дело, прекращая и мучения его — в названии этом слышится, впрочем, и другой смысл, смысл религиозный, «внезапная благодать», — заканчивая, как бы то ни было, эту короткую книгу, а ранние книги ее все не длинные, Юрсенар еще, кажется, не думает о переезде в Америку. «Выстрел из милосердия», где, как утверждают биографы (я к таким «биографическим» интерпретациям отношусь, вообще, с сомнением…), ее собственная несчастная любовь к Андре Френьо инсценируется в кулисах гражданской войны в Прибалтике в 1919-м году, был, среди прочего, освобождением от навязчивой страсти, но он же был и завершением большого этапа жизни, «концом первой части». Новых неотложных за-

мыслов не было, денег не было тоже, в Европе начиналась война. Оставался, в сущности, только один выход — Грейс и Америка.

11.

Как и большинство ее книг этого первого периода, «Выстрел из милосердия» написан в той чарующей традиции сухой французской прозы, русский эквивалент которой закончился, увы, с Пушкиным и Лермонтовым. В позднейшем (1962 года) предисловии к роману (в сущности, это повесть, но такого понятия в европейских языках, как известно, нет), сама Юрсенар отмечает связь такой прозы с трагедией, причем трагедией, опять-таки и конечно, французской, корнелевско-расиновской. Пресловутые три единства соблюдены, или почти соблюдены в ней, единство времени, места и, как писал Корнель, единство опасности, персонажей немного, действие неотвратимо устремляется к роковой развязке. В прозе, правда, несравненно большую роль играет *анализ*, анализ чувств и отношений, поручаемый, как правило, одному из действующих лиц, тем более если, как в данном случае, повествование ведется от первого лица — лица, выступающего, соответственно, в роли героя и в роли рассказчика, то есть обладающего как бы двойным зрением, двойным взглядом, взглядом участника и взглядом постороннего наблюдателя, свидетеля, часто — судьи. Вершина такой прозы, наверное, «Адольф» Бенжамена Констана, слишком редко, боюсь, в наши дни перечитываемый... Действие же происходит в местах, нам близких, в Прибалтике, впрочем, знакомой автору только по рассказам. «Курляндия» и «Ливония» (la Courlande, la Livonie), о которых она пишет, кажутся некоей абстрактной страной, выбранной ради экзотических названий, отдаленности от привычного «западному» читателю мира. Какая Курляндия, где это? На самом деле, как мы теперь знаем, в основании повести лежит некая подлинная история, и вправду имевшая место в Livonie и Courlande, где местные бароны боролись с местными большевиками; впрочем, повествование от первого лица позволяет обойтись почти без описаний. Воссоздана зато некая атмосфера, мрачный колорит гражданской войны, со всех сторон подстерегающей гибели, уже почти привычной жестокости, непрерывной усталости, темного неба,

нависшего над жизнью, страстью и смертью. Герои как будто с некоторым трудом проступают на этом фоне, отделяются от него, чтобы опять в нем исчезнуть. Хуже всего виден Конрад, возлюбленный рассказчика и героя. Отчетливее Софи, сестра Конрада, с ее несчастной любовью к герою, безнадежной и безоглядной, с ее, вообще, безоглядностью, бесстрашием, благородством, с этим ее, когда она плачет от любви и горя, лицом, напоминающим весеннюю землю, страну, ландшафт, с ручьями, реками, снегом и солнцем, Софи, в которую герой, Эрик, любящий ее брата, влюбиться не в состоянии, в которую читатель не в состоянии, мне кажется, не влюбиться. И всех отчетливее, конечно, сам герой и рассказчик, этот Эрик фон Ломонд, с его балтийско-прусско-французским происхождением, его приверженностью к *проигранному делу*, при полном безразличии к идеологиям, к словам и фразам, с его военной выправкой, с его беспощадностью к себе самому, немного авантюрист, вечный мальчишка, к сорока годам, к тому времени, не *о* котором, но *в* котором рассказывает он свою историю, застывший в «своего рода суровой юности», une espèce de dure jeunesse. Кого-то он напоминает, этот Эрик фон Ломонд, но кого же? Эрнста Юнгера, разумеется, вот кого напоминает он мне. Здесь есть, опять-таки, общность среды и эпохи, но есть и общность человеческого типа. Тот же авантюризм, то же бесстрашие, та же военная выправка, та же, в политическом смысле, «правизна», так что ничего нет проще, чем обозвать и того, и другого «фашистами», что нередко и делалось, при совершенной несводимости, скажем так, и того, и другого к этому примитивному определению. И тот же юношеский облик, конечно – например, на известной фотографии, сделанной в оккупированном Париже, где сорокашестилетний Юнгер, в форме капитана вермахта, сидит рядом с Карлом Шмиттом, знаменитым правоведом, в самом деле, в отличие от Юнгера, запятнавшим себя участием в нацистской идеологической вакханалии, изящный, легкий и какой-то узкий на фоне грузноватого Шмитта. С Эрнстом Юнгером, много позже, в пятидесятых годах, Юрсенар познакомилась все в том же Париже, впервые, через двенадцать тяжелых американских лет, приехав, уже на пороге славы, в Европу.

12.

Этот двойной взгляд, о котором только что шла речь, то есть взгляд на некие события из очень далекого будущего, не совпадающий, конечно, с тем взглядом, которым герой смотрел на эти же события, покуда участвовал в них, обладает — и вот это самое, по-моему, интересное — все-таки более сложной природой, не сводимой к простому различию между, скажем так, юношескими заблуждениями и поздним умом, даруемым зрелостью. Иными и более решительными словами: этот взгляд из будущего как бы проецируется в прошлое, в то время, о котором идет рассказ, в то, в котором герой действует и страдает, в результате каковой процедуры он, герой, начинает видеть себя, в самый момент действия и страдания, со стороны, или, опять иначе, наделяется — награждается — или так, по крайней мере, кажется нам, когда мы читаем его рассказ — в самом настоящем той непредвзятостью, той «мудростью», которой мы обладаем, как правило, если вообще обладаем ей, лишь по отношению к прошлому. Герой, конечно, заблуждается, как все люди, грешит, страшится, путается, делает глупости..., а все же *отблеск* его будущего знания, его позднейшей мудрости как будто падает на все это, отчего между ним самим и его действиями, его заблуждениями возникает некий спасительный зазор, некая освобождающая дистанция. Vita activa, при всей своей активности, оказывается ближе к vita contemplativa, чем это обычно бывает, чем это доступно нам, простым и ошибающимся смертным. Некая суверенная свобода появляется в обращении такого героя со своей собственной жизнью... Так вот и Эрнст Юнгер в знаменитых своих дневниках, хотя и пишет сразу, по горячим следам (или *как бы* сразу, поскольку мы знаем, что дневники им впоследствии обрабатывались, почему и появлялись в печати под разными названиями), но вместе с тем смотрит на то, на что смотрит, войну ли, новые страны, города и дороги, жуков, наконец, которых он всю жизнь собирал, изучал, — издалека, из будущего, непонятно откуда, одновременно участвуя и не участвуя в происходящем, с отстраненностью, как правило, нелегко нам дающейся. В этом есть, конечно, некая *стилизация*, но стилизация обольстительная. Пожалуй, этот перенесенный в настоящее взгляд из будущего только намечен в *Le coup de grâce*; ему самому предстоит у

Юрсенар великое будущее — и в «Воспоминаниях Адриана», конечно, где, рассказывая всю свою жизнь в (фиктивном, ясное дело) письме к Марку Аврелию, император Адриан (вновь, следовательно, герой и рассказчик в одном лице) смотрит, уже, по сути, из другого мира, из загробного царства, из Пантеона почивших принцепсов, из ниши антикварiума, на всю эту, уже прожитую, земную и божественную жизнь, и в то же время так рассказывает о ней, как если бы этот взгляд из будущего был, или бывал ему в самой жизни свойственен — и кто решится утверждать, что нет, не был и не бывал? — и во втором «большом романе» Юрсенар, *L'Oeuvre au Noir* — вот снова трудно-переводимое заглавие, — и в поздних семейных хрониках, наконец.

13.

Все эти — лучшие — ее книги написаны еще не были. Они могли так и остаться ненаписанными, если бы ей не удалось выйти из той «черной дыры», в которую она провалилась во время войны. «Углубление в отчаяние писателя, который не пишет» — так сама она характеризует свое «черное десятилетие» в (любопытнейших) примечаниях к «Воспоминаниям Адриана». С определенного возраста, говорится в романе, жизнь, для любого человека, есть принятое им поражение, une défaite acceptée. Сам же роман, вернее — невозможность его написать, и была для нее, долгие годы, принятым или не принятым ею, то принимаемым, то, конечно же, опять не принимаемым ею поражением. «Отброшенный замысел с 1939 по 1948 год. Иногда я думала о нем, но с тоскою, découragement (слово, которое мой словарь переводит как «уныние», «упадок духа»), почти с безразличием, как о чем-то невозможном. И с некоторым стыдом за то, что вообще покушалась на что-то подобное». Вот этот-то découragement, этот «упадок духа» и был, насколько я понимаю, ее господствующим чувством «с 1939 по 1948», в первое американское десятилетие. Надо было, впервые в жизни, зарабатывать на эту самую жизнь; в Нью-Йорке, где была все-таки какая-никакая французская литературная среда, жить было не на что; жить приходилось в провинции, в Хартфорде, где у Грейс Фрик было место в университете. Где это — Хартфорд? Я посмотрел по карте.

Это к северу от Нью-Йорка, больше ста километров; денег на частые приезды в Нью-Йорк тоже, разумеется, не было. Это теперь для нас сто километров небольшое препятствие, да, впрочем, и теперь, при всех автострадах, жизнь в какомнибудь университетском городишке в ста километрах от того места, где можно встретить людей, по незабвенной формуле Зинаиды Гиппиус — *интересующихся интересным,* от Парижа, от Берлина, от Мюнхена, есть все-таки жизнь в провинции, в тупом молчании, беспросветном оцепенении всякой провинции, этого необратимого *здесь*, не выпускающего тебя на волю и воздух… Есть потрясающее письмо 1941 года, где она сообщает знакомому, что ее сосед-шляпник собирается везти свои изделия в Нью-Йорк и если действительно поедет, то и у нее, Маргерит Юрсенар, будет возможность добраться до метрополии в кузове грузовика… Затем пришлось ездить каждую неделю на три дня в тот колледж, где она устроилась, наконец, преподавательницей французского и итальянского языков, колледж, где никто не знал, конечно, кто она на самом деле такая, никто не подозревал в этой загадочной, закутанной в шаль эмигрантке собственно — Маргерит Юрсенар. Преподавать она, по-видимому, не любила; никакого участия в жизни колледжа не принимала; после окончания занятий сразу шла в библиотеку. В позднейших интервью, например — в известных интервью с Матье Гале (Matthieu Galey), — явная стилизация. Я отказалась от литературных амбиций, я оставила литературу, как Рембо и Расин… Я была занята другими вещами, je m'occupais d'autres choses. На самом деле, это литература ее, конечно, оставила. Но сказать, что я — оставила, значит сделать неподвластное подвластным, отменить неотменяемость факта, непреложность судьбы. Есть некая суверенная небрежность (nonchalance) в этом «я оставила»; то, что происходит само, выдается за проявление воли, за добровольное, «мое собственное» решение. Интереснее в этих замечаниях другое (и другому этому веришь больше). Я поняла, говорит Юрсенар, что маленькие группки литераторов, объединенных общими политическими, религиозными или другими какими идеями, подобно водорослям плавают по океану жизни. Я думала, я ее знаю, жизнь. Мне нужно было встретиться с ней в тотальной анонимности больших американских городов, чтобы понять, как мало мы значим в безмерном человеческом множестве и до

какой степени каждый занят своими собственными заботами и до какой мы все, в сущности, похожи. Для меня это было полезно.

14.

В 1942 году Маргерит и Грейс впервые провели летние каникулы на острове Моунт-Дезерт на самом северо-востоке США, недалеко от канадской границы, сюда же приезжали и в последующие годы, а в 1950 году купили там домик, который, собственно, и был для Юрсенар домом до конца ее жизни. Так «черная гора» (Mont-Noir) ее детства обернулась «пустынной горой» (Mount-Desert) ее зрелости и преклонных лет. Эти же годы были, очевидно, годами наиболее интенсивного «личного», если угодно — «семейного», счастья с Грейс. Каковое, разумеется, облегчало, но не отменяло ее писательского несчастья, страха перед утратою дара, роковой возможностью превращения в простую преподавательницу французского в американском колледже, «соблазна банальности», как очень удачно названа одна из глав ее биографии, написанной журналисткой Жозиан Савиньо (Josyane Savigneau). Открывшаяся ей *анонимность* есть факт внешний, но и факт внутренний, момент глубинной, подлинной биографии. Я никто, я какая-то, со своим саквояжем, или с чем она ездила, иностранка, которая тащится из одного города в другой на тяжелых поездах военного времени, пассажирка среди пассажиров, какая-то смешная француженка, что-то такое преподающая местным дурехам, и кому какое дело, что именно я писала когда-то, какие повести, какие романы, что надеялась еще написать. Ничего этого больше нет, ни прошлого, ни надежд. Мы все похожи в этой безымянной толпе… Это был некий процесс распада, если угодно, той «черной» стадии алхимического процесса, которая предшествует — грядущему, возможному, достижимому, недостижимому? — синтезу, по которой Юрсенар и назвала впоследствии свой второй «большой роман», *L'Oeuvre au Noir* (заглавие, не слишком удачно, по-моему, переведенное на русский как «Философский камень»). Эта «черная стадия» знакома, конечно, не только герою этого романа, Зенону, и не только его автору; в середине жизни, nell' mezzo del cammin, она, кажется, особенно любит случаться, что, разумеется, от-

нюдь не сводит ее к банальному midlife-crisis'у. Распадается созданный нами образ нас самих, проект личности и судьбы. Пускай лишь на время, пускай предварительно. Если суждено ему возродиться, то, конечно, уже измененным, преображенным. Неудивительно, что в самих «Воспоминаниях Адриана» эта тема преждевременного крушения всплывает неоднократно. «Мне должно было исполниться сорок лет» — говорит Адриан об эпохе, предшествовавшей его приходу к власти. «Если бы я в ту пору погиб, от меня осталось бы только имя в ряду прочих сановных имен и греческая надпись в честь архонта Афин. С той поры всякий раз, когда я видел, как человек умирает в расцвете сил, а современники считают при этом, что в состоянии верно оценить его успехи и его неудачи, я говорил себе, что в этом возрасте я что-то значил лишь в своих собственных глазах и в глазах немногих друзей, которые, наверное, порою сомневались во мне, как и я сам. Я стал сознавать, что очень мало людей успевают осуществить себя за отпущенный им жизненный срок, и начал судить об их прерванных смертью трудах более милостиво, чем прежде. Навязчивый образ несостоявшейся жизни приковывал мою мысль к одной точке, терзал меня, как нарыв».

15.

Самой же Юрсенар было в 1939 году, в начале ее «черного периода», «десятилетней ночи», тридцать шесть лет; в 1948, когда темнота начала редеть и внезапный, как над дальним лесом, рассвет проступил на горизонте жизни, соответственно, сорок пять. Есть книги, на которые до сорока лет покушаться и не следует, пишет она в уже упомянутых примечаниях к «Адриану». Я была слишком молода… В конце 48 года она была, следовательно, уже достаточно немолодой, чтобы роман смог, наконец, начаться... На сцене появляется чемодан — если угодно, самый знаменитый чемодан в истории французской литературы — чемодан с бумагами, оставленный Юрсенар перед войною в Лозанне. Война закончилась — и чемодан был ей доставлен в Америку. «Я села у огня, намереваясь поскорее справиться с делом, очень похожим на жуткую опись вещей после чьей-то смерти; так я провела в одиночестве несколько вечеров [Грейс уехала на

Рождество к своим родственникам]. Я развязывала пачки писем, пробегала глазами, прежде чем уничтожить, груду корреспонденции, полученной от людей, мною забытых или забывших меня, живущих или уже умерших. Некоторые из этих листков относились ко времени предшествующего поколения; сами имена мне ничего не говорили. Машинально я бросала в огонь мертвые свидетельства обмена мыслями с исчезнувшими Мари, Франсуа, Полями. Развернула четыре или пять страниц, отпечатанных на машинке, уже пожелтевших. Прочла обращение: 'Дорогой Марк…' Марк… О каком друге, любовнике, дальнем родственнике идет речь? Я не помнила этого имени. Прошло несколько мгновений, прежде чем я поняла, что Марк — это Марк Аврелий и что я держу в руках фрагмент утраченной рукописи. С этой минуты у меня уже не возникало сомнений: книга во что бы то ни стало должна быть написана заново». Это был, судя по всему, мгновенный выход, мгновенное озарение, показавшее путь этого выхода из тупика, создавшее саму возможность этого выхода. Все в целом, все эти десять черных лет, были, значит, трансформацией, метаморфозой, мучительным переходом от «ранней» Юрсенар к «поздней» Юрсенар, смертью и новым рождением. Начинается интенсивная работа над романом, написанном, как уже сказано, в форме длинной фиктивной исповеди умирающего Адриана молодому Марку Аврелию — отцовские уроки английского, как видим, не прошли даром — романом, который она закончила поразительно быстро, уже в 1951 году, и который почти сразу принес ей мировую славу. Вы, женщины, вообще поразительные существа, писал Томас Манн в 1953 году одной не очень достойной корреспондентке (Клэр Голль); вот есть в Нью-Йорке (тут он ошибался, в Нью-Йорке она как раз не жила) некая Маргерит Юрсенар, так она написала воспоминания императора Адриана — с доходящей до иллюзионизма подлинностью вымысла, при этом на солиднейшем научном фундаменте. Знаете ли Вы эту книгу? Ничего прекраснее мне уже давно в руки не попадало… Так, конечно, только Томас Манн мог написать — von einer bis zur Vexation gehenden Echtheit der Fiktion… А знала ли она сама, Юрсенар, это письмо Томаса Манна? Оно ведь было опубликовано после его смерти, но еще при ее жизни, конечно… История, как бы то ни было,

со счастливым концом. Жизнь есть принятое поражение, но истории со счастливым концом в ней тоже, как ни странно, случаются. Крушение оказалось не окончательным; за поражением последовали победы, другие книги, слава, Académie Française.

16.

Крушение окончательное? Сильнейший символ его находим все в тех же «Воспоминаниях Адриана». Это император Траян, предшественник Адриана, в своей жажде завоеваний добравшийся до Персидского залива, накануне военной катастрофы глядящий на его, залива, «тяжелые волны» («тяжелые воды», как буквально и удивительно сказано в тексте — eaux lourdes). «Это было тогда, когда он еще не сомневался в победе, но тут его впервые в жизни объяла тоска при виде бескрайности мира, ощущение собственной старости и ограничивающих всех нас пределов. Крупные слезы покатились по морщинистым щекам человека, которого все считали неспособным плакать. Вождь, принесший римских орлов к неведомым берегам, осознал вдруг, что ему уже не отправиться в плавание по волнам этого столь желанного моря; Индия, Бактрия — весь этот загадочный Восток, которым он опьянял себя издали, — так и останутся для него лишь именем и мечтой. На другой день дурные новости вынудили его пуститься в обратный путь. Всякий раз, когда и мне судьба говорит «нет», я вспоминаю об этих слезах, пролитых однажды вечером, на далеком морском берегу, стариком, быть может впервые взглянувшим в лицо своей жизни». Вот именно — в лицо своей жизни. Вот и я теперь вспоминаю эти стариковские слезы, когда судьба говорит мне «нет», как если бы они стали неким символом и моих поражений, и моих неудач. Создание символов нашей жизни, «занимающих место среди наших личных воспоминаний» — вот, может быть, то высшее, на что вообще способен писатель. Небо Аустерлица, князь Андрей и Пьер на пароме, левинская Ласка, кладущая голову ему на колени, Марсель, следящий из экипажа за перемещениями трех колоколен, император Траян у тяжелых вод Персидского залива, Зина и Годунов-Чердынцев в стеклянном сумраке берлинского подъезда.

17.

Судьба, разумеется, довольно часто говорила ему «нет», как и любому из нас. При всем том слышится некое «да» в этой книге. Не в смысле банального оптимизма, а в смысле некоего выбора в пользу этого мира, причем делаемого героем, и через него, вместе с ним — автором, куда как отчетливо ощущающим соблазны другого выбора, выбора отнюдь не в пользу мира, но — против мира, в сторону от него. Вот эпизод, цитируемый, наверное, во всех книгах о Юрсенар, во всех бесчисленных предисловиях к «Воспоминаниям Адриана». «Однажды вечером, во время пиршества в императорском шатре, которое Хосров [парфянский царь, с которым Адриан ведет переговоры о мире] давал в мою честь, среди женщин и мальчиков с длинными ресницами я увидел нагого человека, изможденного, совершенно недвижного; его широко раскрытые глаза, казалось, не замечали всей этой сумятицы, акробатов, танцовщиц, наполненных мясом блюд». Это оказался индийский брамин, путем последовательной аскезы дошедший до полного отрицания мира чувственного и зримого, «ничто, кроме собственного тела, не отделяло его больше от неосязаемого, лишенного сущности и формы божества, с которым он жаждал соединиться, — он решил сжечь себя заживо на следующий день». Каковое самосожжение и происходит. Лежа ночью в своем шатре, прислушиваясь к «звукам азиатской ночи», к «шепоту рабов позади моей двери, легкому шуршанию пальмы», ко всему тому, чем брамин пренебрег, Адриан вспоминает свое юношеское посещение старого Эпиктета, не отказывавшегося от самой жизни, но построившего эту жизнь на отказе, аскезе. «Я ощущал себя иным человеком, готовым к другим решениям. … Мне было чему научиться у этих двух фанатиков, но при условии, что я решительно изменю смысл урока, который они мне преподали. Эти мудрецы стремились обрести своего бога по ту сторону бесконечного множества форм, свести божество к единственной, неосязаемой, бестелесной сущности, которую само оно отвергло в тот день, когда пожелало стать вселенной. Мне же мои отношения с богом рисовались совсем по-другому. Я полагал себя его соратником, содействующим ему в усилиях упорядочить мир, придать ему завершенность, развить и умножить разветвления и спирали этого мира, его извивы и пово-

роты. Я был одним из сегментов колеса, одною из ипостасей этой единой силы, растворенной во всем многообразии вещей, был орлом и в то же время быком, человеком и лебедем, мозгом и фаллосом, был Протеем, который одновременно является Юпитером». А не сказать ли, что это выбор художника — предпочитающего свой труд своему искуплению, или, менее резко, не знающего никакого другого пути к искуплению, или хоть к оправданию жизни, кроме своего труда, своего художества, создания новых форм? Нет, еще точнее: знающего другие пути, но выбирающего все же именно этот путь, путь, при котором искупление сомнительно, зато результат несомненен, вот эта статуя, вот этот роман. При другом выборе художество невозможно, потому что ненужно, другой путь есть путь монашеского молчания. Адриан же и есть, конечно, «художник», очередной «портрет художника» — в юности, в зрелые годы, в старости, на самом пороге смерти... Как другие пишут романы или картины, так он создает — мир, Империю, цивилизацию, города, формы жизни. «Я чувствовал себя ответственным за красоту мира…», je me sentais responsable de la beauté du monde — вот фраза незабываемая, одна из нескольких незабываемых фраз в романе (другая, конечно, вот эта, начинающаяся словами: «моя жизнь, в которой все приходило поздно...», ma vie, où tout arrivait tard…) Тем не менее, он учился у «фанатиков» и аскетов, пускай «изменяя смысл урока», совершенно так же, конечно, как она сама, Юрсенар, всю жизнь, и особенно во второй ее половине, училась даосским, дзен-буддистским, тибетским методам медитации, концентрации внимания, освобождения от случайных, пустых, чужих мыслей, сосредоточения на своей собственной. Индийский брамин был самое «восточное», что она могла позволить себе в романе о римском императоре. Та умственная и душевная дисциплина, однако, которой Адриан овладевает в молодости, чтобы затем совершенствовать ее всю жизнь, имеет некий, довольно отчетливый, «восточный привкус». Как человек греко-римской культуры, говорит она сама в одном интервью, он, конечно, делает эти методы более интеллектуальными, более рассудочными — они остаются все же не методами познания, но методами осуществления, не теорией свободы, но ее практикой. «Меня интересовала не философия человеческой свободы (все, кто занимался ею, вызывали у меня скуку), но техника: я стремился найти тот

шарнир, где наша воля сочленяется с судьбой и дисциплина содействует природе, вместо того, чтобы ее сдерживать. Я говорю не о суровой воле стоика, возможности которой ты [он, напомню, обращается к Марку Аврелию] преувеличиваешь, и не о каком-то абстрактном выборе, или отказе, кощунственном по отношению к нашему цельному, сплошному, из предметов и тел состоящему миру. Я мечтал о некоем более сокровенном приятии, о более гибкой доброй воле. Жизнь была для меня конем, с чьими движениями ты сливаешься воедино, но лишь после того, как, в меру своих сил, его объездишь».

18.

Отказ от — отказа, следовательно? выбор в пользу «да», против «нет»? Полагаю все же, что дело обстоит не так просто. К измененному смыслу преподанных аскезой уроков дело не сводится; прямой смысл присутствует тоже. Мы отступаем от жизни, мы делаем один шаг в сторону от нее, затем другой, затем третий… Мы чувствуем дыхание чего-то совсем *иного*, буддийского Ничто, Пустоты, как угодно. Дело здесь не в названиях. Мы затем *возвращаемся*. И когда возвращаемся, когда смотрим оттуда — сюда, из того мира — в этот, каким великолепным, волшебным, таинственным предстает он нашему взгляду, обостренному созерцанием иного! какого совершенства зрения мы достигаем! Ничего, пускай ненадолго, не стоит между миром и нами, наше маленькое «я», на мгновение, отсутствует. «И с обновленною отрадой, как бы мираж в пустыне сей, увидишь флаги над эстрадой, услышишь трубы трубачей…» Ходасевич, между прочим, замечательно описал весь процесс, и взлет над миром, и взгляд на мир, и возвращение в него… Но вот вопрос: разве все делалось только для — взгляда, только для — жизни? Если так, то все сводится к некоей духовной гимнастике, мало чем отличающейся от гимнастики для тела. Этот элемент гимнастики здесь, конечно, присутствует. «Гимнастика шла мне на пользу, и диалектика тоже не мешала» — говорит Адриан. Присутствует он, разумеется, и в писательском отношении к миру. Писатель ведь должен уметь, а значит и должен учиться, *смотреть*, внимание — вот величайшее его достоинство, *conditio sine qua non* литературы. Она сама, Юрсенар, шла по этому пути решительно и ушла далеко. Есть некий, и

очень отчетливый, медитативный момент в самих методах ее писательской работы, ее сочинительства. «Опираясь, с одной стороны, на эрудицию, с другой — на магию, или, точнее и без метафор, на ту *симпатическую магию*, которая состоит в том, чтобы перенестись мыслью во внутренний мир другого человека» (примечания к «Адриану»). В интервью с Матье Гале она говорит, не без иронии, о «методах бреда», которые она использовала при написании романа. На самом деле, это методы созерцания, она их отчасти сама придумала, отчасти позаимствовала, в том числе у восточных философов. Сказать «бред» это значит говорить «вовне», для внешнего мира. «Изнутри», для себя, это никакой не бред, разумеется... Нужно добиться такого внимания, которое удаляет три четверти, нет, девять десятых того, что мы, как нам кажется, думаем, потому что на самом деле мы не думаем, а лишь подхватываем обрывки чужих идей. Надо избавиться от всего этого и сосредоточить свою мысль на Ничто. Это некая гигиена духа. Или наоборот, мы сосредотачиваемся на чем-то, на какой-то точке, которую мы стараемся уже не терять из виду... А все-таки, полагаю я, этим прикладным, утилитарным, «гигиеническим» смыслом никакая духовная дисциплина не исчерпывается, медитативные упражнения, какого бы рода ни были, не сводятся к нему. Никто не заглядывает в Пустоту безнаказанно. Даже сделав наш основной, существеннейший выбор в пользу мира, мы все же вновь и вновь отталкиваемся от него — не для того лишь, чтобы с очищенной душою и обостренным зрением вернуться, но потому что не отталкиваться не можем. Противоположное миру есть некий полюс, присутствующий в нас постоянно. Мы раскачиваемся между полюсами, между выходом в мир и уходом от него, между полнотой бытия и пустотою небытия, между вдохом и выдохом. Эти два движения, по идее, не противоречат, но усиливают друг друга. В реальности, конечно, они все-таки вновь и вновь вступают друг с другом в борьбу, затем опять приходят к согласию... «Мой дорогой Марк...» Того Марка, с которым я больше всего хотел бы поговорить обо всем этом, уже нет на земле. Вот эта фраза сама собой у меня написалась. Читателю она будет непонятна, но все-таки оставляю ее — читатель меня, надеюсь, простит, а он бы, наверное, улыбнулся.

19.

А не посмотреть ли пристальнее, как «работает» эта проза, как она, вообще, «устроена». «Мой дед Маруллин верил в светила. Этот высокий старик, пожелтевший и высохший от прожитых лет, питал ко мне такую же привязанность без ласки, без всяких внешних проявлений, даже почти без слов, с какой он относился к животным на своей ферме, к своей земле, к своей коллекции упавших с неба камней. … В летние ночи он брал меня с собой на вершину выжженного холма наблюдать звезды. Я засыпал прямо на земле [здесь я не знаю, как перевести точнее; буквально сказано: dans un sillon, в какой-нибудь борозде; имеется в виду, может быть, какое-то вообще углубление, какая-то «складка» этого «сухого холма», colline aride], устав считать метеоры. Он же продолжал сидеть, подняв к небу голову, еле заметно поворачиваясь вслед за светилами. … Он составил мой гороскоп. Однажды ночью он пришел ко мне, потряс меня, чтобы разбудить, и возвестил мне владычество над миром — с тем же ворчливым немногословием, с каким он предсказал бы крестьянам хороший урожай. Потом, охваченный сомнениями, направился к очагу, где в холодные часы тлел хворост [все это отсебятина переводчика, оставляю ее как пример несносной переводческой небрежности — никакого очага там нет, действие вообще происходит не в закрытом помещении, но, очевидно, все на том же холме, и petit feu здесь костер, маленький, медленно тлеющий, и тлеет в нем не просто хворост, но sarments, виноградные лозы, они же, когда тлеют, пахнут остро и горько, запах южной ночи пробивается здесь сквозь слова…], поднес к моей руке головешку и прочитал на пухлой [épaisse — толстой, плотной] ладони одиннадцатилетнего ребенка не знаю уж какое подтверждение линий, начертанных в небесах. Мир представал перед ним как единое целое; рука подтверждала решение светил. Эта весть потрясла меня меньше, чем можно было предположить: ребенок обычно готов ко всему. Но думаю, что безразличие к настоящему и будущему, свойственное преклонному возрасту, заставило его вскоре забыть о своем пророчестве». Это, помимо всего прочего, как бы кинематографическое письмо: камера нераздельного авторского внимания передвигается, поворачивается — как Маруллин вслед за звездами — всякий раз, на краткое, но полновесное, в самом

себе, внутри себя длящееся мгновение останавливаясь на том или ином предмете, детали, жесте, герое. Важно, что холм не просто холм, но выжженный, сухой и неровный — детство Адриана проходит в Испании, каковая, сожженная солнцем, и оживает в этом одном эпитете, aride. А как ясно виден этот профиль старика с поднятой головой на фоне звездного неба; он сам поворачивается, как звезда, участвуя в этом мировом вращенье, круженье. И не просто возвещает он мальчику мировое господство, но — с ворчливым немногословием, laconisme grondeur, и он весь, конечно, в этом лаконизме, в этой ворчливости. И не просто он будит ребенка, как позволил себе написать торопящийся переводчик, но трясет его, чтобы разбудить, — как ясно, опять-таки, видим мы этот жест, и как он весь, снова, сказывается в этом жесте, этот высокий и пожелтевший старик с его суровой астральной верой и привязанностью без ласки. И ладонь, конечно, толстая, плотная — весь ребенок в этой ладони... Так в отрывке, который я цитировал выше, на пиру Хосрова и перед самосожжением брамина, брамин этот появлялся в окружении женщин и мальчиков с длинными ресницами, pages aux longs cils. Другой писатель забыл бы про эти ресницы, не увидел бы их, брамину же до них и дела нет, разумеется, он-то презирает свое окружение. А в них ведь вся эта нежность, томность восточной ночи, и конечно Адриан с его известными миру склонностями, Адриан, еще не встретивший своего Антиноя, их видит, о них думает, конечно, они волнуют его, и пускай это волнение всего лишь попутное, мгновенное, речь-то идет о совсем других делах, о браминских, камера все-таки медлит, все-таки, на два коротких слова, задерживается на них. За всем этим стоит, конечно, та техника визионерства, о которой шла речь выше, та способность к нераздельному вниманию, к сосредоточению внимания — на любом, пускай совсем ненадолго появляющемся персонаже, жесте, зрительном образе, — которую она развивала и культивировала в себе. «Техникой» дело, конечно, не исчерпывается — или, если угодно и если не бояться патетики, речь идет о «технике волшебства».

20.

С начала пятидесятых годов Маргерит и Грейс почти каждый год на несколько месяцев уезжают в Европу, но все же

всякий раз возвращаются к себе, на «свой» остров. «Тот, кто хочет писать книги, должен уметь ждать» — любила говорить Юрсенар. Ее книги вообще вызревают долго. Следующий большой роман, *L'Oeuvre au Noir* (писать «Философский камень» все же не хочется..., это, если угодно, перевод «по линии наименьшего сопротивления», что-то «вообще алхимическое», ну и дело с концом...) тоже был задуман ею еще в молодости, вплотную думать о нем она начинает после завершения «Адриана», к писанию же приступает лишь через десять лет, в 1962 году. По сравнению с «Адрианом» это мрачная книга; действие происходит в 16-м веке в родной автору Фландрии; в центре его стоит врач, алхимик, ученый и философ Зенон, опередивший свое время и потому этим временем уничтожаемый. И «Воспоминания Адриана», и *L'Oeuvre au Noir* — главные произведения Юрсенар — никакие не исторические романы, конечно; и там, и здесь речь идет о типическом и всеобщем, о том, что поднимается над конкретным временем, над теми историческими декорациями, в которых разыгрывается драма. А вместе с тем, точность исторических деталей, и главное — способность проникновения в прошлое, вчувствования в прошлое, таковы, что ощущения декораций как раз не возникает, герои, следовательно, оставаясь людьми своей эпохи, преодолевают, если преодолевают, свою ограниченность этой эпохой так, как это было их эпохе свойственно, на тех путях, которые были именно этой эпохе открыты, доступны. Поскольку же все-таки преодолевают ее, поднимаются над своим временем, то — отчасти так же, конечно, как мы преодолеваем нашу эпоху на наших, нам доступных путях. Исходя из других предпосылок, приходят они если не к общему с нами, то близкому, понятному нам выводу, выбору. Тонкие линии сходятся в чистом небе. Отсюда — восхитительное, освобождающее чувство постижения времени — и воспарения над ним, которое сообщают читателю ее тексты.

21.

Мне всегда доставляло удовольствие сличать даты, соотносить события одной жизни с событиями другой. Когда я родился, например, в марте 1960 года, Маргерит и Грейс были в Португалии; почему это так волнует меня? Какая раз-

ница, в конце концов, где они были? Но мне это важно. Эта соотнесенность во времени создает некую связь между нами… В тот день, когда я появился на свет, в московском роддоме номер такой-то — номера не знаю, и спросить уже не у кого, знаю лишь, что на соседней койке с той, где лежала моя мама, приходя в себя после родов, лежала, стонала жена милиционера, стоявшего на дежурстве где-то рядом с роддомом, каковой милиционер со своего дежурства то и дело сбегал, всякий раз принося своей жене горячие пирожки с мясом, купленные им на соседнем углу, каким-то образом проникая в палату, внося в нее еще почти зимний, московский, мартовский холод — а в Португалии светило, наверное, солнце — разворачивая эти дымящиеся, на всю палату благоухавшие пирожки, которые тогда, в шестидесятом году, еще можно было есть, которым еще только суждено было, по мере моего взросления, превращаться и окончательно превратиться из пирожков с мясом в пирожки с откровенной котятиной…; в тот день, следовательно, когда я, как писал начитавшийся в юности Шопенгауэра Томас Манн после рождения своей старшей дочери Эрики, «нашел путь в мир времени, пространства и причинности» (а Шопенгауэра я в юности тоже читал немало, а о Томасе Манне у Юрсенар есть довольно замечательное эссе…), в этот день, короче, они гуляли, быть может, по Лиссабону или, может быть, как раз обедали в Порто в обществе португальского поэта Эуженио де Андраде, оставившего об их встрече воспоминания, приводимые Жозиан Савиньо в ее, уже упоминавшейся, на сегодняшний день как бы «официальной», биографии Юрсенар; обед, рассказывает Андраде, тоже был очень официальный, присутствовали «отцы города» и всякие важные лица. Грейс сидела напротив поэта, а Маргерит на другом конце стола. Вдруг Юрсенар нарушила этикет, обратившись к своему соседу: «Простите меня, мсье, но я поменяюсь местами с моей подругой, я хочу поговорить с господином Андраде». Каковой, в воспоминаниях своих, отмечает ее, Юрсенар, «необыкновенное присутствие», présence extraordinaire. Как бы это перевести точнее? Это можно перевести описательно. Она была *здесь*, за этим, к примеру, столом, всеми помыслами, всеми чувствами и всем своим существом, не отвлекаясь на посторонние мысли, или мечты, не думая, как почти всегда думает большинство из нас, о чем-то *другом*. Ее способность к сосредоточению, к продолжительному, упорно

возобновляемому вниманию, не только за письменным столом, вообще была, по всем свидетельствам, удивительна. «Герой — это тот, кто непоколебимо сосредоточен». The hero is he who is immovably centered. Эти слова Эмерсона Рильке поставил эпиграфом к своей книге о Родене. Конечно, она их знала. Быть *здесь и сейчас* учит нас буддизм вообще и дзен-буддизм в особенности… Для *присутствия* нужны, кстати и помимо всего прочего, физические силы. По-видимому, они у нее были. Они втроем, рассказывает Андраде, вышли из ресторана и затем еще до двух часов ночи продолжали беседу в баре той гостиницы, где путешествующие дамы остановились. На следующий день в девять утра Андраде был снова у них, день прошел в прогулках по Порто. Милиционер между тем стоял на своем посту, обвеваемый московской поземкой, «существо, которое я зову собою» ревело, небось, от ужаса, впервые оказавшись в мире времени, пространства, причинности, в роддоме номер такой-то, в истории, в координатах еще неведомого ему, со всех сторон уже подступающего к нему бытия.

22.

Второй «большой роман» окончательно упрочил ее славу; не было, кажется, французской литературной премии, которой бы она не получила. Между тем, уже в конце пятидесятых годов тени снова начинают сгущаться — у Грейс Фрик обнаруживают рак. Грейс боролась с болезнью с поражавшим близких мужеством, перенесла несколько операций, почти до самого конца не теряла надежды. Тем не менее, с начала семидесятых путешествовать она уже не могла; для Юрсенар начинаются долгие годы «неподвижности». Мысль о том, чтобы отправиться в Европу одной, ей, кажется, даже не приходила в голову. Все писатели, говорят, эгоисты. Это истина требует уточнений… Она работает, разумеется, пишет первые два тома своей семейной хроники, где то же проникновение во время — и воспарение над временем, вчувствование в прошлое — и как бы раскрытие его в вечность, сообщают ничем, по видимости, не примечательным персонажам значительность, какой они сами, наверное, не чувствовали за собой. Третий том так и остался незавершенным — после смерти Грейс в декабре 1979 года начинается последний, удивительнейший этап ее жизни.

23.

А почему не признаться, что я никогда не мог полюбить этот второй «большой роман», *L'Oeuvre au Noir*, так же сильно, как первый, притом, что это книга замечательная, пожалуй даже, если не бояться оценочных эпитетов, великая, при том, что в ней есть, конечно, места, и меня тоже волнующие, восхищающие или трогающие, при том, наконец, что Зенон обладает не меньшей реальностью, не меньшим *присутствием*, чем Адриан. «Я люблю Зенона как брата», — писала она впоследствии в «Благочестивых воспоминаниях». В не публиковавшихся при ее жизни, но подготовленных ею самой примечаниях к роману читаем: «Повторения (мантры). Когда я писала вторую и третью части этой книги, я часто мысленно повторяла: «Зенон, Зенон, Зенон, Зенон, Зенон, Зенон…» Двадцать раз, сто раз и больше. И чувствовала, что по мере повторения этого имени действительность чуть больше уплотнялась. Меня не удивляют мистические обряды, когда верующие призывают Бога, тысячи раз повторяя Его имя…» Вряд ли стоит упоминания, что это все те же, или похожие, медитативные методы, о которых уже шла у нас речь. В примечаниях, в различных интервью, она вновь и вновь сравнивает Адриана с Зеноном — чувствуется, что эти два ее важнейших создания суть в то же время два важнейших персонажа ее собственной жизни. В каком-то смысле Зенон ей ближе. Адриан все-таки император, властелин вселенной, повелитель мира. Зенон врач, Зенон склоняется над постелью больного, берет его за руку. «Сколько раз, бывало, ночью, когда мне не спалось, у меня возникало ощущение, что я протягиваю руку Зенону… Мне хорошо знакома эта смуглая рука, очень сильная, длинная кисть с сухими, похожими на шпатели пальцами, с довольно крупными и бледными, коротко остриженными ногтями. Костлявое запястье, впалая ладонь исчерчена множеством линий. Я ощущаю пожатие этой руки, знаю в точности, насколько она горяча. (Я никогда не пожимала руки Адриана)»… И все-таки, сколько раз я ни перечитывал эту книгу, я всякий раз вынужден был допытываться у себя самого, в чем причина моей холодности. «И сердце мое не согрелось любовью», как писал Томас Манн, кого-то цитируя, не знаю, увы, кого… Я сказал выше, что главные книги Юрсенар не подпадают под дурное понятие «исторический роман», и слов

своих не беру обратно. Но все же *L'Oeuvre au Noir* неким образом *ближе* к историческому роману, чем «Адриан», просто потому что ближе вообще к роману, к роману в традиционном, если угодно — конвенциональном, смысле слова. Что сказать, например, о таком начале главы (7-й главы 1-й части): «Симон Адриансен старел»? Как-то оно «пахнет литературой»... За этим началом следует глава, рассказывающая об известной «коммуне» анабаптистов в Мюнстере, прямого отношения к действию романа, вообще говоря, не имеющей. А начало всей книги? «Делая по пути частые привалы, Анри-Максимилиан Лигр шел в Париж. О распрях между королем и императором он не имел ни малейшего представления. Знал только, что мирный договор и т.д.». И здесь, конечно, «запах литературы» слышится куда как отчетливо. Дело, помимо всего прочего, а может быть и в первую очередь, в «лицах», в «третьем лице» или «первом». Лучший, на мой взгляд, роман «ранней» Юрсенар — «Выстрел из милосердия» — и лучший, не по моему лишь мнению, роман «поздней» — «Воспоминания Адриана» — написаны от первого лица; разумеется, не случайно. При всей условности такой прозы — *как бы* воспоминания, *как бы* дорожный рассказ, в каких-то других случаях *как бы* дневник, *как бы* письма — она кажется все же менее конвенциональной, следовательно, и не столь исчерпанной, как «обычное» повествование в третьем лице. Это условность намеренная и откровенная; ясно, что никаких таких «дорожных рассказов» не бывает; всем известно, что никаких мемуаров император Адриан после себя не оставил, и так далее, и так далее. Но странное дело, эта откровенная условность выглядит менее условной, чем условность прикровенная, условность спрятанная, чем та, скажем так, «игра в не-игру», которую затеял после-романтический, «настоящий» девятнадцатый век. Мы не играем (говорит девятнадцатый век), все так и было, все смешалось в доме Облонских. Двадцатый век эту веру в «условную безусловность», эту возможность «игры в не-игру» утратил; выяснилось, что чистая литературная игра («письмо Татьяны предо мною», «я схватил бумаги и поскорее унес их, боясь, чтоб штабс-капитан не раскаялся») для литературы естественнее, соприроднее ей, чем сюртучная серьезность девятнадцатого столетия. Потому-то не играющая сама с собой и со своими формами проза, «настоящие романы» в третьем лице и с диалогами, оказываются в двадцатом веке в

опасной близости к беллетристике, к литературе для восставших масс, только беллетристику, конечно, и потребляющих; близость, опасная, как видим, даже для сочинений столь, по массовым меркам, «сложных» и «серьезных», каким, конечно, является *L'Oeuvre au Noir.*

24.

Вообще, в возможностях прозы она, кажется, еще не сомневалась — как мы сомневаемся в них теперь. «Эпоха романа» еще не закончилась для нее. «Роман пожирает сегодня все литературные формы» — пишет она в уже много раз упоминавшихся комментариях к «Адриану». «По сути дела, у нас нет другого пути. В семнадцатом веке это исследование судьбы человека, который звался Адрианом, было бы трагедией; в эпоху Возрождения оно было бы трактатом (un essai)». Есть что-то утешительное в этой фразе. В самом деле, конец «романного времени», с тех пор, как кажется, наступивший, еще не означает конец литературы. То, что было эссе в 16-м веке, драмой в 17-м и романом в 20-м веке, в 21-м, похоже, становится снова — эссе. Или становится какой-то другой, нероманной, не-фикциональной, или только отчасти фикциональной прозой, необходимость в каковой ощущается, если я смею судить, все настоятельнее, в разных частях света и в разных литературах. Примером таковой может, как мне кажется, служить В.Г. Зебальд, пожалуй — самый значительный и неожиданный писатель последнего, впрочем — уже утекающего, уже отдаляющегося от нас, времени. Думала она обо всем этом или нет, сознавала или не сознавала, ее собственные книги, не все, но некоторые, прежде всего — три из них, три тома «Лабиринта мира» — «Благочестивые воспоминания», «Северные архивы» и «Что, вечность?» — явно двигались именно к такой «новой прозе», где факты переплетаются с вымыслом, или домыслом, документы дополняются догадками, перспектива смещается, личная история, истории семьи, рода, предков автора сливается с историей как таковой, и даже с предысторией, до-историей, с «природной», «вечной» данностью пейзажа, ландшафта, куска земли, моря и дюн.

25.

В небольшом эссе, посвященном памяти Жака Мазюи (Jacques Masui), автора и издателя, писавшего в основном о Востоке, об Индии и Японии, дзен-буддизме и Бхагават-Гите, эссе, вошедшем в сборник ее статей, озаглавленном, на мой вкус — чуть-чуть вычурно, «Время, этот великий скульптор», Юрсенар рассказывает, среди прочего, об их совместном неудачном посещении некоего дзен-буддиста, бывшего солдата американской оккупационной армии в Японии, по возвращении на родину поселившегося на ферме, в глухой местности, где, как она пишет, он занялся преподаванием восточной мудрости и науки земледелия молодежи штата Мэн. Мудрец не принял их, невзирая на предварительную договоренность. Издалека они видели, как он работает в поле. С горя устроили пикник в тени заброшенной риги. Возможно, этот отказ принять их был чем-то вроде предварительного испытания в типично дзенском духе; так, учителя былых времен оставляли неофитов несколько дней сидеть в снегу у порога, прежде чем допустить их в свою горную хижину. Соображение это радости им, очевидно, не доставило; все-таки, пишет Юрсенар, Жак Мазюи неофитом уже не был и с фермером-дзен-буддистом встречался некогда и в Токио, и в Париже. Не бывает мудрости без учтивости (courtoisie) и святости без человеческого тепла… Все это я потому еще пересказываю, что, кажется, знаю, кто был сей невежливый дзен-буддист. Это о нем же, хочется верить мне, рассказывается в двух, по крайней мере, книгах голландца Янвиллема ван де Ветеринга, которого я довольно много читал в дзен-буддистскую пору моей жизни. Сам ван де Ветеринг, совсем недавно, в 2008 году, скончавшийся, увы, от рака, был замечательный, судя по всему, человек; уже биография его — авантюра. Он был — кто? Он был коммерсант, скульптор, путешественник, полицейский, автор детективных романов и автор нескольких книг о дзен-буддизме. Из которых самая знаменитая — «Пустое зеркало», где он описывает свое пребывание в дзен-буддистском монастыре в Киото в 50-х годах, куда отправился взыскующим истины юношей, настоящим искателем Грааля из средневекового авантюрно-мистического романа. В монастыре познакомился он с другим, куда более чем он сам, преуспевшим учеником своего «мастера», амери-

канцем, бывшим солдатом, которого он, Ветеринг, почему-то скрывая его настоящее имя, в своей книге называет «Питер». Этот «Питер» грубоват в обращении, решителен, предан своему поиску и подвигу до полного безразличия к себе и другим. После смерти японского учителя «Питер» возвратился в Америку, основав там, в глухих местах недалеко от канадской границы, дзен-буддистскую коммуну и в то же время занимаясь сельским хозяйством на доставшейся ему по наследству ферме. В следующей «дзенской» книге Ветеринга, «Взгляд в Ничто», описывается посещение автором этой созданной «Питером» коммуны, совсем непохожей, разумеется, на монастырь в Киото; именно там, однако, переживает автор что-то вроде «просветления», каковое, впрочем, не помешало ему пойти впоследствии совсем другим путем, путем писания детективов, принесших ему немалую известность среди любителей сего славного жанра... Не знаю, конечно, наверняка, тот же это человек или нет, но хотелось бы, еще раз, верить, что тот же. «Двух совместившихся миров мне полюбился отпечаток...» Миры очень разные, очень далекие друг от друга. Все-таки они «совмещаются», все-таки, «в лабиринте мира», взаимодействуют.

26.

А вот человек совсем другого склада и типа, кажущийся не менее, а то и более, мудрым — Натанаэль, герой поздней, восходящей, впрочем, как почти все ее тексты, к совсем ранним, юношеским замыслам, повести «Темный человек», *Un homme obscur*, «темный» скорее не в смысле — «непросвещенный», хотя этот Натанаэль, в самом деле, человек отнюдь не «ученый», но прежде всего в смысле — «неведомый», неизвестный миру и сильным мира сего, ничем, по внешней видимости, не примечательный, «простой» человек, просто человек, наконец. Этот простой человек, просто человек у Юрсенар мудр прежде всего потому, что он — добр. Он лишен иллюзий, потому что лишен самомнения. Удивленным, ясным, не заслоненным его маленьким, эгоистическим «я» взглядом смотрит он на мир — и на свою собственную, короткую жизнь, исполненную случайностей, утекающую, как вода — а первоначальное заглавие и было «Как текучая вода», впоследствии она сделала его названием небольшого сборника, в который включила еще две

новеллы. Действие происходит в 17 веке, в эпоху Рембрандта, и некий «рембрандтовский» колорит лежит, в самом деле, на этой жизни, этом герое. Есть очень большая печаль во всем этом, ощущение текучей бренности мира, иллюзорности жизни, неотвратимости всегда близкой смерти, необратимости уходящего времени, как есть она, разумеется, и в буддизме, и в японском романе, к примеру, в том же «Гэндзи-моногатари», которое Юрсенар так ценила, или у того же Басё, которому посвятила она одно из самых поздних своих эссе. А вместе с тем, этот Натанаэль — своего рода вариация на очень русскую тему «мудрого человека из народа», тему Платона Каратаева, если угодно, вариация, лишенная, по счастью, всякого народопоклонства, вообще более сдержанная, потому и более правдоподобная. Натанаэль — не святой, и уж совсем не выражение какой-то авторской программы, какой-то, пробивающейся сквозь романный текст идеологии. А с другой стороны — «святость», пусть в ничтожной мере, присуща всем людям. Бывает присуща, может быть присуща. В одном интервью она цитирует Леона Блуа («одна из прекраснейших фраз во всей французской литературе», а вот как перевести ее?): Il n'y a qu'un malheur, c'est de ne pas être des saints. Переведем так: «Есть только одно несчастье — то, что мы не святые». Или, может быть, так: «С человеком может случиться только одно несчастье — то, что он не станет святым». Или так, может быть: «Отсутствие святости — вот единственное несчастье человека». В какой-то мере, говорит она, от нас самих зависит быть более святыми, plus saints, то есть быть лучше, чем мы есть, точно так же, как до известной степени от нас самих зависит быть более умными и более красивыми, чем мы есть. И вы что же, спрашивает удивленный интервьюер, считаете, что достигли этой формы святости? Хотела бы, отвечает она, поскольку считаю самосовершенствование основной целью жизни. Но мое внимание ослабевает, своеволие и лень берут верх, или глупость, наконец, берет верх, от которой ведь никто не свободен. Я не всегда такая, какой бы должна была быть. Я делаю, что могу, а часто надо бы делать больше того, что можешь.

27.

«Французская Академия» была создана в 1635 году кардиналом Ришелье. Сорок академиков, получающих официальный титул «бессмертные», должны, по статуту, наблюдать за чистотой и правильностью французского языка. Учреждение почтеннейшее — какое еще учреждение в Европе существует с 17 века? — и, конечно, вполне склеротическое. На заседания члены Академии должны являться в мундирах наполеоновской эпохи и при шпагах. Женщин до Юрсенар в Академию не избирали — но времена, как известно, меняются; по-видимому, избрание женщины назрело; разговоры об этом начались уже давно. Тем не менее, выбор, павший на Юрсенар, произвел фурор; на торжественную церемонию приема она явилась в костюме, специально созданном для этой цели Ив Сен-Лораном; ее фотографии в этом наряде облетели все газеты свободного мира. Сама она относилась к почестям вполне иронически, хоть они и льстили, конечно, ее авторскому тщеславию. Человек, как известно, соткан из противоречий. Другим противоречием была готовность этой аристократической отшельницы подписывать бесчисленные письма в защиту животных, делать пожертвования всевозможным организациям по охране природы.

28.

Грейс не дожила до этого величайшего ее триумфа. За год до ее смерти на «их» острове впервые появился тридцатилетний фотограф и тележурналист Джерри Вилсон, внешне похожий на Андре Френьо, человек с теми же гомоэротическими склонностями. Жизни свойственно вычерчивать причудливые узоры. Грейс как бы завещала ему Юрсенар — или его Юрсенар в качестве спутника ее последних лет. Он сопровождает ее во всех путешествиях 80-х годов — путешествиях, оставляющих впечатление странной, лихорадочной попытки наверстать упущенное — или, наоборот, успеть, до смерти, объехать весь мир. Они посещают Египет, Японию, Таиланд, Индию, Кению, снова Индию, не говоря уж о европейских странах. Между тем, ей уже за восемьдесят, силы ее идут на убыль. Тем не менее, она начинает учить японский. Япония и буддизм оказываются, в конце жизни, в самом центре ее интересов. «Советую Вам не

думать о возрасте» — писала в одном письме сама Юрсенар. «Для меня возраст никогда не был критерием. Мой возраст меняется (и всегда менялся) в зависимости от обстоятельств. В минуты усталости мне тысяча лет, когда я сижу за рабочим столом мне сорок, а когда играю в саду с собакой — четыре». Отношения с Джерри складываются не всегда гармонично — молодой человек, на фотографиях выглядящий как-то блекло, как-то «никак», ревнует ее к ее славе, начинает пить, беззастенчиво пользуется ее деньгами, устраивает скандалы. Кажется, он несколько раз ударил ее… Все это уже готово превратиться в гротеск, не лишенный, впрочем, патетики. История, однако, заканчивается довольно быстро — в 1986 году Джерри умирает в Париже от тогда еще совсем страшного, никаким лекарствам не уступающего СПИДа. И его тоже, значит, ей было суждено пережить. Она была, конечно, из тех, кто последним уходит с корабля.

29.

Через много лет после того, как начал читать ее, оказываешься в Тиволи, на вилле Адриана — и, блуждая среди развалин, пытаешься не его лишь образ вызвать перед собою, не только представить себе его самого, великого императора, здесь жившего, здесь умиравшего, но пытаешься, конечно, и ее, Юрсенар, представить себе, ее образ вызвать из небытия. Она впервые оказалась здесь в 1924 году, вместе с отцом; тогда-то, судя по всему, пришла ей первая мысль об «Адриане»; она много раз возвращалась сюда после войны, вместе с Грейс. «Прекрасное место, осквернённое ныне бестактной реставрацией — читаем мы в «Северных архивах» — или смутными садовыми статуями, найденными там и сям и произвольно расставленными под сенью подновленных портиков, не говоря уж о буфете и парковке в двух шагах от большой стены, которую рисовал Пиранези. Мы сожалеем о старой вилле графа Феде [графам Феде вилла принадлежала в 18 веке, они и придали ей ее нынешний облик], такой, какой я еще застала ее в юности, с ее длинной аллеей, обсаженной преторианской гвардией кипарисов, шаг за шагом ведущей вас к безмолвному обиталищу теней, где в апреле кричала кукушка, в августе трещали цикады, и где во время моего последнего посещения

слышны были в основном транзисторы». Транзисторов я, слава Богу, не слышал, был март, туристов было немного. Но, конечно, она права: в массовом мире все оказывается отчасти подделкой, даже прошлое. Все-таки оно есть, все-таки мы его чувствуем. «Старая вилла графа Феде» тоже ведь не Адрианом была создана, и эти незабываемые масличные деревья, с их ветвистыми, в дырках, стволами, насажены были все в том же восемнадцатом веке. Она любила, конечно, деревья. И пускай эти статуи расставлены произвольно, все-таки они отражаются в прямоугольном пруду, и мягкие очертания холмов видны за ними, и внезапный, очень большой, из очень далекого далека идущий покой нас охватывает, и мы садимся на скамейку, такую старую, такую косую, что она сама могла сидеть на ней, и во время последнего посещения виллы, и даже, кажется, во время первого, и применяя к ней ее же «методы безумия», задерживая и считая дыханье, отбрасывая посторонние мысли, позволяя им пройти и погаснуть, сосредотачиваясь на одном, на одной, я все-таки, на мгновение, на долю секунды, так остро почувствовал ее живое присутствие здесь, посреди этих развалин, статуй, этих колонн и портиков, этих масличных деревьев с дырками, немого упорства их ветвистых стволов, что, показалось мне... но мгновение уже закончилось, уже пролетело.

30.

Телевидение полюбило снимать ее в последние годы жизни. Вот она в Англии, на фоне построенной Адрианом защитной стены, вот она, всего чаще, на «своем» острове, в кабинете, среди книг и снимков с античных бюстов, или просто на кухне, режущая овощи. Что больше всего поражает в этих кадрах? Она очень «живая», даже иногда «оживленная», очень свободная, очень искренняя... это все слова приблизительные, а впрочем, все такие слова всегда приблизительны. В ней есть некая «человеческая приятность», вот что. Это человек не просто значительный, умнейший, ученейший и так далее, и так далее, но в ней есть некая приятность, некое очарование, очень французское, но и в то же время очень *ее*, очень личное. «Не бывает мудрости без учтивости и святости без человеческого тепла...» Вот эта учтивость, эта courtoisie чувствуется

во всем, что она говорит, в том, как она говорит. А что, собственно, здесь удивительного? В конце концов, она ведь была французская аристократка старой школы, конечно же сохранившая полученное ею воспитание во всех пертурбациях двадцатого века. И сохранившая, и наложившая на него свой личный отпечаток, придавшая ему свое особенное звучание, свою тональность. В 1979 году большой фильм с ней и о ней снял Бернар Пиво (Bernard Pivot), знаменитый тележурналист, создатель не менее знаменитой во франкоязычном мире программы Apostrophes. Видно, что они симпатизируют друг другу. Есть некая игра обольщения в этих кадрах. Кто кого обольщает здесь, собственно? Умный и талантливый журналист должен, конечно, немного обольстить своего визави, вызвать его на откровенность, завоевать его доверие. Но чувствуется, что и он подпал под ее чары. «Настоящий обольститель — это не Алкивиад, это Сократ» — говорит она где-то. Ей семьдесят шесть лет во время этого интервью. Она великолепна. Возраст, в самом деле, никакого значения не имеет.

31.

«Воспоминания Адриана» заканчиваются теперь уже хрестоматийной для французской культуры фразой: «Попробуем войти в смерть с открытыми глазами». Никто не знает, конечно, удалось это ей самой или нет. Инсульт, от которого она уже не оправилась, случился с ней 8 ноября 1987, скончалась она 17 декабря. Полтора месяца провела, значит, в преддверии смерти, в прихожей небытия... Читая ее, невозможно отделаться от впечатления, что ей удалось «с открытыми глазами» прожить свою жизнь. Более или менее открытыми, разумеется; сквозь тусклое стекло, в земных пределах, смотрят все; скорее все-таки более, чем менее; и все дело, конечно, в этом «более», в этих градациях ясности, в этом стремлении к ней.

Борис Дубин

Другая история[1]

Поверить в то, что я увидел, было невозможно.
Петер Эстерхази.
Предисловие к «Исправленному изданию»

Мне подменили жизнь...
Анна Ахматова. «Северные элегии» [1945]

Автобиографические записки Петера Эстерхази «Исправленное издание» переведены на русский язык и приходят к российскому читателю в характерный момент. Поползновениями государства у нас в стране сегодня как будто бы снова устанавливается единая точка зрения на прошлое (говоря словами одного из казенных историков, «точка зрения национального консенсуса», не допускающая ни малейших сомнений, критики и фальсификаций), когда это прошлое объявляется неприкосновенным для моральной оценки со стороны каких бы то ни было иных народов от Балтии до Кавказа, не говоря уж о «дальнем» зарубежье, и когда государственно-озабоченные лица призывают не омрачать молодежь тягостными воспоминаниями, которые-де мешают решать «важнейшую задачу гражданско-патриотического воспитания первого российского поколения»[2]. Так что европейская книга XXI века попадает,

[1] В основе заметок — тезисы выступления на презентации книг Петера Эстерхази «Harmonia caelestis» и «Исправленное издание», организованной Издательским домом «Новое литературное обозрение» и Посольством Венгерской республики в Венгерском культурном центре в Москве (11 ноября 2008 г.).

[2] Из выступления заместителя декана по науке факультета прикладной политологии ГУ ВШЭ Леонида Полякова на российско-немецком коллоквиуме 12-13 июля 2007 г., см. в кн.: Прошлое: российский и немецкий подходы. М.: Фонд Фридриха Науманна, 2008, с. 14. Л.В. Поляков — доктор философских наук, в советские годы специалист по Чернышевскому, а затем, уже в период перестройки — по Вл. Соловьеву и Н. Бердяеву, в самое последнее время — автор официально одобренной и всесторонне поддержанной государством книги для учителя и учебника для 11 класса средней школы «Обществознание. Глобальный мир в XXI веке», один из создателей коллективного труда «Новейшая история России 1946-2007».

можно сказать, на некий отдаленный остров и во времена допросвещенческие, если не вовсе дохристианские, где поклоняются идолам земли и грезят о национальном государстве. В этом смысле, она — даже безотносительно к замыслу автора — будет противостоять тяге к добровольному и счастливому забвению собственной жизни, которой сейчас охвачена у нас в стране преобладающая часть взрослого населения. Факт прочтения и восприятия «Исправленного издания» может стать актом сопротивления этой коллективной тяге, но может, добавлю, и не стать им, а вот перевод и издание книги венгерского автора таким актом уже стали[3]. В любом случае, данный текст — тест для всех нас. Тест на способность к нелицеприятному самопониманию и ответственному действию.

Книга Эстерхази дает совершенно неожиданный поворот популярной недавно теме «альтернативной истории». Неожиданный потому, что альтернативу здесь не вообразил себе вольно фантазирующий писатель: в такую альтернативу его грубо бросила сама история, оставившая далеко позади придумки любого постмодерниста. В результате жизнь, будь то частного человека Петера Эстерхази, будь то его исторического рода, ключевого для Венгрии нескольких столетий (эта связь между домашним и историческим, венгерским и европейским, частным и общим вживе предстала в предыдущем романе писателя «Harmonia caelestis», 2000, русский перевод фрагментов — 2002, полный перевод — 2008), получила *другой* смысл. Или, еще жестче, у нее оказался другой *финал*, поскольку (и книга Эстерхази — мужественное тому свидетельство; не зря сподвижник автора, венгерский писатель Петер Надаш назвал ее «героическим жестом», а критик Петер Балашша — «поступком замечательным и почти невыносимым») думать и говорить об этих жизнях, как если бы книги и всего описанного в ней не существовало, теперь, после того, как автор нашел в себе силы написать и опубликовать «Исправленное издание», раз и навсегда невозможно[4].

---

[3] См. обсуждение книги «Исправленное издание»: Новое литературное обозрение, 2009, №96, сс. 212-254.

[4] *Другими глазами* (эффект своеобразного blow-up) перечитывается теперь и «Harmonia caelestis», скажем, такие ее, казавшиеся прежде фантастическими, пассажи: «Вообще-то, пока его не избили до полусмерти, мой отец вел себя как мужчина, сообразно тому

А это и значит, что в книгу и в жизнь, собственно говоря, вошла *история*. Она ведь, вопреки приведенным выше официально согласованным воззрениям на нее, есть, говоря самыми общими словами, осуществленная *свобода*, всегда открытая возможность *другого*. Только вот никто никому не обещал, что такая свободная возможность будет непременно «хорошей» — благосклонной к человеку, умудряющей и возвышающей его или уж, на худой конец, хотя бы приятной. В данном случае правду (историю, жизнь, будем условно считать эти слова сейчас синонимами) автор и мы, его читатели, получаем, из рук, horrible dictu, чиновников государственной безопасности. Оказывается, отец писателя, главная и поразительная фигура недавно прочитанной нами книги Петера Эстерхази, фундаментального романа-хроники «Harmonia caelestis», блестящий представитель древнего рода, любимец бесчисленных близких, друзей, знакомцев и, как можно понять, смысловой центр жизни сына, с марта 1957 года на протяжении многих лет был постоянным информатором венгерских спецслужб. Признанию этого переломного открытия, его документированию и попытке понять, вдогонку только что вышедшей «Harmonia caelestis», и посвящено «Исправленное издание» (2002).

О фактах, засвидетельствованных автором в романе, читатель узнает из самой книги, — спросим себя об их смысле. Ограничусь сейчас лишь одним из многих смысловых итогов прочитанного, он, как и вся книга, парадоксален. Книга, строка за строкой, документирует процесс последовательного уничтожения самого близкого и знакомого, можно сказать — интимного в окружающей героев частной жизни. На каждую открытую нами страницу и любую описанную на ней мелочь

эталону, которым всегда руководствовался. Но когда побои достигли определенного градуса (вырывание ногтей, например), он не на шутку перепугался и подлым, трусливым образом взмолил о пощаде. Его счастье, что он ничего ни о чем не знал. Он повторял это до рассвета. О, родное отечество! Оказывается не так просто здесь стать предателем» (М.: НЛО, 2008, с. 56). Отмечу попутно важнейший факт, что «Исправленное издание» «возвращает» уже прочитанной нами «Harmonia caelestis» *динамическую структуру*, изменяя и даже разрушая сложившиеся, было, у читателей стереотипы восприятия. В этой осцилляции между прежним и новым образом текста его понимание переживается как постоянно становящееся, не застывшее, не *готовое* (в тыняновском смысле слова).

— кто это видит? кто, кому и зачем сообщает? что и для кого это теперь значит? — как будто ложится подозрительный взгляд наблюдателя-государства, от которого, кажется, не скрыться. Но скрыться от подобного надзирающего взгляда у Эстерхази невозможно именно потому, что взгляд в его романе идет не извне, а изнутри интимного мира, это взгляд человека, который составляет его, этого мира, центр. Этим «Исправленное издание» отличается от знаменитых дистопий с их всевидящим издалека оком Большого Брата и т. п. Так что уничтожение интимного происходит здесь в столь же неистощимом, детальнейшем авторском перечислении и описании *близкого*: людей, привычек, вещей, памятных дат, родовой и отечественной истории, венгерской и, особенно, будапештской географии, названий улиц, парков, вокзалов, театров, кафе, рынков города, которые для Эстерхази, человека и семейства, — буквально родные.

В подобных условиях попытку отстоять частное, защиту обычного, борьбу за интимность, у которой отнимают собственное место, время, реальность, осмысленную речь, можно рассматривать как неклассическое измерение или новое поле *политической* борьбы. Именно так формулировала свой авангардистский подход к теме семейного и женского американский кинорежиссер Сью Фридрих в знаменитой фразе: «Личное и есть политическое» («The personal is political»). Этим, в частности, был продиктован фильм-дознание С. Фридрих о детстве и юности ее матери в нацистской Германии «Связующие узы» («The Ties That Bind», 1984)[5].

Тот факт, что границ между «ними» и «нами», государством и семьей, властью и человеком — границ, спасительных для многих летописцев коммунистического эксперимента над обществом и людьми, — в книге Эстерхази *нет*, выступает, может быть, самой существенной, самой, кажется, мучительной для автора чертой устроенной таким образом жизни и, вместе с тем, самым решительным, причем прямым, не косвенным и не сторонним, этой жизни обвинением. Приговор тоталитарной реальности (или ее сравнительно более мягкому (?) варианту — венгерскому «гуляш-социализму») выносится ее собственными средствами, опять-таки не извне этой реальности, а изнутри.

[5] См.: http://archive.sensesofcinema.com/contents/directors/02/friedrich.html.

Перед нами — не отстраненная притча, сублимированная до всегда и везде, а хронометрированная и неукоснительная повседневность. Но это — именно приговор. И моральная позиция, право на нее и ее возможность — еще один парадокс — обеспечены тут именно положением *внутри* ситуации, исключающим какое бы то ни было нарциссическое превосходство[6].

Короткое отступление. Редкие отечественные историки «классического» тоталитаризма, да и то, кажется, лишь в последнее время, стали уходить от демонизации его вождей, упора на карательно-принудительный характер режима, его единоспасающую, подминающую всё и вся идеологию и начали обращать внимание на практику повседневной адаптации каждого человека, каждой семьи и всех других микрообществ к обыденным обстоятельствам. Это поворот важный и многообещающий. Стоит так посмотреть на дело, и на первый план анализа выходят тактики выживания, логика и аргументы самоуговаривания, приспособление к повседневности, формирование пространственной и временной структуры двойной жизни и двойной речи при сознании их халтурной, анекдотической поддельности[7], формы выражения и снятия возникающих здесь внутренних и межличностных противоречий, напряжений, конфликтов (деформация и разрушение языка, непомерная усталость, всегдашняя взвинченность и, вместе с тем, круглосуточное впадение в спячку, сексуальная агрессия, домашняя тирания, пьянство и проч.). Кстати сказать, более поздние и «слабые» формы авторитаризма, как мне кажется, ретроспективно бросают иной свет и на «классические» репрессивные периоды существования тоталитарных обществ-государств. Одними репрессиями и идеологическим давлением вряд ли

[6] «В вопросах моральных мои полномочия распространяются исключительно на меня одного», — резонно замечал Петер Надаш в эссе об известном восточногерманском поэте и правозащитнике Саше Андерсоне, оказавшемся сексотом «штази». Надаш и поставил в центр эссе не собственно Андерсона, а себя и свое поведение при кадаровском режиме. См.: Надаш П. Наш бедный Саша Андерсон [1992]// Он же. Тренинги свободы. Избранные эссе. М.: Три квадрата, 2004, сс. 82-121 (пер. Вяч. Середы).

[7] Ср. запись в календаре героя повести Андрея Платонова «Город Градов» (1928): «Зайти вечером постоять в красном уголке, а то сочтут отступником». — Платонов А. Избранное. М.: Московский рабочий, 1966, с. 158.

можно было построить многоуровневый, разветвленный, казавшийся нормальным, по-своему динамичным и даже похожим на современность (модерность) социальный порядок, который действовал в жизнях и умах сотен миллионов людей на протяжении нескольких десятилетий. Признать его фактом, а этот факт своим, частью собственной жизни — нужнейший шаг к осознанию произошедшего, к тому, чтобы сделать его действительно прошлым.

Но вернемся к роману Петера Эстерхази, и это последнее, что я хотел бы здесь и сейчас о нем сказать. Перед нами — книга. А значит, Эстерхази — не пассивная жертва обстоятельств, он и в них, обстоятельствах, в ней, книге, при всей невыносимости, остается писателем. Однако эта роль тоже парадоксальным образом трансформирована. Текст «Исправленного издания» построен на сращении и борьбе, перекличке и взаимоуничтожении фактически двух текстов, причем оба можно считать документальными[8]. Мы читаем поденный комментарий автора к поденным же, датированным сводкам его отца, отправленным им в бдительные органы, и на каждой странице видим, как набранные красным шрифтом отцовские записи на полуслове перехватывают, переплетают, пронизывают, разъедают авторские, и наоборот. Важно, что этот последний, авторский текст не *исключает* другой, отцовский, не *описывает* (цитирует) его как чью-то чужую речь, реплику подвластного автору персонажа, а принимает его как один из собственных голосов, вбирает в себя, взаимодействует с ним. Фирменная центон-

[8] Отвлекаюсь от важнейшей проблемы нового статуса документа после массовой фальсификации документов тоталитарными государствами XX в. и от влияния этой проблемы и практики на словесность. Одним — и ярчайшим — ответом литературы на совокупность подобных обстоятельств стал квазиисторический палеороман Данило Киша «Могила для Бориса Давидовича» (1976), где игра с (подложным) документом, претекстом, цитатой и т. п. определила поэтику книги, посвященной сталинским чисткам. См. об этом: Melic K. La fiction de l'histoire dans «Un Tombeau pour Boris Davidovitch» de Danilo Kis// http://www.fabula.org/effet/interventions/18.php; Prstojevic A. «Un certain gout de l'archive» (sur l'obsession documentaire de Danilo Kis)// http://www.fabula.org/effet/interventions/13.php. Добавлю, что Петер Эстерхази был другом и внимательным читателем Киша (за указание на это благодарю переводчика «Harmonia caelestis» и «Исправленного издания» Вячеслава Середу).

ность постмодернистского письма оказывается преображенной. У нее теперь другая, историческая мотивировка и другая, этическая задача. К тому же, кроме двух данных пластов, в книге присутствует план венгерской исторической хроники нескольких десятилетий, краткие и датированные сообщения которой приводятся автором («Арестованы…», «Осуждены…», «Вынесен смертный приговор…», «Казнены…»), плюс сквозные отсылки к теме и образам предательства в мировой истории, психологии, литературе, искусстве и т. д., библиография их источников прилагается.

Можно сказать по-другому: такое письмо, а, значит, и литература в целом, выходят на иной уровень, открывают для себя новые возможности, в том числе — новую антропологическую оптику и опыт. Слово, в том числе — слово авторское, получает парадоксальное и предельное оправдание, когда литература, сама возможность речи обосновываются несамодостаточностью (авторского) «я» и признанием слабости отдельного, «только моего» слова, а, может быть, и беспомощности слова как такового. Таково, опять-таки, новое выражение свободы в античеловеческих обстоятельствах, свидетельством которых выступает книга Эстерхази: сознавая ограниченность и хрупкость, негарантированность и непобедоносность слова, каждый волен взять или не взять на себя ответственность его все-таки произнести. А это означает всегдашнюю возможность выбора *другой* позиции. И книга Эстерхази показывает: выбор (всегда) возможен, больше того, он не остается только возможностью, а на самом деле (всегда) сделан. Вот последняя, кинжальная фраза романа: «Жизнь моего отца есть прямое (и страшное) доказательство, что человек — существо свободное».

Леонид Люкс

Владимир Печерин (1807—1885) и русская ностальгия по Западу

В 1932 году в Москве была издана автобиография человека, жизненный путь которого многим казался странным и необычным. Книга вышла в свет почти полстолетия спустя после смерти автора, и была озаглавлена — по названию одной из его заметок — с глубоким трагическим смыслом: «Замогильные записки». Публикацию этих записок, возникших в 60—70-х годах XIX века, не разрешила тогдашняя русская цензура. Такому запрету можно только подивиться, если принять во внимание, что происходило это при либеральном правлении Александра II, когда цензура была предельно мягкой. Многие радикальные критики существующей системы в то время могли легально публиковать свои сочинения в России. А публикацию биографии Печерина почему-то не допускали. И тем самым скрывали от русского читателя сложный и крайне нетипичный жизненный путь этого человека.

Однако и в России, и на Западе постоянно находились авторы, которых привлекал образ Печерина, и они пытались понять его судьбу. Так, например, еще до Октябрьской революции, в 1908 году, биографию Печерина написал историк культуры Михаил Гершензон. В послевоенное время судьбой Печерина занимались, наряду с другими специалистами, умерший в 1972 году русский публицист Виктор Франк (сын известного философа Семена Франка) и немецкий историк Петер Шайберт[1].

В судьбе Печерина завораживает то, что в ней в концентрированной форме обнаруживается сложное, амбива-

[1] Михаил Гершензон, В.С. Печерин // Гершензон, История Молодой России, М.1908, сс.75-173; Viktor Frank, Ein russischer Exulant im XIX. Jahrhundert: Wladimir Petscherin // Rußland-Studien. Gedenkschrift für Otto Hötzsch, Stuttgart 1957, c. 29-42; Peter Scheibert, Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien, Band 1, Leiden 1956, S.21-35; его же, Über einige neue Briefe von Vladimir Pečerin 1867-1873 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 1960, c.70-78; Alexander v. Schelting, Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken, Bern 1948, c. 231-238; Alexander Lipski, Pecherin´s Quest for Meaningfulness // Slavic Review, 1964, c. 239-257.

лентное отношение многих русских к Западу — и тогда, и сейчас.

С самой ранней юности Печерин, родившийся в 1807 году в российской провинции, стремится на Запад. Жизнь в России представляется ему однообразной, бессмысленной, а настоящая жизнь, по его мнению, пульсирует только там, на свободном и многокрасочном Западе. Спустя много десятилетий он писал в одном из своих писем: «Тяга к заграница охватила меня с самого детства. На Запад! На Запад! — звал меня загадочный внутренний голос»[2].

Эти чувства овладевали Печериным прежде всего в период, последовавший за восстанием 1825 года. Россию тогда держал в своих железных руках Николай I, и Печерин был не единственным, кто воспринимал царившую тогда в России атмосферу как невыносимую.

В 1833 году 26-летний Печерин был послан на Запад русским правительством как многообещающий доцент классической филологии. Там он должен был продолжить свое образование, в первую очередь в немецких университетах. Двухлетнее пребывание за границей окончательно сделало Печерина пылким почитателем Запада. Оживленная и многообразная культурная, политическая и социальная жизнь Запада настолько его очаровала, что он стал видеть в Западе своего рода Землю Обетованную.

Отвращение к России дошло у Печерина до предела. Он полностью идентифицировал себя с теми, кто испытывал антирусские настроения, которые тогда (сразу после подавления польского восстания 1830/31 года) на Западе преобладали. Ему Россия тоже казалась страной рабства и угрозой для западной цивилизации[3]. Под влиянием таких настроений он, спустя некоторое время, написал стихотворение, полное ненависти и преувеличений. Оно начиналось такими строками:

«Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать ее уничтоженья»[4].

Возвращение в Россию Печерин переживал очень тяжело. Тем не менее, в середине 1835 года он вернулся и возглавил

[2] Гершензон, Печерин, с. 155.

[3] Там же, с. 90-91.

[4] Владимир Печерин, Замогильные записки, М.1932, с. 6.

кафедру классической филологии в Московском университете. Внешне казалось, нет никаких помех для блестящей научной карьеры. Многие современники считали, что Печерин принадлежит к числу наиболее одаренных профессоров Московского университета. Студенты слушали его лекции с подлинным восхищением; его научные работы встречали в академических кругах самые положительные отклики. У него было много верных и понимающих друзей, которые относились к нему с любовью и уважением, пророчили блестящее будущее[5].

Но Печерин добровольно отказался от всего этого, когда в июне 1836 года, в возрасте 29 лет, он покинул Россию, почти сбежал. Он уехал на Запад под предлогом ускорить публикацию своей диссертации в Германии. Но на самом деле он хотел навсегда оставить Россию, и, действительно, свою родину он так и не увидел больше до самой смерти в 1885 году. В своих воспоминаниях он пишет: «…в половине мая 1836 года я выехал из ненавистной мне Москвы… <у меня> была непреклонная воля не возвращаться в Россию! Вот так-то я потерял все, чем человек дорожит в жизни: отечество, семейство, состояние, гражданские права, положение в обществе — все, все! Но зато я сохранил достоинство человека и независимость духа»[6].

Печерин покинул Россию за несколько месяцев до появления знаменитого «Философического письма» Петра Чаадаева. В этом письме Чаадаев критикует Россию и ее историю не менее беспощадно, чем Печерин. Но в то время как письмо Чаадаева потрясло всю русскую образованную общественность, критика Печерина была известна лишь немногим посвященным. Однако это не удивительно. Чаадаев высказал свой жесткий, в некоторых пунктах необоснованный диагноз положения в России не в последнюю очередь потому, что стремился это положение изменить. В противовес ему Печерин сделал совершенно другой вывод из своей критики. После того, как он констатировал, что положение дел в России коренным образом отличается от почитаемого им Запада, он уже не хотел иметь ничего общего со своей страной. В спорах между славянофилами и западниками о судьбах России, разгоревшихся после письма Чаадаева, Печерин не участвовал. Он пошел своим собственным путем и попытался разорвать все узы, связывавшие его с русским прошлым.

[5] Гершензон, Печерин, с.с. 93-94.

[6] Печерин, Замогильные записки, с. 37.

Неприятие России было связано у Печерина с неясными романтическими мыслями о собственной миссии. Он хотел на Запад, чтобы там участвовать в борьбе за освобождение человечества от какого бы то ни было угнетения и в создании нового, справедливого мира[7]. Чрезвычайное влияние на него оказали идеи французских социалистов — Сен-Симона, Фурье, но больше всего — Ламенне. Эти идеи, которые он считал тогда за самое высокое и благородное проявление западного духа, по сути, и прогнали его из России. Спустя три десятилетия утративший свои иллюзии Печерин писал: «Книги — вещи преопасные: от них рождаются идеи, а, следовательно, и всевозможные глупости (за эту фразу покойный Николай Павлович, наверное, сделал бы меня, по крайней мере, камер-юнкером. Жаль, что он умер). Книги имели решительное влияние на главные эпохи моей жизни. Да еще бы ничего, если бы это были настоящие книги, т. е. какие-нибудь фолианты… а то нет! Самые ничтожные брошюрки в каких-нибудь сто страниц решали судьбу мою на веки веков. Брошюрка Ламенне заставила меня покинуть Россию и броситься в объятия республиканской церкви»[8].

Таким образом, Печерин поменял надежную жизнь уважаемого профессора на бесправное и безденежное существование эмигранта. Так как у него не было денег и необходимых документов, его гоняли из одной европейской страны в другую. Как метко заметил Виктор Франк, он предвосхитил судьбу многих русских эмигрантов позднейшего времени. Пренебрежительное отношение Печерина к материальным благам, его готовность отказаться от них в пользу идеалов связывают его с революционной русской интеллигенцией, которая стала возникать примерно ко времени его бегства. Печерин, как справедливо замечает Виктор Франк, был одним из прототипов этого нового социального слоя[9].

Наряду с аскетизмом у Печерина были и другие качества, которые стали типичными для позднейших представителей интеллигенции, например, стремление к незамедлительному осуществлению собственных идеалов. Пропасть, которая отделяла идеалы от действительности, была до такой степени

[7] Гершензон, Печерин, сс. 97-100, 104-108.

[8] Печерин, Замогильные записки, с. 81.

[9] Frank, Ein russischer Exulant, с. 30.

невыносима для Печерина и для представителей русской интеллигенции, что они готовы были на отчаянные поступки, лишь бы ее устранить. «Бегство» Печерина на Запад можно считать примером такого поступка.

Если Запад в целом был для Печерина своего рода землей обетованной, то Париж в особенности он рассматривал как «новый Иерусалим». Он хотел любой ценой попасть в Париж. Весной 1837 года он писал своему другу в России, что следует за своей путеводной звездой, которая ведет его в Париж[10]. Там, в «духовной столице» старого континента, по мнению Печерина, должна решиться судьба Запада, а значит, и всего мира.

В своих воспоминаниях Печерин говорит, что до 1838 года его идеи и идеалы были чисто французскими. Но для его времени, по крайней мере, для образованных кругов, в которых он вращался, это было типично: они презирали все русское и рабски почитали все французское.

Мечта Печерина — принять участие в Париже в подготовке европейской революции — была, однако, разбита французской полицией. Так как у него не было настоящего паспорта, французские пограничные власти отказали ему во въезде в страну. Он получил лишь транзитную визу для проезда через Францию из Швейцарии в Бельгию. Наверно, это было первым большим разочарованием, пережитым Печериным на Западе. Ему стало ясно, что и западная свобода, которой он так восхищался, была не безграничной.

Это разочарование совпало с другим. Печерин начал отдаляться от революционной среды, в которой он вращался в первые годы своей эмиграции. Он считал, что вместо революционного идеализма он обнаружил там только тщеславие и пустую риторику. Сочинения революционных теоретиков, которые он интенсивно изучал (например, Бабефа), казались ему банальными и поверхностными.

Если подумать о том, с какими безграничными ожиданиями Печерин прибыл на Запад и как глубоко он был убежден в немедленном наступлении там «золотого века», то его разочарование, в одинаковой мере быстрое и безграничное, не покажется удивительным. Его можно было предвидеть. Но что можно было предвидеть в гораздо меньшей степени, так это реакцию Печерина на свое разочарование.

[10] Гершензон, Печерин, с. 101.

Так как он ни за что не хотел возвращаться в Россию и все еще считал Запад единственной частью света, в которой он может жить, он стал искать другой западный идеал, с которым он мог бы себя полностью идентифицировать. И он нашел его в католицизме. Новейшая западная идеология — социализм — больше его не привлекала, и он обратился к самому старому учению Запада.

В этом пункте путь Печерина расходится с обычным путем представителя русской интеллигенции. Разочарование Печерина в революции пришлось на такой момент, когда русская интеллигенция только начинала преданно и безоговорочно служить революционному идеалу, и это служение затянулось на многие поколения. Поэтому для представителей русской интеллигенции, поначалу считавших Печерина своим единомышленником, его шаг оказался совершенно непонятным. Тем более что Печерин стал не просто католиком, а принял монашество. В 1840 году он вступил в суровый орден редемптористов, который видел свою задачу в том, чтобы проповедовать Евангелие среди самых бедных слоев населения.

В своих мемуарах Александр Герцен объясняет уход Печерина в монастырь как следствие тяжелой депрессии. Под грузом одиночества, нищеты и безразличия, с которыми он столкнулся на Западе, Печерин пережил душевный крах. Только этим можно объяснить странное обстоятельство: тот же самый человек, который сбежал от несвободы в царской империи, подчинился строгой дисциплине католического ордена.

Друг Герцена Огарев комментирует этот шаг Печерина с еще большей страстностью. По его словам, Печерин, революционный поэт и ученый, разочаровался во всех своих прежних идеалах и заживо похоронил себя в монастыре. Ни один русский поэт не умер более страшной смертью[11].

Печерин высказывает свое отношение к этим объяснениям, отчасти цитируя их в своих воспоминаниях. Так, например, версию Герцена относительно своего ухода в монастырь он решительно отвергает. Материальные тяготы эмигрантской жизни не были ни в коей мере причиной этого его шага.

Если подумать о том, с какой легкостью Печерин отказался от материального благосостояния в пользу своих идеалов и как сильны были в нем аскетические склонности, то его возра-

[11] См. Печерин, Замогильные записки, сс. 103-104.

жения против высказанного Герценом предположения звучат весьма правдоподобно. Причины крутого поворота в его жизни наверняка были обусловлены в первую очередь идейными, а не материальными причинами. Но что это были за причины, сказать трудно. Сам Печерин мало что говорит по этому поводу, к тому же его воспоминания, написанные три десятилетия спустя после его обращения в католичество, когда он был в совершенно ином душевном состоянии, не всегда можно считать надежным источником. Но едва ли можно сомневаться в том, что интерес Печерина к религии после того, как он разочаровался в революционных идеалах, был глубоким и искренним. В этом он предвосхитил процесс, который лишь спустя полвека наметился в кругах русской интеллигенции. Тогда (на рубеже веков) некоторые ведущие представители русской интеллигенции, такие, как С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, в свою очередь тоже разочаровались в революционных идеалах и так же, как и он, открыли для себя религию. Но у них это было православие, а не католицизм. Стало быть, и здесь Печерин шел своим собственным путем.

Как правильно говорит М. Гершензон, для Печерина просто переход в католичество был бы недостаточен. Ему необходимо было провозгласить свой символ веры и пытаться с его помощью изменить мир. Этим объясняется его вступление в орден редемптористов[12].

Любую свою веру Печерин проповедовал с беспримерной страстностью и радикальностью. Между прочим, эта черта характерна и для других представителей русской интеллигенции, которые, начиная с 30-х годов XIX века, становились приверженцами определенных западных идей. В этом заключалась специфически «русская нота», которую они вносили в свои идеи.

На Западе, который становился все более скептическим и трезвомыслящим, эта русская страстность воспринималась как нечто весьма привлекательное. Видимо, именно этим не в последнюю очередь объясняются успехи Печерина, которых он добился в своей миссионерской деятельности, будучи членом ордена редемптористов.

Этой деятельности он посвятил почти два десятилетия. По единодушному мнению многих наблюдателей, он относился к

[12] Гершензон, Печерин, с. 119.

наиболее талантливым и блестящим ораторам в своем ордене. Сохранились сообщения об удивительных миссионерских успехах Печерина в самых разных европейских странах: сначала в Бельгии, затем в Англии, и, наконец, в Ирландии.

Риторические таланты Печерина проявились уже во время его деятельности в качестве университетского профессора. Другой предпосылкой его успехов был его невероятный языковой талант, о котором сообщали многие современники. Наряду с классическими языками, он владел французским, английским и немецким.

В своих воспоминаниях Печерин раскрывает еще одну тайну своих проповеднических успехов. Здесь ему пришло на помощь его русское и православное прошлое. Свои проповеди Печерин строил не по образцу западных отцов церкви и проповедников, а по образцам восточного православия. В первую очередь он был вдохновлен примером самого великого проповедника православной церкви — Иоанна Златоуста; от него он научился строить свои речи не так рационалистично, как это делали знаменитые проповедники в его время, главным образом французские[13].

Печерин полностью порвал со своим революционным прошлым. Особенно отчетливо это проявилось во время его встречи с Александром Герценом в 1853 году, о которой поведал Герцен в своих мемуарах.

Герцен завел с Печериным разговор о его революционных стихах и спросил, нельзя ли их опубликовать. Печерин удивился, как это Герцен все еще сохраняет интерес к стихам такого рода. Сам он воспринимает их так, как будто их написал не он, а кто-то другой. Он не хочет иметь с этими стихами ничего общего и смотрит теперь на них, как выздоровевший человек смотрит на свою только что пережитую болезнь.

Сразу же после этой встречи между Печериным и Герценом завязалась интересная переписка. В ней Печерин радикально нападает на присущую Герцену веру в науку и прогресс, иными словами на свои собственные прежние идеалы. Теперь он считает, что единственной истинной основой любого общества может быть только религия. То общество, в котором религия заменена верой в науку или философскими системами, будет либо упадочным, либо деспотическим. Печерин опасается, что

[13] Печерин, Замогильные записки, с. 157.

в случае триумфа научно-материалистической цивилизации вновь начнутся гонения на христиан. В этой цивилизации не найдется места тем, кто, подобно ему самому, предпочитает созерцательный образ жизни[14].

Воспоминания Герцена и письма самого Печерина свидетельствуют о том, что и спустя 13 лет после ухода в монастырь Печерин полностью отождествлял себя с католической верой и своим положением в рамках католической церкви.

Его авторитет в ордене постоянно возрастал. В 1858 году его наставники даже решили отправить его в Рим. Он должен был выступать там со своими проповедями, в том числе и на русском языке.

Однако пребывание Печерина в Риме оказалось кратковременным. В своих мемуарах он пишет, что не мог даже дышать в этом городе[15]. Мирская власть пап и роскошь придворных церемоний противоречили его пуризму и аскетизму.

Но отвращение к Риму было, скорее всего, следствием, а не причиной его сомнений, которые начались примерно в это время. Его внутренний голос, романтическая тяга к земному раю опять породили в его душе беспокойство. Когда-то тот же голос подвиг его к бегству из России, а теперь начал подталкивать к такому же бегству из монастыря. В душе Печерина зарождается мятеж против беспрекословного послушания церковным властям, которым он двадцать лет подряд подчинялся добровольно. В мае 1861 года один из наставников упрекает его в том, что он подвергает критике мирскую власть пап[16].

В это же время Печерина начинают одолевать сожаления о том, что он вступил в монастырь. Появляется чувство, что он что-то в жизни упустил. Настоящая жизнь, настоящая история человечества протекают за стенами монастыря, а монастырская жизнь в какой-то мере ирреальна. В конце 1861 года Печерин ушел из монастыря. Сразу же после этого он пишет, что лучшие 20 лет своей жизни он проспал. Теперь он

[14] Александр Герцен, Былое и думы, М.1958, том 3-й, с.с. 363-376.

[15] Печерин, Замогильные записки, с. 171.

[16] Виктор Франк, У истоков истории русской интеллигенции. Неизвестная страница из биографии В.С. Печерина // В. Франк, Избранные статьи, Лондон 1974, с. 150.

согласен с приведенным выше высказыванием Огарева, что он похоронил себя заживо в монастыре[17].

Уход из монастыря для Печерина практически означал разрыв с католицизмом. Вследствие этого он утрачивал последний идеал, связывавший его с Западом. Наверно, это было величайшим разочарованием в его жизни.

Запад, который с детства был предметом его восхищения и вожделения, начал терять свой блеск в его глазах. И в то же время растет его интерес к России. В течение долгих десятилетий он вспоминал свою родину только с ужасом. Связи с Россией он прервал почти полностью. Он даже начал постепенно забывать свой родной язык. Но все это радикально изменилось после смерти Николая I в 1855 году. Печерин пишет, что, пока жив был Николай I, он никогда даже и не вспоминал о России. Уже вскоре после прихода к власти Александра II он заметил, что в России начинается другая эпоха. Своими реформами, прежде всего освобождением крестьян, Александр II пробудил Россию к новой жизни. Свой разрыв с орденом Печерин пытается связать, прежде всего, с этим новым процессом в России. Он считал невыносимым оставаться в монастыре в такое время, когда в России происходят столь важные перемены. Он хотел принять участие в этих реформах.

Печерин, десятки лет страстно боровшийся с идеями славянофилов об упадке Запада и богоизбранности России, сам начинает высказывать подобные мысли. Теперь он считает, что Запад уже сыграл свою историческую роль. Великое будущее человечества начинается теперь в России.

Такое же сближение с идеями славянофилов можно было наблюдать и у других русских «западников», долго живших на Западе, например у Александра Герцена и Михаила Бакунина. Однако позиция Печерина существенно отличалась от позиции Герцена или Бакунина, так как он не разделял их веру в революцию и в революционное предназначение России. Но и от славянофилов Печерина все еще отделяла глубокая пропасть. В противовес им он, к примеру, не идеализировал допетровское прошлое России.

При его обращении к России не могло быть и речи о безграничном восхищении, которое он когда-то испытывал по отношению к Западу. Он был далек от того, чтобы превратиться

[17] Печерин, Замогильные записки, с. 38.

в ура-патриота, русская действительность давала ему множество поводов для критики. Когда в январе 1863 года началось антирусское восстание в Польше, он однозначно высказался в пользу Польши, как впрочем, и другие русские эмигранты, например, Герцен и Бакунин.

В связи с польским восстанием кое-кто из его друзей, как в эмиграции, так и в России, попытались уговорить его вернуться в Россию. Он мог бы способствовать примирению между поляками и русскими. Он предназначен к этой роли, так как является одновременно и католическим священником и русским[18].

Вопрос о возвращении Печерина обсуждался в русской прессе. Михаил Катков, в то время еще бывший либеральным публицистом, высказался за возвращение Печерина, а влиятельный представитель националистических кругов в России М. Погодин наоборот, был решительно против: благодаря своему миссионерскому таланту Печерин обратит в католичество столько же русских прозелитов, сколько он в свое время, будучи университетским профессором, обратил к изучению классических языков[19].

Но и сам Печерин колебался, возвращаться ли ему в Россию. Он не полностью доверял вновь обретенной русской свободе. В апреле 1863 года он писал Огареву: «Если бы в России было как в Англии, где каждый может свободно разгуливать, говорить и делать все, что захочет…, то я бы наверно сразу же взялся там за свои дела. А так что мне делать в России?»[20].

Из этого видно, что Печерин не смог правильно оценить размах перемен, произошедших в России после начала великих реформ. К правлению Александра II он прилагал мерки, которые в принципе были бы приложимы только к режиму Николая I.

Итак, Печерин остался на Западе, закат которого он считал неизбежным. Парижская коммуна явилась для него знаком того, что старая Европа стоит у своей последней черты. Подобно ранним христианам, разрушавшим языческие храмы,

[18] Frank, Ein russischer Exukant, c.40; A.Izjumov, Der Briefwechsel V.S.Pečerins mit A.I.Herzen und N.P.Ogarev // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, 1933, c. 505-506.

[19] Izjumov, Der Briefwechsel, c. 504-505.

[20] Там же, с. 516.

коммунары должны были разрушить старые дворцы и памятники. Защитники античной культуры видели в христианах варваров, и точно так же думали о коммунистах защитники старой Европы. Однако коммунисты, которые последовательно и непреклонно добиваются своих целей, скорее всего, победят, как и ранние христиане[21].

Печерин остался католическим священником, хотя он был убежден в том, что католическая церковь не переживет заката Европы. При этом он критиковал католичество, и, прежде всего, политические притязания папства, с такой же радикальностью, как некогда Россию или революционные идеи. Но теперь у него не было нового идеала, во имя которого он клеймил бы прежний. Его ярко выраженное стремление делить мир на «добро» и «зло» на сей раз оставалось неудовлетворенным.

В одном месте своих записок он даже говорит, что ненавидит все идеалы, ибо они заставляют человека делать то, что противно его природе.

Но, несмотря на это высказывание, Печерин продолжал искать идеал, которому он мог бы служить. В одном из писем он пишет о себе: «Всю свою жизнь я был настоящим Дон Кихотом. Я все принимал за чистую монету, видел повсюду добродетель и красоту, где их и в помине не было… Сколько ветряных мельниц я считал за великанов! Скольким дульсинеям я поклонялся!»[22].

В ходе своих отчаянных поисков идеала Печерин углубляется в индийскую метафизику, но одновременно занимается также и материалистической философией, которую он прежде так резко отвергал[23]. Ничто не может удовлетворить его окончательно. Ему не удается найти замену своему старому идеалу — Западу.

Одна из последних надежд Печерина оказалась разбитой, когда русская цензура не допустила публикации его воспоминаний. Печерин хотел хотя бы таким косвенным путем, с помощью своих записок, вернуться на родину. Он считал, что русский читатель, и, прежде всего, молодежь, могут кое-чему научиться на примере его жизни.

[21] Печерин, Замогильные записки, с. 100.

[22] Izjumov, Der Briefwechsel, с. 516.

[23] Гершензон, Печерин, с.с. 165-167.

Петербургскую цензуру явно испугали крайне критические высказывания Печерина о царской империи и религии. (Как раз эта критика стала причиной, из-за которой советские функционеры в области культуры решили опубликовать записки Печерина в 1932 году. Во введении Лев Каменев «от издателя» одобрительно указывает на эти высказывания, хотя и называет автора «классовым врагом»).

Печерин был бесконечно разочарован этим запретом. С этих пор, пишет он в своих записках, у него не осталось надежды, что кто-нибудь прочтет его воспоминания еще при его жизни, высказав критику или похвалу. Он говорит с сарказмом: «Я адресую свои записки прямо на имя потомства; хотя, правду сказать, письма по этому адресу не всегда доходят, — вероятно, по небрежности почты, особенно в России»[24].

Но если эти записки все же когда-нибудь опубликуют, хоть в грядущем столетии, — пишет далее Печерин, — то, может быть, его жизнь, жизнь вечного Дон Кихота, вдохновит какого-нибудь молодого русского читателя в свою очередь совершить что-нибудь необычное, какую-либо великодушно-романтическую глупость.

Разочаровавшись в Западе, но не имея возможности и желания вернуться в Россию, Печерин оказался в вакууме между двумя мирами. Последние 23 года своей жизни (1862—1885) он провел в Дублине, работая священником в католическом госпитале. Эту работу, как и все другие виды деятельности в прошлом, он исполнял образцово. Ото всех он получал только похвалу и благодарность. Окружающие ничего в нем не замечали, никаких внутренних конфликтов и душевной борьбы. До конца своей жизни он оставался воплощением романтического стремления к идеалу, к раю на земле — стремления, которое никогда не могло исполниться. Вопросы, которые занимали его более ста лет назад, в первую очередь отношения между Россией и Западом, до сегодняшнего дня сохраняют свою актуальность. И сейчас их обсуждают в России с такой же страстью, а зачастую и с теми же аргументами, которые были присущи Печерину — этому пионеру западничества.

Перевод Л. Лисюткиной

[24] Печерин, Замогильные записки, с. 166.

Витторио Страда

Гоголь и поэтика путешествия

В *Авторской исповеди* Гоголь говорит о «путешествии» как объединяющем моменте *Мертвых душ*, напомнив о положительном отношении к этому Пушкина, который «находил, что сюжет *Мертвых душ* хорош для меня тем, что дает полную свободу изъездить вместе с героем всю Россию и вывести множество самых разнообразных характеров»[1]. И действительно, маршрут, которым едет Чичиков на своей бричке по необозримым российским просторам, является динамическим элементом, позволяющим охватить единым взглядом разные и далекие друг от друга местности, в которых статически обретаются персонажи романа, помещики и чиновники, составляющие диффузное и разрозненное, в силу слабого экономического развития и необъятности территории, общество.

В европейской литературе идее путешествия принадлежало центральное место, в русской тоже имелись немаловажные прецеденты. Строго говоря, русская литература нового времени начинается двумя произведениями этого типа, а именно *Письмами русского путешественника* Карамзина и *Путешествием из Петербурга в Москву* Радищева. Собственно *Письма русского путешественника* скорее не отчет о путешествии, а некий роман воспитания (Bildungsroman), повествующий о духовном становлении молодого русского дворянина в его контактах с европейской культурно-исторической реальностью того времени. *Путешествие* Радищева — это не только путь из одной русской столицы в другую, с остановками на промежуточных станциях, но и экскурсия в душевный мир автора, перед которым предстает жестокая и бедственная социальная действительность. Эти два произведения открывали перед русской литературой нового времени двоякое пространство ее дальнейших поисков и размышлений: западноевропейское, насыщенное культурными ценностями и политическими событиями, и национальное, с его проблемами и противоречиями и при этом с непочатыми духовными богатствами[2].

[1] Н.В. Гоголь, Полное собрание сочинений, т. VIII, Москва 1952, с. 440.

[2] Ср. В. Страда, К теории русского романа в: «Россия/Russia», IV, Torino, 1980.

На Западе литературная тема путешествия имела, конечно, очень давнее происхождение. Она представлена архетипическими разновидностями, присущими двум эпохам европейской культуры: античной и христианской. Гомеровская *Одиссея* – первое грандиозное приключенческое повествование средиземноморского мира, история доблестного ратника, участника легендарной войны, которую Гомер воспел в другой своей поэме, *Илиаде*, возвращающегося домой на Итаку, где его ждет верная жена. Его путь, протекающий под опекой богов, усеян бесчисленными приключениями, героями которых являются самые фантастические персонажи греческой мифологии. Недаром Уво Хельшер в своей монографии, посвященной *Одиссее*, определил поэму как нечто среднее «между сказкой и романом», отметив, что после чтения *Илиады* читатель оказывается в другом мире, «более просторном и живом и при этом более интимном»[3], наполненном разными по своей социальной принадлежности персонажами, которые изображены с почти романным реализмом. Можно бы прибавить, что Одиссея – это прототроман языческого автора, как Евангелия – прототроман мира христианского, причем последние являют собою многовариантный божественный роман, представленный четырьмя каноническими, дополняющими друг друга повествованиями о жизни и смерти Иисуса, роман, в котором мотив путешествия претворяется в совершенно новом измерении: не горизонтали географии, а в вертикали духа.

Среди разнообразных вариантов фигуры Улисса, возникших в последующих веках, когда он порой представлен в сниженном образе лжеца и интригана, один вариант, а вернее, развитие образа, весьма неожиданен, и его нельзя обойти при интерпретации гоголевского романа. На заключительных страницах *Государства* Платон излагает свои представления о загробной жизни, о наказаниях, вознаграждениях и перевоплощении души посредством мифа загадочного Эра, которому выпало на долю воскреснуть после гибели на поле боя, благодаря чему он побывал в мире мертвых. Из рассказа Эра мы узнаем, что когда прожившему дано выбрать вторую жизнь, чтобы вернуться на землю в виде человека или животного, некоторые делают весьма обязывающий выбор (Аякс, например, выбирает жизнь льва, Агамемнон жизнь орла), душа же Улисса

[3] U.Hölscher, L'Odissea, Firenze, 1991, p. 16.

«помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец она насилу нашла ее, где-то валявшуюся, все ведь ею пренебрегли»[4], и с радостью выбрала ее для своего перевоплощения. В самом деле, показательна эта метаморфоза «хитроумного Улисса», который после тягот войны и дороги домой возжелал стать простым обывателем, каким и станет через пару тысячелетий в своем превращении в джойсовского Леона Блюма и, можно сказать, в гоголевского Чичикова.

Другое грандиозное путешествие уже не по земному шару, а в потусторонний мир, в ад и рай с лежащим посредине чистилищем, совершает христианский Улисс в сопровождении благородного Вергилия, о чем рассказано в *Божественной комедии*. Данте совершает хождение в мир не менее реальный, чем земной, и не только потому, что таким он считается в христианской мифологии, подобно тому, как языческая представляла реальными встреченные Улиссом фантастические персонажи, а потому, как говорил Эрих Ауэрбах, что «Комедия, и в самом деле есть образ земного мира: он включен в структуру потустороннего во всем своем размахе и глубине, полностью, неискаженным и окончательно упорядоченным», так что «доктрина и фантазия, история и миф переплетены в его структуре в виде едва ли расчленяемой картины»[5]. Хотя, добавим, возможно и демифологизированное прочтение дантовского, как и гомеровского, путешествия.

Гомер оказался в центре одного из самых интересных критических отзывов на *Мертвые души* – статьи Константина Аксакова *Несколько слов о поэме Гоголя «Похождения Чичикова» или «Мертвые души»*, и полемического ответа на нее Белинского. Это весьма непростой обмен мнениями, затрагивающий проблемы теории романа в свете немецкой эстетической мысли, в частности, гегельянской. Мы остановимся здесь на центральной идее заметок Аксакова, согласно которому роман-поэма Гоголя чудесным образом возвращает к цельности древнего эпоса. Эпос, говорит Аксаков, в отличие от современного романа, строящегося вокруг эпизодического события и фрагментов реальности, что делает его вырожденной формой эпоса, основывается «на глубоком простом созерцании», по-

[4] Платон, Собрание сочинений, в 4-х тт. Москва, 1994, т. 3, с. 419.

[5] E. Auerbach, Studi su Dante, Milano 1966, pp. 120-121.

зволяющем «обнимать собою целый определенный мир во всей неразрывной связи его явлений»[6]. Аксаков отдает себе отчет в некоторой странности своего сопоставления Гоголя с Гомером, но он уверен, что взгляд Гоголя подобен взгляду Гомера, что в гоголевской поэме «явления идут одни за другими, спокойно сменяя друг друга, объемлемые великим эпическим созерцанием, открывающим целый мир, стройно предстающий со своим внутренним содержанием и единством» в своем «величавом течении», как в античном эпосе. В частности, в эпосе «всякая вещь, которая существует, уже по этому самому имеет жизнь, интерес жизни, как бы мелка она ни была, но постижение этого доступно только такому художнику, как Гоголь; и в самом деле: все, и муха, надоедающая Чичикову, и собаки, и дождь, и лошади от заседателя да чубарый, и даже бричка — все это, с всею своею тайною жизни, им постигнуто и перенесено в мир искусства, и только у Гомера можно найти такое творчество»[7]. Белинский критически отзывается о таком отожествлении Гоголя с Гомером и, в согласии с гегелевской эстетикой, защищает роман как самостоятельный литературный жанр, как «эпос новейшего мира», а не как «искажение древнего эпоса»[8]. Он отмечает, что «общая жизнь», гармонически присутствующая в подлинном эпосе и невозможная в современном обществе со свойственной ему «прозой жизни», у Гоголя «является только как намек, как задняя мысль, вызываемая совершенным отсутствием общечеловеческого в изображаемой им жизни»[9]. У Гоголя нет и не могло быть возврата к древнему эпосу, и его произведения полностью «современны», они лишены наивной непосредственности гомеровских поэм и проникнуты юмором: уже в определении им романа как «поэмы» Белинский видит «тот же юмор, каким растворено и проникнуто насквозь это произведение»[10].

И, однако, ссылка на Гомера может иметь смысл, конечно, не в духе Аксакова, тем более что тот имеет в виду *Илиаду*

[6] С.А. Венгеров, Передовой борец славянофильства Константин Аксаков, СПб, 1912, с. 217-218 (с полным воспроизведением текста Аксакова в приложении).

[7] там же, с. 222.

[8] В.Г. Белинский, Полное собрание сочинений, М., 1955, т. 6, с. 414.

[9] там же, с. 417.

[10] там же, с. 419.

и игнорирует *Одиссею*, которая больше подходит для сопоставления, особенно если принять во внимание превращение гомеровского героя в простого обывателя, обыкновенного человека, воображенного в платоновском мифе об Эре. Общее здесь — мотив странствия, сопровождающегося встречами с фантастическими уродами, подобными тем, с которыми встречается Чичиков, не направляющийся, как Улисс, к ожидающей его семье, а движимый идеалом семьи, которую он чает создать в результате своих махинаций.

Об *Одиссее* в переводе Жуковского Гоголь писал, что это «решительно самое совершенное творение всех веков» и шедевр Гомера, чья *Илиада* в сравнении с *Одиссеей* лишь «эпизод», и «захватывает весь древний мир, публичную и домашнюю жизнь, все поприща тогдашних людей, с их ремеслами, знаньями, верованиями…»[11]. Гоголь сознает, какая пропасть отделяет античную эпоху гомеровского эпоса с ее цельностью от масштабов новейшей эпохи, в которой, при всем прогрессе в технике и в жизненном укладе, «мы (…) умели дойти до какого-то неряшества и неустройства, как внешнего, так и внутреннего, умели сделаться лоскутными, мелкими, от головы до самого платья нашего»[12].

С этим критическим взглядом на мир современности соотносится характеристика, которую Гоголь дает своему художественному принципу: «Это полное воплощенье в плоть, это полное округленье характера совершалось у меня только тогда, когда я заберу в уме своем весь этот прозаический существенный дрязг жизни, когда, содержа в голове все крупные черты характера, соберу в то же время вокруг его все тряпье до последней булавки, которое кружится ежедневно вокруг человека, словом — когда соображу все от мала до велика, ничего не пропустивши»[13].

Такова формула гоголевского образного мира, его парадоксального негативного реализма. «Воплощение в плоть» — это, конечно, не эпическая пластичность тела, равно как «дрязг» жизни не означает интерес в эпике к мелким предметам (орудия труда, оружие и т.д.). Аксаков почувствовал связь *Мертвых душ* с гомеровской поэмой, но, будучи в плену у славянофиль-

[11] Гоголь, Полное собрание сочинений, т. 8, с. 236.

[12] там же, с. 244.

[13] там же, с. 453.

ской утопии, не осознавал, что даже в обоготворяемой им «отсталой» России эпос был уже невозможен, и что на творчество Гоголя он отбрасывает не свет, а тень. Присущее эпическому взгляду гармоническое соотношение макроскопического и микроскопического, которое как будто оживает в гоголевском творчестве, имеет разную природу в двух поэтических системах. В эпической перспективе малое и незначительное изображается потому, что соотнесено с великой и значительной жизнью событий и героев: мельчайшее как бы монументализируется. У Гоголя шкала ценностей и пропорций опрокинута, и в мире современности, где царят банальность и пошлость, иначе и быть не может: рой ничтожностей, мириады мелочей окружают персонажей, придавая им кажущуюся телесность и составляя из них реальную фантасмагорию. *Мертвые души* несут на себе отпечаток желания эпоса, реализующегося в антиэпическом плане, то есть в плане лирического отступления, а эпическая устремленность проникнута иронией и гротеском и создает густую и разветвленную, как неухоженный сад Плюшкина, манеру письма.

Аналогично соответствие Гоголя с великим путешествием, совершенным в христианский потусторонний мир. Его сразу почувствовал Герцен, а впоследствии раскрыли такие знатоки поэтики, как Шевырев и Веселовский. Это соответствие можно рассматривать двояко: в частном плане сравнений, которыми богата поэзия Данте и проза Гоголя, и в общем плане сущностной структуры этих произведений, реализовавшейся в *Божественной комедии* и не удавшейся в Мертвых душах. Динамическая сложность дантовского сравнения, где, по наблюдению Мандельштама[14], теряется линейная связь двух членов сравнения, так что и главное и второстепенное смешиваются, формально обнаруживается и у Гоголя, но суть кардинальным образом меняется: у Гоголя механизм сравнения составляет не интенсивность теологического воззрения, а игривость иронического взгляда на вещи. Следует привести слова Белинского, который, споря с Аксаковым, писал об особенностях метафорических приемов Гоголя по сравнению с гомеровскими: «Если Гомер сравнивает теснимого в битве с троянцами Аякса с ослом, — он сравнивает его простодушно,

[14] О. Мандельштам, Собрание сочинений, т. 3, М., 1994, с. 236.

без всякого юмора, как сравнил бы его со львом. Для Гомера, как и для всех греков его времени, осел был животное почтенное и не возбуждал, как у нас, смех одним своим появлением или одним своим именем. У Гоголя же, напротив, сравнение, например, франтов, увивающихся около красавиц, с мухами, летящими на сахар, все насквозь проникнуто юмором»[15].

В общем плане, оставляя в стороне драматическую историю создания *Мертвых душ*, можно сказать, что замысел Гоголя был неосуществим и поэме-роману было суждено остаться незавершенной. Однако так называемая первая часть с точки зрения читательского восприятия обладает завершенностью и не требует продолжения в воображении, делая этот текст, как он нам известен, одним из величайших произведений русской и европейской прозы. Эпическая и христианская воля Гоголя имела назидательную направленность на утешительный happy end, но без малейшего ущерба с литературной точки зрения, даже наоборот, не было ни чистилища, ни рая хотя бы потому, что написанная и сохранившаяся часть вовсе не ад, как у Данте, и похождения Чичикова происходили не только в России того времени, они совершались главным образом в темном мире гоголевской души, пораженной разладом между творческим воображением и аскетической утопией, составившим духовную драму его жизни.

Белинский говорил о юморе как элементе гоголевского творческого мира, который (и это помимо сущностного различия между античностью и новейшей эпохой) делал невозможным возрождение древнего и, добавим, средневекового эпоса. Николай Страхов, характеризуя гоголевский взгляд, говорит об иронии. В статье *Об иронии в русской литературе* он пишет, что, по-видимому, не может быть ничего реальнее *Мертвых душ*: Гоголь «описывает величайшие мелочи с полнейшею верностию и точностью», но если бы мы имели дело с «простыми фотографическими снимками», это не имело бы никакого смысла. Главное — «процесс художества», «тон рассказа», тон «в высшей степени иронический»[16]. Сила иронии в «противоположности между предметом и способом его изображения», рассказывая «важно, торжественно» о том, что достойно «презрения и насмешки». Именно этот гоголевский

[15] Белинский. Цит. соч., с. 419.

[16] Н. Страхов, Заметки о Пушкине и других поэтах, Киев, 1897, с. 182.

прием искусства проявляется в *Мертвых душах*, где «самый ход рассказа, подробного, плавного, обстоятельного, медленно и тяжело движущегося, составляет иронию над пошлостью того, что рассказывается»[17].

Эта ирония, которую Страхов специфически не определяет и которую можно бы назвать абсурдистской, в чистом виде присутствует в *Носе* и в равной мере разлита по всей гоголевской прозе. Страхов считает, что ирония не была единственным творческим приемом Гоголя, ее ограничивал позитивный элемент — «восторженность», по словам Страхова, пламенная любовь к своему отечеству, которая вместо «холодного анализа недостатков русской жизни» порождала иронию. Страхов считает, что Гоголь «не справился с задачею, за которую взялся с таким воодушевлением и уверенностью» и «погиб, мучительно усиливаясь взять другой тон и создать иные лица»[18]. В действительности Гоголь не мог «справиться с задачею» потому, что слишком велика была сила его абсурдистской иронии и следовавшего из нее негативного реализма по сравнению с «восторженностью» его духовной утопии, и потому, что ни один художник современности, если он не хочет впасть в иллюзорное назидательное морализирование, не в состоянии создать воображаемый «положительный» мир, на что притязал «социалистический реализм». Путешествие Чичикова не венчается ни Итакой, ни Раем.

Между похождениями Чичикова и странствиями Улисса и Данте литература этого жанра расширила свою типологию: от путешествий в экзотические страны географических открытий до путешествий в воображаемые страны различных утопий и приключений философских сатир Свифта и Вольтера. Есть еще два похождения, приближающиеся не только во времени к *Мертвым душам*: странствия Дон Кихота и героя плутовского романа. Это уже не странствие по сказочным землям и морям или фантастический потусторонний мир мифов, а похождения по вполне конкретной стране и внутри конкретного общества, т.е. по вполне земному и «прозаическому» миру нового времени. Сервантес показывает, на грани уже ушедшего в прошлое рыцарства и побеждающего посттрадиционного строя, как героический и благородный дух его героя обречен

[17] там же, с. 183.

[18] там же, с.184.

стать гротескным и обернуться безумием, в то время как идеал, воплощенный в языческом и христианском эпосе, образует в романе запредельную духовную реальность. В сущности, подобную драму пережил и сам Гоголь.

В плутовском романе, на близость которому *Мертвых душ* не раз указывали исследователи[19], новое реальное общество стоит прочно, и в нем новый герой хочет из низов пробиться наверх, подвергаясь целому ряду веселых и суровых испытаний. При этом плут, видящий моральную низость этого общества и материальное богатство, которым сам он тоже хочет пользоваться, обеспечивает сатирический тон повествования и динамичность сюжета, разворачивающегося как путешествие через общество и история самовоспитания путешественника. «Чужак» без роду и племени, плут, пересекший пестрый и безрадостный пейзаж различных кругов и сословий общества, обретает циническую мудрость, превзойдя в ней тех, кто по рождению находится на верху социальной лестницы.

Формально положение Чичикова похоже на положение плута, но по существу оно совершенно иное: по происхождению он, конечно, плебей, как следует из его биографии в одиннадцатой главе, но ценности его те же, что и ценности мира, в который он отчаянно рвется, прибегнув к хитроумному мошенничеству. Встречаемые им на своем пути уроды совсем не похожи на живых и порочных уродов плутовского романа, особенно в его английской и французской разновидностях, уже соответствующих зрелой фазе буржуазных отношений. Гоголевские уроды — паразитирующие патриархальные помещики застойного феодально-бюрократического общества, на фоне которых Чичиков со своей ироикомической предприимчивостью предстает почти «положительным» персонажем, переполошившим косную среду других фигур романа: это единственно живая, или не совсем мертвая, душа в мире «мертвых душ». И ад, по которому странствует Чичиков, скорее морального, чем социального характера. Расхлябанная бричка начала повествования в конце своей метафизической траектории превращается в символическую птицу-тройку, уносящую Чичикова неизвестно куда, а может, и никуда.

[19] Cfr. Ju. Stridter, Le role du roman picaresque dans l'évolution du roman russe in E. Etkind, G. Nivat, I. Serman, V. Strada, Histoire de la littérature russe, Le XIX siècle. L'epoque de Pouchkine et de Gogol, Paris 1996 и Ю. Манн, Поэтика Гоголя, М., 1978.

Чичиков, парадоксальный «герой нашего времени», намного сложнее плута, и его невозможно было изобразить в ограниченном горизонте автобиографического рассказа, но он становится центром своего рода биографии, летописатель которой, проявляющийся в комментариях и отступлениях, рассказывает сюрреальную историю скупки «мертвых душ», представляющую фабулу романа, включенную в неосуществленный более обширный «философский» замысел «дантовского» масштаба с целью «панорамно» взглянуть «на всю Россию». Хотя повествовательная структура романа Гоголя испытала влияние английского романа, стерновского и особенно филдинговского, он оригинально положил начало русскому «глобальному» роману, отличному от «саморефлексивного» пушкинского *Онегина*.

После Гоголя в русской литературе уже не будет таких необыкновенных путешествий, и с Достоевским начнется в ней исследование лабиринтов сознания и бессознательного. Повторятся они с загадочным удалением в потусторонний мир булгаковского Мастера и странствием доктора Живаго по взбаламученной и залитой кровью России, происходящим скорее не в пространстве, а в душе пастернаковского антигероя. Но поистине ни с чем не сравнимое путешествие то, о котором свидетельствуют письма Гоголя и воспоминания его современников: это путешествие по периметру огромного, и не просто географического, треугольника, который составляют Украина, где он родился, с ее карнавальным и демоническим фольклорным миром; Россия, его литературная родина, с нелепым и невероятным кошмаром ее столицы и провинции; и Италия, родина его души, где он обрел толику лучезарного счастья и которая стала объектом его своеобразной эстетической утопии, представленной повестью *Рим*, и которую он наивно-восторженно воспел в своем первом произведении — стихотворении *Италия*: из «прекрасного далека» этой своей последней родины он мог созерцать Россию, рассказывая о ее мертвых и живых душах[20].

[20] Cfr. *Storia e mito in Gogol'* in V. Strada, *Eurorussia. Letteratura e cultura da Pietro il Grande alla rivoluzione*, Roma-Bari, 2005 (в переводе: *История и миф у Гоголя*, в: «Russica Romana», vol. IX, parte II, 2002).

«Очарованный странник» можно бы назвать Гоголя, пользуясь названием лесковской повести. Но больше подошло бы ему название «загадочного странника», путешествующего по таинственному, абсурдному, фантасмагорическому миру, о котором он рассказывает с натуралистическим визионерством кафкианского сновидения. На окончательное путешествие Гоголя указывают его предсмертные слова: «Лестница, лестница». Это лестница сна Иакова, ведущая в таинство небес.

Ольга Сливицкая

«Человек Толстого» как динамическое тождество

«Я потратил много времени на изучение отвлеченных наук и потерял к ним вкус — так мало они дают знаний. Потом, когда я начал изучать человека, мне стало ясно, что отвлеченные науки вообще не имеют к нему никакого отношения и что, занимаясь ими, я еще хуже разумею, каково оно, истинное мое место в этом мире, нежели те, кто ничего в них не смыслит. И я простил людям их неведение. Однако я полагал, что многие, подобно мне, погружены в изучение человека, да иначе оно и быть не может. Я ошибался: даже геометрией — и той занимаются охотнее. Впрочем, и к ней, и к другим наукам обращаются, главным образом, потому, что не знают, как приступить к изучению самого себя. Но вот о чем стоит задуматься: а нужна ли человеку и эта наука, не будет ли он счастливее, вообще ничего о себе не зная?»

Блез Паскаль[1]

«Тайна в том, что «я»
всякую минуту другой и все тот же»[2].
Лев Толстой

М.Л. Гаспаров в одном из своих писем высказал чрезвычайно продуктивную мысль. Он начинает с утверждения, что Онегин «психологически не связан»: «знаток науки страсти нежной, ипохондрик — порядочный человек, поучающий барышню, — дуэлянт и влюбленный — плохо складываются в одного человека». Далее ученый сравнивает подход к проблеме, с одной стороны, Бахтина, а с другой — Шкловского, Томашевского и себя самого: «Это разница подходов философа и филолога: философ воспринимает и продумывает мир

[1] Паскаль Блез Мысли // Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки славянской культуры, 2004, с. 631.

[2] Толстой Л.Н. Полн. (юбилейн.) собр. соч.: В 90 т. М.–Л., 1928–1959. Т. 55, с. 247. В дальнейшем — в тексте с указанием тома и страницы.

как впервые, от нуля, и для него условностей существовать не может, — тогда, как филолог подходит к миру сквозь толщу культуры, и поэтому для него в мире все — условность»[3]. Изучение художественной антропологии требует, по-видимому, совмещения обоих этих подходов. Однако «филологический» подход в чистом виде требует длительного экскурса в историю художественной антропологии, что, разумеется, в ограниченных пределах статьи невозможно. Не вдаваясь сейчас в существо спора об Онегине, сосредоточим внимание на остроте поставленной проблемы — изменчивости литературного персонажа при сохранении единства характера[4].

Человек, как известно, — это динамическое тождество: он и меняется, и сохраняет свою тождественность. Он пребывает в движении и изменении, оставаясь и холистичным, и единственным. Как любил повторять Герцен, «всё пройдет и всё останется». Известное толстовское сравнение человека с рекой и выражает это двуединство, ибо река — это образ и вечной изменяемости, и вечной непрерывности.

Размышления на эту тему — одна из доминант художественной антропологии Толстого. У него встречаются высказывания, противоречащие друг другу: «Каждый человек есть все проявляющееся новое и новое существо, а не есть тот же человек»[5]; «Время идет, а в нас есть что-то недвижимое» (М., 2, 353). С.А. Толстая записывает (12 июня 1909 г.): «Был разговор о старости. Лев Николаевич говорил: «Я не знаю, какая там внешняя перемена у старика, а во внутренней жизни я все тот же я, Левочка, таким, каким был вот в его возрасте», — при-

[3] М.Ю. Лотман. Ваш М.Г. Из писем Михаила Леоновича Гаспарова. Новое изд-во, 2008, с. 182.

[4] М.Л. Гаспаров прав, согласно формальной логике. Пушкинское «противоречий очень много, но их исправить не хочу» объяснено М.Ю. Лотманом с позиции движения текста в соответствии с духовной эволюцией Пушкина. Думается, однако, что противоречия, которые в прозаическом тексте были бы несомненны, снимаются в тексте *поэтическом*, поскольку, по определению А. Ахматовой, «поэзия это постижение тайной связи явлений» (Чуковская Лидия Записки об Анне Ахматовой, т. 1, М.: Согласие, 1997, с. 400).

[5] Маковицкий Д.П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904-1910: В 4 кн. М., кн. 2, с. 388 (Лит. наследство. Т. 90). В дальнейшем ссылки на это издание (М.) приводятся в тексте с указанием книги и страниц.

бавил Л. Н., указывая на 13 ½ -летнего Дорика»[6]. Две стороны одной проблемы сводятся в диалектическом единстве: «Это как река Волга, она у Твери, Нижнего, Астрахани одна – и совершенно различна» (М., 2, 243). Отчасти это зависит от того, какова точка зрения – внутренняя или внешняя: в самоощущении человека преобладает чувство своей неизменности, сторонний взгляд скорее подмечает изменения. Более глубокая причина заключается в том, что человек многосоставен. Симптоматично, что, излагая мысли Толстого о природе человека, необходимо перейти на язык современной науки. По Толстому, в пределах отдельной личности существуют разные эволюционные пласты. Первичный слой генетически обусловлен. «Характер, да, это особенность, выросшая в прошедших веках, скрывающаяся в бесконечности, но оно умирает с плотью и возрождается в потомстве, но не связано с моим сознанием» (51, 66). Толстой четко различает то, что современная наука называет генотипом и фенотипом: «Всякое живое существо носит в себе все возможности своих предков (т. е. генотип. – *О. С.*). Выделяясь же, оно проявляет некоторые из них (т. е. фенотип. – *О. С.*), неся в себе все остальные и приобретая новые. В этом процесс жизни: соединять и выделять» (53, 136).

В человеке одновременно сосуществует прирожденное и приобретенное, неизменное и изменяющееся: «Один Я изменяющийся, другой Я неизменный» (55, 359). Это объясняется тем, что разные уровни личности обладают разной динамичностью. Наиболее устойчив тот уровень, который связывает человека с его видом. Толстой называет его «я неизменный», или «характер прирожденный». «Что есть характер прирожденный (есть и приобретенный)? Из прежних существований вынесенный склад жизни» (М., 2, 411).

Наконец, мысль фундаментальной важности: «человек не стоячее, а бесконечная возможность. От этого-то он и дорог» (53, 324).

Тут открывается веер сложнейших проблем. Как это соотносится с эстетическим целым мира художника? Как – с эстетическим целым отдельного текста? Конкретнее – с изображенной в нем жизнью, с тем множеством персонажей, разного масштаба и разных функций, которые тоже, возможно, меняются, а возможно, – остаются неизменными? Все ли герои

[6] Толстая С.А. Дневники: в 2 т. Т. 2. М., 1978, с. 287.

способны к движению? По каким законам оно происходит? Что именно меняется, а что остается неизменным? И в какой степени? И под влиянием каких факторов: внутренних или внешних? Требуют ли своей реализации ресурсы личности, или заставляют обстоятельства? Как эти факторы соотносятся? Этот круг проблем находится в самом фокусе художественной антропологии. И толстовской, в первую очередь.

Об этом знаменательный разговор Толстого с Короленко в августе 1910 года.

«Короленко: Вы дали типы меняющихся людей (Безухов)...

Л.Н. ...Но тип остается типом: не «меняющийся», а движущийся (М. 4, 320).

Что же имел в виду Толстой, настаивая на различении этих почти синонимичных понятий? По-видимому, «меняющийся» либо теряет свою тождественность, либо, напротив, — при всех внешних переменах — остается сущностно неизменным. А «движущийся» «остается типом», то есть в динамике личности у него не утрачивается тождественность. Судя по этому разговору, и Короленко, и Толстой выделили Пьера Безухова как фигуру наиболее выразительную. Изменчивость характера, свойственная дотолстовскому реализму, кроме приведенного в качестве примера Онегина, имеет множество подтверждений. Заслуга же Толстого в том, что у него в полной мере представлена диалектика тождественности и динамики.

Знаменательно, что Толстой начинает свой путь с «Четырех эпох развития». Хотя «четвертая эпоха развития», а именно, взрослость, не была написана, она присутствует в тексте Трилогии благодаря виртуозной повествовательной технике. Повествование ведет взрослый и ребенок. Иногда они четко разграничены, иногда сближаются вплоть до полной неразличимости. Иногда очевидна рефлексия взрослого, иногда — непосредственность ребенка. Иногда же — и эти моменты самые интересные — они сливаются в стилистике отдельной фразы, когда в речи ребенка звучит чужеродное ему «взрослое» слово. Подвижное равновесие модусов повествования в пределах одного текста является моделью сосуществования разных этапов развития в пределах одной человеческой жизни. Не ребенок и не взрослый, а *ребенок — во — взрослом*, иногда больше ребенок, несущий в себе потенциал взрослости, а иногда больше

взрослый, сохранивший в себе ребенка, — так художественно реализуется динамическое, пульсирующее тождество личности, с ее неизменным, и, однако же, всегда подвижным ядром[7].

Таким образом, Толстой входит в литературу со своей, ставшей для него сквозной, темой динамики и тождественности личности. Но в романах он сдвигает акценты. В них речь идет не о становлении личности в детстве, отрочестве и юности — это тема «романа воспитания»[8]. В романах же его интересует движение личности *в пределах ее взрослости.* По-видимому, такое движение — удел не каждого, в то время как первые три этапа присущи жизни любого человека, — к такому выводу подводит Толстой в «Войне и мире»[9].

* * *

Как известно, сложнейшая проблема интерпретации художественного текста состоит в неизбежной и непреодолимой *выборочности*. Исследователь вынужден ограничивать себя определенной темой, аспектом или методом анализа. За пределами этого всегда остается многое, а именно то, что составляет

[7] Сам механизм движения личности при сохранении ее тождества изучен ак. А.А. Ухтомским: «Замечательно, что в душе могут жить одновременно несколько доминант — следов прежней ее жизнедеятельности! Они поочередно выплывают из глубины подсознательного в поле душевной работы и ясного внимания, живут здесь и подводят свои итоги некоторое время, а затем снова погружаются куда-то вглубь, уступая место своей товарке. Но и при погружении вглубь, из поля всякой работы сознания, они не замирают, не прекращают своей жизни. Замечательно, что они продолжают расти и там, продолжают обогащаться, преобразовываться, расти, так что, возвратившись потом, в сознании они оказываются более содержательными, созревшими, более обоснованными» (Ухтомский Алексей Лицо другого человека. Из дневников и переписки. СПб: изд-во Ивана Лимбаха, 2008, с. 204). Симптоматично, что, разрабатывая теорию доминант, А.А. Ухтомский опирался на творчество Толстого (См. Ухтомский А.А. Письма // Пути в незнаемое. М., 1973. Сб. 10, с. 374).

[8] См. фундаментальное исследование: Краснощекова Елена Роман воспитания — Bildungsroman — на русской почве. СПб.: «Пушкинский фонд», 2008.

[9] О движении этой проблемы в «Анне Карениной» см. Сливицкая О.В. «Истина в движенье»: о человеке в мире Толстого. СПб, Амфора, 2009, сс. 349-352.

художественное целое[10]. Поскольку охватить это целое, в силу его неисчерпаемости, невозможно, то, ограничиваясь «образом человека», необходимо исходить из присущей высокому искусству *изоморфности* поэтики и антропологии[11].

Невоздушная громада «Войны и мира» — это эпос, поэтому человека необходимо рассматривать, исходя из его существования в эпической действительности. Эпос предполагает широчайший панорамный охват. В пределах этой панорамы существует множество, говоря языком Толстого, *фокусов* (47, 213). Это — люди, их судьбы, их деяния, их души. Человек, изоморфный эпическому миру, должен обладать и душой, способной расширяться, и границами личности, подвижными и проницаемыми.

Универсальная модель жизни для Толстого — это волна. «Жизнь человека, известная нам — волна, одетая вся блеском и радостью»[12] (49, 88). Название великой книги прямо отражает волнообразное движение жизни с ее подъемами и спадами. Этой же универсальной модели изоморфно и движение человека: в нем есть свои «войны» — кризисы, есть и мирное течение жизни. Изменения, при сохранении тождества, происходят и в моменты личных кризисов, и в мирные периоды, часто тогда, когда судьба героя уходит из поля зрения, и он вновь возвращается уже несколько иным. Однако в кризисных ситуациях все выступает крупно и выпукло, поэтому кризисы наиболее выразительны для постижения самой сущности процесса изменения при сохранении тождественности. Кризис одного

[10] Эта проблема рассматривается в рамках герменевтики. Подробней см. в связи с Толстым: Бойко В.А, Постнов О.Г. Истина в пространстве художественного текста // Критика и семиотика, вып. 9, Новосибирск, 2006.

[11] Убедительно это показано в трудах С.С. Хоружего, стоящего у истоков синергийной антропологии, и его последователей. См.: Хоружий С.С. «Улисс» в русском зеркале. М.: «Тетра», 1994, с. 142-143; Хоружий Сергей О старом и новом СПб: Алетейя, 2000, с.142-143,147: Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005, с. 128-168; Евлампиев И.И. Антропология Достоевского// Вече, Вып. 8, СПБ, 1997, с.128,141-144; Евлампиев И.И. Художественная философия Андрея Тарковского, СПб.: Алетейя, 2001, с. 16-17, 209-210.

[12] Дополняет этот образ дневниковая запись: «Наслаждения, страдания это дыхание жизни: вдыхание и выдыхание, пища и отдача ее» (49, 129).

героя может дать представление об общих закономерностях движения личности.

* * *

С. Франк в своем труде «Душа человека» предложил такой образ: «Человек в своем внешнем проявлении в предметном мире носит как бы скромную личину маленькой частицы вселенной, и на первый взгляд его существо исчерпывается этой внешней его природой; в действительности же то, что называется человеком, в самом себе и для себя есть нечто неизмеримо большее и качественно совсем иное, чем клочок мира: это есть внешне закованный в скромные рамки скрытый мир великих, потенциально бесконечных хаотических сил; и его подземная глубь так же мало походит на его внешний облик, как мало внутренность огромной, скрывающей и богатство, и страдания темной шахты походит на маленькое отверстие спуска, соединяющее ее со светлым, привычным миром земной поверхности»[13].

Если развернуть образ Франка, то человек в двух великих романах Толстого (о «Воскресенье» речь дальше) – это именно такая «шахта», и решающую роль в его движении играют процессы, происходящие на ее самых глубоких уровнях – в «Анне Карениной» особенно глубоких. Однако, уникальность Толстого в том, что, прорываясь в глубины, он простирается и вширь, ничего не упуская из мира вокруг отверстия в бездну, огромного и живущего своей самостоятельной жизнью. Так возникает проблема: насколько мир зависим от событий внутри «шахты», и насколько душа зависит от жизни за ее пределами?

Характер отношения человека и мира – и для самого Толстого – был трудно определяемым. Это не отношение равенства (человек – и есть мир), но и не отношение простого приращения новых качеств (человек – это то, и то, и то). Этому отношению было найдено слово – *сопряжение*. Чтобы оно родилось, необходимо было величайшее событие *Отечественной* войны – Бородино, и самый толстовский из толстовских героев – Пьер. В этом эпизоде сошлись два эстетических максимума «Войны и мира». Бородино – нечто несоизмеримо большее, чем фон для

[13] Франк Семен Душа человека. // Предмет знания. Душа человека. Минск: Харвест. АСТ, 2000, с. 714.

внутренней судьбы Пьера, а Пьер – нечто значительно более важное, чем точка зрения на происходящие события.

Почему в центр Бородина, главного события *войны,* поставлен именно Пьер, самый «*мирный*» из всех героев книги? Более того, в вечном противостоянии двух способов жить – vita activa – vita contemplativa (жизнь действия и жизнь созерцания) Пьер – полнейшее воплощение второго, а война, разумеется, требует величайшей активности.

В этом сказывается та парадоксальность, которая является признаком глубокого проникновения в суть явления. Как говорил Толстой: «придет в голову какая-нибудь мысль, и в первую минуту скажешь, что это парадокс, потом еще раз подумаешь, потом еще и еще, и в конце концов увидишь, что это не только не парадокс, а несомненная истина»[14]. Несомненная истина в том, что в Пьере отсутствует жесткая кристалличность. Он и самый глубокий, но и самый открытый из всех героев книги. Высший эстетический смысл присутствия Пьера в эпицентре военных действий требовал от автора психологической мотивировки. Этот поступок Пьера, как и многие другие его поступки, кажется странным.

Чем мотивирован этот поступок? Сама повторяемость странностей и подсказывает ответ: особенностями личности Пьера, его характером. Характер же, по Толстому, состоит из нескольких пластов, сформированных разными уровнями опыта, или памяти. «Есть память своя личная, что я сам пережил: есть память рода – что пережили предки и что во мне выражается характером: есть память всемирная, божия, – нравственная память того, что я знаю от Начала, от которого изошел» (56,24). Самый внешний слой – личный опыт. У Пьера – это потребность выйти из очередного кризиса, который накануне войны уже казался неразрешимым. Второй слой – т.е. особенности характера, унаследованные от отцов, – это внезапные приступы бурной хаотической деятельности, сменяющие обычную апатию и созерцательность. Наконец, Божья память, идущая от Начала, – она у Пьера самая сильная, но она же и трудно определяемая. Суть ее – в жажде Смысла. Полная непрактичность, отсутствие житейской опытности, созерцательность – это порождение того же Начала, голос которого звучит в его душе, заглушая

[14] Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого. ГИХЛ, 1959, с. 171.

все остальное. Сейчас он проявился в русском стремлении к жертве и страданию.

Если на этих уровнях, при всей их неопределенности, установить мотивы все-таки возможно, то за пределами этого остается область недетерминированного, безответное «почему-то». Толстой называл эту основу жизнедеятельности «что-то жизни» (48, 122) и вечно задавался вопросом о том, «что такое та сила, которая приводит в действие машину, т. е. что такое та сила жизни, которая заставляет действовать?» (55, 183)[15].

Жерар Женетт, специально изучавший (на примере Стендаля) проблему мотивации в искусстве, особо ценил те прозрения, которые «не объясняют таинственно зародившихся оснований этих решений»[16]. Обычно немотивированным бывает зло, и истоки этого явления в искусстве часто связывают с шекспировским Яго. Он – воплощение acte gratuit, т.е. ничем не обоснованного, беспричинного поступка. «Подоплека такого поступка не наслаждение или боль, не рациональное или иррациональное, а чистое, беспримесное желание: черт возьми, я поступаю *так*, потому что мне *так* хочется»[17]. А Л.С. Выготский, обращаясь к суждениям Толстого о Шекспире, указывает на то, что самым ценным достоянием психологии искусства является область немотивированного: «Но этим самым Толстой совершает величайшее открытие, указывая именно ту область немотивированного, которая является специфическим отличием искусства; в одной фразе он намечает истинную проблему шекспирологии, когда говорит: «Лица Шекспира постоянно делают и говорят то, что им не только не свойственно, но и ни для

[15] См. подробно: «Автор совершенно верно говорит, что если человек побеждает свои стремления и поступает противно им, то только потому, что поступает по наиболее сильному мотиву. Так что всегда поступок есть последствие наиболее сильного побуждения. Совершенно верно, если смотреть на человека как на самодействующую машину, не принимая во внимание того, что заставляет машину действовать, не спрашивая себя о том, что такое та сила, которая приводит в действие машину, т. е. что такое та сила жизни, которая заставляет действовать?» (55, 183).

[16] Женетт Жерар Правдоподобие и мотивация// Женетт Жерар Фигуры. М.: изд. им. Сабашниковых, 1998, т. 1, с. 308.

[17] См.: Оден Уистен Хью Лекции о Шекспире. М.: изд-во Ольги Морозовой, 2008, с. 347. Истоки acte gratuit Оден видит в эпизоде с грушевым деревом из «Исповеди» бл. Августина, а развитие – в «Записках из подполья» Достоевского.

чего не нужно»[18]. Однако в мире Толстого acte gratuit – это порождение не зла, а добра. Мотивы многих поступков Пьера необоснованны. Он движим страстной, но неопределенной жаждой прорыва в какой-то высший смысл. Таковы пласты личности Пьера, которые стали очевидными накануне кризиса и которые привели его на поле Бородина.

Утро самого бородинского сражения начинается с пейзажа. Перед Пьером раскрывается панорама яркой, блистающей красоты. Все сверкает в розовом и золотом колорите, все пронизывают «молнии» света, все движется и живет сквозь набегающую и уплывающую дымку тумана. Каждая деталь выписана резко. Леса казались выточенными из «драгоценного желто-зеленого камня». Дым играл «лиловым, серым и молочно-белыми цветами» и вспыхивал «торжественными отголосками», звуки выстрелов «красивые, твердые, верные» (11, 227-228). Нет ничего не только снижающего, но сколько-нибудь будничного. Все настолько парадно, что кажется: это не в эстетике Толстого. Это создает – интегральный образ Абсолютной Красоты.

В чем «необходимость поэтическая» того, что образ именно такой, светозарной красоты открывает величие и трагедию Бородина? Думается, не только в том, что это контраст трагедии, но и не в том также, что это соответствие величию. Красота – это Истина. Она вечна, не зависит от всего преходящего, господствует надо всем, неся в себе наивысший смысл бытия. Она настраивает читателя на *сверхсмысл* грядущего события. Так с самого начала задан космический масштаб.

Воздействие красоты на человеческую душу сложно: в том восторге, который она вызывает, есть что-то мучительное. Об этой двойственности писал еще молодой Толстой: «Красота природы всегда порождает его во мне, это чувство не то радости, не то грусти, не то надежды, не то отчаяния, не то боли, не то наслаждения» (5, 202). Двойственность порождается тем, что, открывая завесы в беспредельность, красота и подавляет человека, и возвеличивает его. Подавляет чувством собственной малости, несоизмеримости с Абсолютом, несовпадением своих ритмов с ритмами Универсума, а возвеличивает тем, что *приобщает* его к Абсолюту и настраивает на эти ритмы. Поэтому

[18] Выготский Л.С. Психология искусства. М.: Искусство, 1968, с. 209.

и завершается фрагмент возгласом Пьера: «И я, и я» (11, 229). Каким образом осуществляется это «и я»?

* * *

Искусствознание последнее время оперирует теологическим понятием *эпифания*. В традиционном понимании — это внезапное озарение, зримое или слышимое проявление божественной силы. Вне религиозного смысла — это моменты бытия, часто привычные, но внезапно увиденные заново. В эти мгновенья человек погружается в жизнь со всей полнотой и мощью. Возникает чувство своей причастности ко всему. Подробно толкует это явление Умберто Эко, опираясь на поэтики Джойса. «Всякий миг совершенство формы проявляется в руке или лице; какой-либо оттенок цвета холмов или моря — изысканнее всех прочих; какое-либо состояние страсти, видение или интеллектуальное возбуждение неотразимо реальны и притягательны для нас — но только на этот момент»[19]. «Не плод опыта, а опыт сам по себе — вот цель»[20]. «Только став беспричинно важным, эпифанический факт может быть наполнен значениями и стать символом»[21]. Протоиерей Александр Шмеман, *Дневники* которого буквально переполнены эпифаническими моментами, называет их «уколом полноты и блаженства», «иконой вечности»[22].

---

[19] Эко Умберто. Поэтики Джойса. СПб: symposium, 2006, с. 117.

[20] Там же, сс. 117-119.

[21] Там же, с. 139.

[22] Шмеман Александр Дневники 1973-1983. М.: Русский путь, 2007, с. 162, 219. См.: «...вдруг — это полное единство со всем, что тебя окружает, точно все предметы как-то мягчают, оборачиваются к тебе дружбой, близостью. Это мгновение — вне времени, но в нем собирается, сосредотачивается вся жизнь. *Все* тут, хотя и неназванное, не объективированное, все — от самого детства. Прикосновение к душе вечности — когда не нужно «вспоминать», ибо нет пропасти между собой вспоминающим — и воспоминанием, то есть самой жизнью». Это — «укол» полноты и блаженства». С. 162.

«То же чувство в субботу, в Бостоне, где шел густой снег, точно рассказ, которого никто не слушает. Удивительно — в природе, в мире все *движется*. Но в этом движении (падающего снега, солнцем освещенной ветки, луга) каждый момент его *являет* блаженную неподвижность, полноту, есть «икона» вечности как жизни, и «жизни с избытком» с. 510; см. также: сс. 15, 219, 520-521.

В этом есть какое-то подобие японского хайку, о котором сказано: «та же повседневность, только взята она в такой степени концентрации, что переносит нас в иное измерение, измерение вечности»[23]. Однако, если в хайку те непритязательные моменты, что запечатлевают вечность, всплывают из пустоты, то у Толстого они существует в плотном мире, в котором все сопряжено со всем. Таков сам жанр «поэтического эпоса». Этот жанр воплощает то, что Поль Валери называл «поющим» состоянием мира, т.е. органическим переживанием его «в многозначной, резонирующей системной целостности», проникнутой идеей всеединства[24].

Дуб князя Андрея, небо и облака Аустерлица, лунная ночь в Отрадном, лиловая собачка Платона Каратаева, которая «пренебрегая употреблением всех четырех лап» (12, 92), бежала на трех, и многое, многое другое… Эпифанические моменты в «Войне и мире» – не пейзажные зарисовки, не проекции состояния человеческой души, не опорные символы. А вместе с тем – отчасти и то, и другое, и третье: и выступают элементами ландшафта, и с душой резонируют, и над текстом приподнимаются. О князе Андрее было сказано (в черновиках): «*Он был в том состоянии яркого наблюдения,* которое было с ним на Аустерлицком поле, у Ростовых» (13, 814) (*курсив наш. – О.С.).* Состояние повышенной яркости наблюдения – постоянное состояние человека Толстого. Моменты эпифании – это еще более яркие вспышки на фоне повышенной яркости. В эти мгновения и в человеке возникает чувство «вспышки» самого его существа: «Я – мгновенная вспышка чего-то» (56, 20). Функция этих моментов в создании эффекта всеобщего резонанса в едином, целостном мире. Они напрямую не обусловлены душевным состоянием человека – но с ним резонируют. Они существуют вне героя, в пространстве, неизмеримо более широком, чем его душа. Многое остается вне восприятия героя, но непосредственно открывается читателю. Тончайшая

---

[23] Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М.: Наука, 1979, с. 208; См. подробнее о «смысле, помещенном как бы в единственной точке бытия» в поэзии Басё, Гёте и Лермонтова Гей Н.К. Категории художественности и метахудожественности в литературе// Литературоведение как проблема. М.: Наследие, 2001, с. 291-298.

[24] См.: В.М. Козовой, комм. // Поль Валери Об искусстве, М.: Искусство, 1993, с. 464.

грань между тем, что стало достоянием душевной жизни героя, и тем, что свободно существует и вне ее, чаще всего остается неуловимой. Что бы ни случилось потом, «вспышки» даруют персонажу и читателю драгоценное чувство «и я, и я!», переводят его на иной, более высокий уровень существования, а часто преобразуют и его органику.

* * *

Пьер — единственный наблюдатель бородинского сражения. Он, безусловно, видит и то, на что не смотрит. Но что именно он видит, иногда указано, а чаще нет. Можно сказать, что панорамное восприятие присуще его боковому зрению, а глубоко он воспринимает только самое сущностное.

Вначале он погружен в себя. Не слышал пуль и снарядов и долго не видал убитых и раненых, хотя многие падали недалеко от него. Среди всеобщего страдания бродит «с бессознательно-радостною улыбкой» (11,232) «или с робкой улыбкой, учтиво сторонясь перед солдатами, прохаживался по батарее под выстрелами так же спокойно, как по бульвару» (11, 233). Прежде всего он видит выражения лиц. Сначала штабных, у которых возбуждение и тревогу вызывали лишь вопросы личного успеха, но «у него не выходило из головы то другое выражение возбуждения, которое он видел на других лицах и которое говорило о вопросах не личных, а общих вопросах жизни и смерти» (11, 199). Разговор с князем Андреем, как всегда, явился катализатором: «Он понял теперь весь смысл и все значение этой войны и предстоящего сражения. Все, что он видел в этот день, все значительные, строгие выражения лиц, которые он мельком видел, осветились для него новым светом» (11, 210).

Через этот внутренний свет он впервые перестал быть тем, кем был всегда — по складу своей личности: *созерцателем*, а стал и *участником*. Он «весь был поглощен в созерцание этого, все более и более разгорающегося огня, который точно так же (он чувствовал) разгорался и в его душе» (11, 235). Он уже был подготовлен к чувству-озарению: «И я, и я».

Органика Пьера такова, что он — человек рассеянный. Это значит, что границы его личности подвижны и проницаемы. Именно это дает ему возможность боковым зрением воспринимать многочисленные *эпифанические* моменты. Прекрасно

определил опорный принцип толстовского искусства Жорж Нива: «я не нахожу для него иного определения, чем «сущностная рассеянность». Чем рассеяннее человек, тем доступнее ему смысл жизни. Зрение, наслаждение, чувство в мире Толстого производны от этой рассеянности»[25].

Впечатления, самые разнообразные и самые необычные, оглушали Пьера настолько, что были непосильны работе сознания. «Вырезаться в свое значение», по выражению Толстого[26] (11, 271) им предстояло во сне. Одна из функций сна, как известно, в том, что подсознание фильтрует информацию, и в долгосрочную память откладывается самое существенное.

Сон Пьера не как фиксация происшедшего, а как процесс, проходит три стадии. Сначала работает мысль о тех, кого он назвал *они.* Затем на грани бодрствования и сна возникают образы, появляются *они* «с своими простыми, добрыми, твердыми лицами». Потом он погружается в глубины сна: «Самое трудное (продолжал во сне думать или слышать Пьер) состоит в том, чтоб уметь соединять в душе своей значение всего. Все соединить? «сказал себе Пьер». Нет, не соединить. Нельзя соединять мысли, а *сопрягать* все эти мысли – вот что нужно? Да, *сопрягать надо, сопрягать надо!*» с внутренним восторгом повторил себе Пьер» (11, 294).

Самые глубокие преобразования происходят в подсознании, но достоянием человека как личности они становятся, войдя в освещенную зону сознания. Смутное ощущение, которое было во сне, при пробуждении оформляется в мысли, которые впоследствии становятся убеждением, что они не им рождены, а «кто-то вне его говорил их ему» (11, 294). Так родилось великое слово *сопрягать*[27]. Это и итог душевного кризиса, и начало нового этапа жизни Пьера. Но не только Пьера: мир Толстого таков, что он и шире, и выше любого человека. Отныне поставленный Пьером вопрос «Сопрягать, но как сопрягать всё?» (11, 294) ляжет в основу всей книги как проблема фундаментальной важности, проблема, так и

[25] Нива Жорж Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе. М.: Высшая школа, 1999, с. 41.

[26] См.: «Событие незаметно, мгновение за мгновением, вырезается в свое значение…»

[27] Само это слово тоже резонирует с внеположным миром: родилось под влиянием услышанного на границе сна и яви «запрягать».

не могущая решиться окончательно, но вечно стремящаяся к своему разрешению.

Так «вырезалась в свое значение» суть толстовского Универсума — сопрягать все, не подавляя ничего. «Сопрягать» — выражает закон подвижного равновесия, при котором стороны, соединяясь, сохраняют свободу и продолжают пульсировать, сливаясь и отдаляясь. Но и при самом большом отдалении они сохраняют резонансное взаимодействие, осуществляя, таким образом, полноту бытия.

В поздних Дневниках Толстой сформулировал это как закон *«единства в раздельности или раздельности в единстве»* (55, 137) (курсив наш. — О.С.). Это универсальный закон существования человека в толстовском мире. Душевная жизнь — и ее внешние проявления, личность — и другие, человек — и огромный мир — все подчинено этому закону.

Рассмотренный эпизод дает возможность увидеть, каким именно образом мировоззренческие сдвиги преобразуют органические основы личности. Опыт, вынесенный Пьером из событий Бородина, оказался не только духовным, но затрагивающим и основы характера, то есть того, что наиболее устойчиво или, как любил говорить Толстой, «непромокаемо»[28]. Накануне сраженья в личности Пьера — на всех ее уровнях — доминировала рассосредоточенность: духовная смута, душевная рассеянность, нелепость поведения. Когда произошла кристаллизация вокруг великой идеи «сопрягать», в характере Пьера появилась собранность, твердость, исключающая возможность манипулировать собой, участливость к обычной человеческой жизни и радость существования, сделавшая его особенно привлекательным. Все это проявилось к концу романа, но начало было положено на поле Бородина.

Если вернуться к образу души, нарисованной С. Франком, то проясняется такая картина. Вокруг отверстия шахты — необъятный мир. В глубины души попадает нечто из этого мира. Эпифанические моменты принадлежат одновременно и миру и человеку. Чем глубже душа и чем выше ее устремления, тем больше впечатлений внешнего мира она в состоянии переработать. Но в мире всегда остается избыток, не охваченный душевной работой. Результаты же этой работы тоже не исчерпываются потребностями души, человек излучает себя в

[28] См: (М., 2, 212).

мир, обогащая его. Все избыточно: и мир, и душа человека. Граница между ними проницаема, а часто и неразличима. Это признак значительности личности. Недаром герои первого плана лишены скульптурности, тех резких очертаний, которые позволили бы воспринимать их как фигуры на *фоне* расстилающейся жизни. Таких фигур множество, но в «Войне и мире» они сдвинуты на периферию повествования и, как правило, воплощают собой зло или заурядность (Наполеон, Берг, Курагины и т.д.).

События Бородина означали для Пьера кризис в том смысле, который вкладывается в этот иероглиф на Востоке — опасность и возможность. Возможность, но не итог. Впереди — еще долгое движение. И это движение — не линейное, а хаотичное, в самые неожиданные стороны. Но постепенно определяется вектор движения, в результате которого «он бросил трубу, в которую смотрел до сих пор через головы людей, и радостно созерцал вокруг себя вечно изменяющуюся, вечно великую, непостижимую и бесконечную жизнь» (12, 206).

И это лишь начало нового этапа жизни. Впереди — деятельность. Но уже за пределами романного времени. Не отменяя vita complectevita как органическую основу личности Пьера, способом его жизни станет и vita activa. Если уподобить роман великой китайской «Книге Перемен», «И-цзин», то Эпилог читается как последняя гексаграмма. Напомним мудрость этого парадокса: *предпоследняя* звучит «Конец», а *последняя* «Еще не конец». Так и завершение романной судьбы Пьера — не «конец», а «еще не конец».

* * *

Работа подсознания в переработке впечатлений в «Войне и мире» представлена не только на примере героев первого плана повествования. Можно сказать, опираясь на многочисленные «точечные вторжения» в психику всех лиц, населяющих эту грандиозную эпопею, что в ней психологизирована вся действительность. Но при этом отнюдь не все эти лица являются «движущимися типами».

Очень показателен Николай Ростов. Он намного проще, почти элементарней, чем проблемные герои. А научных споров вокруг него не меньше, а то и больше. Очевидно, что он тип «меняющийся», но не «движущийся». Он натура поэтическая,

но интеллектуально бедная. Когда после тильзитской встречи императоров он принял решение «не думать!», он обрек себя на печальную верность самому себе. Пьер и князь Андрей появляются в книге уже сложившимися людьми, но рвущимися ввысь, им предстоит Путь, а Николай Ростов появился совсем молодым, но в течение романного времени он всего лишь теряет юношескую мягкость и приобретает взрослую определенность, но его сущность не меняется[29]. По выражению Б. Пастернака, «эта связанность собственными границами» «легла на всю жизнь непоправимым обедняющим окостенением»[30].

Ученый и мыслитель, академик А.А. Ухтомский, создавая свою теорию доминант и исследуя «*душевные интегралы*»[31], опирался во многом на опыт художественной литературы, и в первую очередь Толстого. Ему принадлежит такой афоризм: «Чем человек более мертв, тем более выражена его личность»[32]. Сущность двуединого процесса сохранения себя и преобразования себя была им сформулирована так: «Способность сохранить свою устойчивость перед лицом опыта, а затем — способность расширить свою устойчивость через обогащение опытом, — вот два великих достижения жизни»[33].

Оба они, Пьер и Николай Ростов, находились во власти подсознательных процессов. Разница между ними, назревшая до конфликта, предвещающего новые войны, заключалась в том, что жизнь Пьера подчинялась не только законам «глубинной психологии», которая ассоциируется с именем Фрейда, но и законам «вершинной психологии», которую разработали ученик Фрейда Виктор Франкл и русский психолог Л.С. Выготский. Согласно им, основное стремление человека — обрести смысл[34]. Отсутствие смысла приводит к тяжелейшим страданиям от «экзистенциального вакуума».

[29] См. подробнее: Сливицкая О.В. Указ. соч., сс. 86, 141-143, 152-153.

[30] Пастернак Борис Что такое человек // Пастернак Борис Мой взгляд на искусство. Саратовский ун-т, 1990, с. 242.

[31] Ухтомский Алексей Лицо другого человека. Из дневников и переписки. СПб: изд-во Ивана Лимбаха, 2008, с. 188.

[32] Там же, с.169.

[33] Там же, с. 199.

[34] См.: Леонтьев Д.А. Виктор Франкл в борьбе за смысл // Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990, сс. 27-43.

Пьера и вело стремление к смыслу, толкая его порой к самым неожиданным и чуждым его натуре поступкам. Именно это стремление полностью отсутствовало у Николая Ростова.

Стало быть, проникновение в *глубинную* психологию недостаточно для того, чтобы человек предстал как динамическое тождество. Это двуединство достигается, когда человек находится под властью не только *глубинной*, но и *вершинной* психологии. В противном случае — это либо духовно незначительный человек, либо художественно не вполне убедительный характер.

* * *

В этом отношении высоких героев «Войны и мира» оттеняет Нехлюдов из «Воскресенья». Обозначим сразу же, что пафос последнего романа Толстого заключался отнюдь не в антропологических проблемах. Центр тяжести романа резко перемещен в сторону от создания объемного «образа человека» к совсем другой социальной и моральной проблематике. Тем не менее, Нехлюдов в течение романного времени прошел такой духовный и жизненный Путь, который по остроте перипетий не сравним с Путем героев эпопеи. Хотя, начиная со сцены суда, все мотивировано, нет в поворотах внутренней и внешней судьбе Нехлюдова той, говоря словами Толстого, «необходимости поэтической», которая лежала в основе всех поворотов судьбы героев «Войны и мира». Не изображена прямо работа души, т.е. те процессы, которые происходили в глубине «шахты». Разумеется, это не означает, что Толстой перестал быть психологом: и в этом романе есть игра сознания и подсознания, и смена состояний, и сны и т.д. Но о многом говорит, к примеру, контраст между основным повествованием и экспозиционной главой, посвященной утру Нехлюдова (Ч. 1, гл. III). В ней не происходит никаких событий, только упоминается любовная интрижка, которая затем навсегда ушла со страниц романа. Вся глава состоит из микрособытий, едва мелькнувших мыслей, ощущений, не доросших до чувств, и т.д. Однако ни один из этих мелких эпизодов не оставлен без того, чтобы автор не проник в его подоплеку: тут и робость перед жизнью — и возбуждение от опасности, и ревность — и радость освобождения, и наслаждение от сознания своего богатства — и неловкость от измены идеалам юности. Всюду

повествование идет в два слоя: лишь названо малейшее событие, тут же происходит погружение в его подоплеку. Все это близко к психологизму «докризисного» Толстого.

Но как только начинается основной конфликт (сцена суда), уходит «мелочность» анализа, и преобладают крупные мазки. Все мысли названы, все чувства описаны. Описаны, но прямо не изображены, особенно с проникновением в подсознание. Решение жениться на Катюше, реакция на ее неоднократный отказ, отношение к ее браку с Симонсоном и т.д. — в этом есть все нарастающая психологическая скороговорка.

Нехлюдов движим духовными поисками, но они не взрывают глубокие душевные пласты. В его движении преобладает вершинная, а не глубинная психология, с ее проникновением в подсознание.

Предварительный вывод заключается в том, что художественно убедительно «движущийся тип» создается при сопряжении двух оптик — глубинной и вершинной, при той необходимой оговорке, что в самом изображенном характере есть ресурсы движения.

* * *

Изменчивость и тождественность — это, при всей своей фундаментальной важности, один из аспектов художественной антропологии Толстого. В нем проявился тот универсальный принцип искусства Толстого, которому им было найдено определение — *сопряжение.* «Сопрягая все», Толстой часто сближает крайние точки явления. Самое глобальное «сопряжение» — это сопряжение в его творческой личности поэта и аналитика.

Блез Паскаль, с печального размышления которого мы начали эту статью, обозначил такую трудно разрешимую проблему: «Человеческую натуру можно рассматривать двояко: исходя из конечной цели существования человека, и тогда он возвышен и ни с кем не сравним, или исходя из обычных присущих ему свойств, как мы судим о лошади или собаке по обычным присущим им свойствам <...> и тогда человек низок и отвратителен. Эти два возможных пути суждения о нем привели к множеству разногласий и философских споров.

Ибо одни, оспаривая других, утверждают: «Человек не рожден для этой цели, потому что все его поступки несовместны

с ней», а те в свою очередь твердят: “Эти низменные поступки просто удлиняют путь к цели – вот и все”»[35].

Уникальность Толстого в том, что, будучи поэтом и аналитиком, он создал свой «интегральный образ» человека, сопрягая оба эти подхода.

[35] Паскаль Блез Мысли // Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки славянской культуры, 2004, с. 680.

Михаил Блюменкранц

Эсхатологическая символика у Ф.М. Достоевского

Трудно найти в мировой литературе героев, столь мучительно переживающих последние вопросы человеческого бытия, как герои Достоевского. «Он из тех, которым не надобно миллионов, а надобно только мысль разрешить»[1], — говорит Алёша Карамазов о своём брате Иване. То же можно сказать и о большинстве мыслящих и рефлектирующих персонажей писателя, захваченных проблемами добра и зла, свободы и необходимости, справедливости и произвола, поисками Бога и смысла человеческого существования. Ответы на терзающие их вопросы герои Достоевского стремятся отыскать не только на путях понятийно-логического или художественно-образного мышления, но и экзистенциально, нередко проводя жестокие эксперименты над собственной душой.

Если обратиться к бунтующим героям Достоевского, то можно заметить противоположность тех выводов, к которым они приходят на уровне логики и на уровне образного мышления. Так, если размышления Родиона Раскольникова о праве сильной личности на пролитие «крови по совести» или Ивана Карамазова о том, что коли Бога нет, то «всё позволено», приводят их к логически убедительному, но экзистенциально гибельному выбору, то прорывы героев в сферу образно-символической реальности, зачастую происходящие с ними в пограничных состояниях сознания или сновидениях (сны Раскольникова, Ставрогина, Версилова, Смешного человека), как правило, оказываются как бы подсказкой герою, указанием спасительного духовного выбора.

Сон Раскольникова о забиваемой насмерть лошади, увиденный им накануне убийства, — символический ответ-предостережение герою на созданную им теорию особого морального права «сильной личности». Сон Ставрогина о «Золотом веке» — последний порыв его поруганной высшей природы к духовному обновлению. И хотя в данном случае порыв не увенчался успехом, сновидческий опыт Смешного человека оказался благотворным.

[1] Достоевский Ф.М. ПСС, Л., Наука, 1976, т. 14, с. 105.

Принято считать, что символизм не является характерной чертой творчества Достоевского. Как уже обращали внимание исследователи, в произведениях писателя происходит непосредственное, органическое взаимопроникновение бытия личного и бытия исторического. В.Д. Днепров, в частности, отмечал: «Герои Достоевского не только умом, но и действием решают мировые вопросы, в результате их поступков обозначены мировые перспективы. Однако содержание это развертывается не на арене истории, оно вмещается в частный быт, в отношения нескольких частных лиц. Проблемы нравственно-философского и исторического выбора определяются на последствиях убийства старухи-процентщицы или на виновности Ивана Карамазова. Само всеобщее непосредственно, *без символики* (курсив мой – *М.Б.*), вдвинуто в личное поведение, обыденные происшествия соприкасаются со своими всеобщими значениями, минуя переходные ступени»[2].

Вывод вполне справедливый, однако, кроме личного и художественного бытия в мире Достоевского присутствует еще одно, экзистенциальное измерение, задан еще один масштаб реальных событий, неожиданно вторгающийся в существование героев – масштаб метаисторический, Вечность. И здесь в поэтике Достоевского, в его, как он сам писал, «реализме, доходящем до фантастического», возникают те самые «переходные ступени», отсутствующие на стадии взаимопроникновения индивидуального и исторически-всеобщего. Связующим звеном этих трех измерений человеческого бытия становится символ.

Символика пронизывает тексты Достоевского в высшей степени ненавязчиво, почти незаметно, часто сливаясь с бытовыми реалиями. От соседей Сонечки Мармеладовой, с символически библейской фамилией Капернаумов, до представления Свидригайлова о Вечности, наподобие закопченной деревенской бани с пауками по углам, и сна Дмитрия Карамазова о плачущем Дите, за которое он готов пострадать.

Возможно, что символ является наиболее адекватной формой выявления духовной реальности. Недаром Э. Кассирер рассматривал символ как универсальную категорию, а все формы культуры – как иерархию символических форм.

[2] Днепров В.Д. Идеи. Страсти. Поступки. (Из художественного опыта Достоевского). Л., Советский писатель, 1978, с. 81.

Особое место в творчестве Достоевского занимает эсхатологическая символика. На этой теме стоит остановиться подробнее.

Одержимость светлым будущим была чертой, присущей нескольким поколениям прекраснодушной русской интеллигенции. Во имя этого будущего она была готова на любые испытания и жертвы. В итоге, правда, оказалось, что количество и тех, и других превзошло самые смелые предсказания. Но взыскующие Царства Божьего на земле в большинстве своем, по счастью, о реальном будущем не догадывались. Однако среди восторженных энтузиастов случались и скептики, не без основания полагавшие, что построенное на «новых и разумных основаниях» будущее, может оказаться светлым исключительно от зарева грядущих пожарищ.

Пережив в молодости увлечение учением Фурье – проектом построения идеального общества – Достоевский не перестает страстно полемизировать с этим проектом в последующие годы. Беспощадно сводит он счеты с иллюзиями своей юности и в *Записках из подполья,* и в романе *Бесы.* Умозрительные конструкции совершенного общественного устройства рождают теперь в воображении писателя мрачные образы-символы «всеобщего муравейника», «хрустального дворца», «страшной Вавилонской башни».

Берущая своё начало в мировоззрении Сократа и подхваченная позднее философией Просвещения, традиция рационалистического понимания добра и пользы как следование принципу разумности, а существование зла как следствие глупости и невежества – традиция, положенная в основу социального утопизма – вызывает теперь у Достоевского вполне обоснованный сарказм. Его полемический пафос, основанный на постижении противоречивости и глубинной иррациональности человеческой природы, восстаёт против подобной «логистики», исходящей из убеждения, что человек, в силу торжества разума, будет неизбежно следовать добру, если верно осознает собственную выгоду. «Эта выгода именно тем и замечательна – рассуждает Подпольный человек, – что все наши классификации разрушает и все системы, составленные любителями рода человеческого для счастья рода человеческого, постоянно разрушает»[3]. «С чего это непременно вообразили они, что

[3] Достоевский Ф.М., ПСС, т. 5, с. 111.

человеку надо непременно благоразумно выгодного хотенья? Человеку надо одного только самостоятельного хотенья, чего бы эта самостоятельность не стоила, и к чему бы не привела»[4]. «Ведь я, например, совершенно естественно хочу жить для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей рассудочной способности, то есть какой-нибудь одной двадцатой всей моей способности жить»[5].

По сути, Подпольный человек отстаивает свободу индивидуальной воли перед принципом всеобщей необходимости, диктуемой разумом. Той самой разумной необходимости, которая вполне закономерно приводит последовательного ученика Сократа, Платона, к теории первого тоталитарного государства, той самой необходимости, которая и вдохновляет Великого инквизитора «исправить подвиг Христа». Для людей, переживших опыт XX века, века, в котором утопии стали осуществляться, резоны Подпольного человека Достоевского получают доказательность экзистенциальной истины. Однако в этом контексте уместно вспомнить и о другом персонаже писателя, теоретике будущих общественных форм Шигалеве, с его невольно вырвавшимся признанием: «Я запутался в собственных данных, и мое заключение в прямом противоречии с первоначальной идеей, из которой я выхожу. Выходя из безграничной свободы я заключаю безграничным деспотизмом»[6].

Что же получается, неужели свобода воли приводит к тем же роковым результатам, что и необходимость, навязываемая разумом? Ведь к «светлому будущему» прокладывало свои ГУЛАГовские пути не только «единственно верное и всепобеждающее» учение Маркса и Ленина, выросшее из принципов просвещенческого рационализма, но и шедший «тропами Заратустры» иррациональный, неоромантический, опьяненный «триумфом воли» национал-социализм.

Проблема здесь действительно есть. И то, каким образом свобода воли в истории нередко оборачивалась произволом — тема отдельная. В данном же случае дилемма эта не представляется неразрешимой антиномией, ибо противоречие здесь кажущееся. Шигалев, как и теоретики коммунистического и

[4] Там же, с. 113.

[5] Там же, с. 115.

[6] Достоевский Ф.М., ПСС, т. 10, с. 311.

фашистского государственных устройств, декларируя свои заветные чаяния осчастливить либо все прогрессивное человечество, либо его наиболее продвинутую арийскую часть, неизбежно исходят из определенной умозрительной абстрактной схемы. В рамках подобной схемы безразлично, полагается ли очередной благодетель на принцип свободы воли или принцип разумной необходимости, он создает систему, сама логика которой в силу ее жесткой рациональности заставляет эту систему в целях достижения поставленных перед нею задач максимально ограничить любую индивидуальную волю, идущую вразрез или просто не совпадающую с ее идеологией. Анонимная, сакрализованная воля такой системы в представлении «политически и идейно подкованных» масс полностью совпадает с принципом разумной необходимости.

Но все же гораздо ближе к сути дела оказывается Великий инквизитор, трезво сознающий, что осчастливить человечество в соответствии с требованиями разума можно только лишив его свободы. Его теория, в отличие от системы Шигалева, не вступает в противоречие с первоначальной идеей: счастье и свобода для человека несовместимы, считает он.

Антагонистом такого понимания человеческого счастья выступает у Достоевского подпольный философ, адвокат иррациональных начал человеческой натуры: «Да осыпьте его (человека – *прим. мое – М.Б.*) всеми земными благами, утопите в счастье совсем с головой, так чтобы только пузырьки выскакивали на поверхности счастья, как на воде, дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж ничего не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о непрекращении всемирной истории, так он вам и тут, человек-то, и тут, из одной только неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает. Рискнет даже пряниками, и нарочно пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономичной бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию применить свой фантастический элемент. Именно свои фантастические мечты, свою пошлейшую глупость пожелает удержать за собой, единственно для того, чтобы самому себе подтвердить (точно это так уж необходимо), что люди все еще люди, а не фортепианные клавиши, на которых хоть и играют законы природы собственноручно, но грозят до того доиграться, что уж мимо календаря и захотеть

ничего нельзя будет. Но ведь мало того: даже если он действительно оказался фортепианной клавишей, если б это доказать ему даже естественными науками и математически, так и тут не образуется, и нарочно напротив что-нибудь сделает, единственно из одной неблагодарности; собственно, чтоб настоять на своем»[7].

Проект идеального общества, где все основано на принудительных принципах разумной необходимости, в представлении человека из подполья вырастает в образы-символы бездушного муравейника, хрустального дворца или «капитального дома с квартирами для бедных жильцов по контракту на тысячу лет и, на всякий случай, с зубным врачом Ватенгеймом на вывеске»[8] (тот же хрустальный дворец, только без романтического флера).

Образ вырастает в символ, дающий целостную картину этого «нового, прекрасного мира», где детали сугубо бытового плана, вроде вывески зубного врача Ватенгейма, обретают метафизический смысл, в одном ряду с Вечностью наподобие «закопченной деревенской бани». Апокалипсис совершается как редукция бытия к повседневности быта, Вечности к будничной бессмыслице времени. Торжествует мир пустой бесконечности, где Бог не оставляет своего следа.

Если вспомнить, что Платон трактует символ как интуитивно постигаемое указание на высшую идеальную форму объекта, то такая редукция идеальной формы объекта напрочь аннулирует вертикальное измерение бытия, превращая его в гегелевскую дурную бесконечность, в абсурдную длительность унылой горизонтали, лишенной качественных отличий. Так вырисовывается эсхатологическая символика ада у Достоевского. Ада, устроенного людьми, стремящимися к достижению рая, построенного ими «на разумных началах», на идеалах всеобщего счастья.

Свое предельное воплощение эта апокалиптическая символика находит в сне Раскольникова на каторге: «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не

[7] Там же, т. 5, сс. 116-117.

[8] Там же, т. 5, с. 120.

считали себя такими умными и непоколебимыми в истине, как считали себя зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга. Всякий думал, что в нем одном и заключается истина, и мучался, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе [...] Начались пожары, начался голод. Все и все погибало...»[9].

Прошло немного времени, и эта символическая реальность, увиденная и описанная писателем, воплотилась в исторический и экзистенциальный опыт поколений, переживших этот кошмар наяву. Негативные тенденции в духовном развитии современного ему общества были остро прочувствованы и художественно отображены Достоевским в образно-символической форме. Для миллионов людей эта жуткая символика ада роковым образом обернулась личной судьбой.

Символике ада в художественном мире Достоевского противостоит символика рая – сны о Золотом веке, словно навеянные полотном Клода Лоррена *Ассис и Галатея*, сны, привидевшиеся Ставрогину и Версилову. В «Сне смешного человека» – это райская обитель, напоминающая своими очертаниями греческий архипелаг (устойчивые географические координаты Эдема у Достоевского), была перенесена писателем в целях правдоподобности воплощенной мечты на иную планету.

«Миф вырастает из символа, как дуб из желудя», – полагал Вячеслав Иванов. Из символа Золотого века, открывшегося Достоевскому в картине французского живописца, вырастает миф о счастливом и безмятежном человечестве, до поры до времени избежавшем земного грехопадения и живущем в мире прекрасной и безоблачной гармонии социума с окружающей природой. Миру, сконструированному согласно принципу всеобщей выгоды, миру «логистики» противостоит мир, в основе которого самое иррациональное из человеческих чувств – чувство любви. Мир, воплотивший заповедь старца

[9] Там же, т. 6, сс. 419-420.

Зосимы — «были бы братья, а братство будет»[10].

Путь внутреннего совершенствования человека представляется куда более эффективным средством усовершенствования существующей действительности. Духовное обновление личности, по мысли писателя, — единственно надежный способ достижения идеального социума. Ставка делается на лучшую, божественную сущность человеческой природы. Таково мировосприятие рая. «А между тем так это просто — открывается Смешному человеку тайна достижения гармонии в мире — в один бы день, в один бы час — все бы сразу устроилось. Главное — люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться»[11].

Противоположное мировоззрение — мировоззрение ада — представлено утопистом-перестройщиком Шигалевым. «Для идеального мироустройства — считает он — в мире одного недостает — послушания»[12]. В этом с ним вполне солидарен весьма скептически оценивающий возможности человеческой натуры Великий инквизитор: «О, мы убедим их, что они только тогда и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся»[13]. Для осуществления этой задачи от человека не требуется ни нравственных усилий, ни другого глобуса. Довольно Тайны, Чуда и Авторитета — универсальных рычагов земной власти. Стоит напомнить: то, что представляется Смешному человеку из его рая простым, из ада Ивана Карамазова выглядит задачей, непосильной для человека: «Чтобы полюбить человека, надо чтобы тот спрятался, а чуть покажет лицо свое — прощай, любовь […] По-моему, христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо»[14].

Давно замечено, что гораздо легче любить человечество в целом, чем его конкретного представителя в частности. Идеальность объекта — необходимое условие для его сакрализации. Именно символ часто выступает как незаменимый инструмент сакрализации объекта, восхождения к его идеальной сущности. Как отмечали Александр Пятигорский и Мераб Мамардашвили, «символ — это вещь, обладающая способностью индуцировать

[10] Там же, т. 14, с. 115.

[11] Там же, т. 25, с. 119.

[12] Там же, т. 10, с. 311.

[13] Там же, т. 14, с. 235.

[14] Там же, т. 14, с. 215.

состояние сознания, через который психика индивида включается в определенные содержания (структуры) сознания. Или так: при аккумуляции психикой индивида определенных состояний сознания символ обнаруживает способность введения психики в определенные структуры сознания»[15]. Это наблюдение перекликается с утверждением Фридриха Шеллинга о том, что в мифологии особенное не обозначает общее, а есть это общее. Символизм же, по мнению философа, мифологии изначален.

В отличие от чисто логических понятий, символические значения создают реальность, которая не столько постигается индивидом, сколько переживается им. Существование в символической реальности — один из определяющих факторов «присутствия человека в бытии» (Мартин Хайдеггер), фундаментальная основа его экзистенции. В этой реальности часто и переживаются ищущими героями Достоевского вечные вопросы, которые становятся для них, пользуясь определением Григория Померанца, «пережитыми абстракциями». Экзистенциальный порыв, направленный на то, чтобы «мысль разрешить», становится способом существования «на пороге», на пределе личного, исторического и метаисторического бытия, в той «точке фантастического», в которой сходятся все эти три измерения человеческого существования, точке таинственного мерцания глубинных символических значений. В этой точке герои писателя, как правило, оказываются в результате краха своих экзистенциальных ответов на проклятые вопросы бытия, и здесь то, что представляется неразрешимым для их логики, неожиданно открывается их интуиции. Такие «точки фантастического» нередко возникают в сновидениях героев, вызывая у них экстатическое переживание счастья. В известной степени подобный поворот в душевном состоянии героев согласуется с положением Эрнста Кассирера о том, что «первоначальное содержание жизни непостижимо в форме какой-то репрезентации — оно доступно только чистой интуиции»[16].

Символ по самой природе своей является интегрирующим началом, отсылающим от части к целому. Более того, интенсивное переживание символических значений в определенных

[15] Пятигорский А.М., Мамардашвили М. Знак и символ. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1997, с. 151.

[16] Кассирер Э. Философия символических форм, т. 1, с. 46.

случаях приводит к преодолению, снятию субъектно-объектной оппозиции, неизбежной в рамках понятийно-логического мышления, и способно продуцировать состояния сознания, которые лучше всего можно выразить строчкой из стихотворения Федора Тютчева: *Все во мне, и я во всем.* Подобное воздействие символических форм также было отмечено Кассирером: «Решающая роль всякой символической формы как раз в том и заключается, что она не знает границ между Я и действительностью, как нечто заранее и раз навсегда определенное, а сама только эту форму и устанавливает — и каждая из основных форм устанавливает ее иначе»[17]. Это иначе в установлении границы между Я и действительностью находит свое выражение в поэтике Достоевского, в том, что мы условно обозначили как символику рая и символику ада. Состояние души персонажей Достоевского индуцирует определенные символические формы, в которых находят выражение как сознательные, так и по большей части бессознательные импульсы их сокровенных, глубоко личных переживаний. Духовные интуиции героев и создают их символическую картину мира, которая нередко предвосхищает реальность и конкретизируется в ней через бытовые детали.

Эсхатологическая устремленность сознания мятущихся героев порождает символическую реальность, в которой предельное, пороговое состояние мира на границе своего исторического времени переживается ими как нераздельная целостность, и здесь, в фантастической ситуации сновидений происходит экзистенциальный прыжок в пространство метаистории.

Социальному утопизму философов-рационалистов, мастерящих лекала для курсов по кройке и шитью мировой гармонии, Достоевский противопоставляет интегрирующее начало вселенской любви как единственный надежный фундамент для обретения этой гармонии, даже если достижима она пока лишь в счастливых сновидениях. И здесь писатель не случайно обращается к символам, ибо «Смысл символа объективно осуществляет себя не как наличность, но как динамическая тенденция; он не дан, а задан»[18]. Недаром Эммануил Кант видел в символе особый способ духовного освоения реальности.

[17] Там же, т. 2, с. 168.

[18] Аверинцев С.С. Символ. Литературная энциклопедия. М., 1971, т. 6, с. 826.

Возвращаясь к началу статьи, к теме поиска героями Достоевского ответов на вечные вопросы, происходящего как в русле понятийно-логического, так и образно-художественного мышления, необходимо отметить, что мучительный духовный поиск героев, прошедший через глубину пережитого ими отчаяния, нередко открывает перед ними некое новое измерение бытия, осознаваемое в форме символической реальности, ибо только так это измерение и может человеку открыться. Эту особенность символических форм хорошо сформулировал Александр Доброхотов: «Можно сказать, что находясь между понятием и образом — символ одновременно передает многозначность денотата (предмета – *прим. мое – М.Б.*), используя образные средства, и передает однозначность образа, используя понятийные средства»[19].

Таким образом, оптика символических форм позволяет писателю, «одержимому тоской по текущему», разглядеть в нем Вечное.

[19] Доброхотов А.Л. Символ. В кн.: Избранное, М., 2008, с. 459.

Александр Доброхотов

Морфология хаоса, или Услышанные пророчества Достоевского[1]

«Россия и Европа» – тема, безусловно, вечная (по крайней мере – она не младше России). Что не мешает ей иметь свою долю во времени в качестве весьма динамичного сюжета, ибо Платон не зря поведал нам, что время – это подвижный образ вечности. Сейчас мы наблюдаем очередной поворот этой темы, особенность которого – некоторая растерянность самой матушки Европы, пытающейся, отвечая на вызов глобализма, найти новые формулы своей идентичности. Ведущий мотив этого нового дискурса – стремление научиться распознавать признаки европейской субстанции и в том, что центробежно удаляется от Европы (как пост-колониальный мир), и в том, что центростремительно к ней тяготеет (как славяно-балкано-балтийский мир, как Турция). Таков и лейтмотив последних публикаций В.К. Кантора – европейский лик России[2]. Такова же сквозная тема (или скорее – проблема) его книги о Достоевском как создателе своего особого концепта Европы[3]. В книге, о которой пойдет речь, собраны работы разных лет и разного формата (обобщенно названные «очерками»), однако композиционно она получилась достаточно цельной, и даже повторы, вряд ли запланированные автором, приобрели характер музыкально-логических реприз после очередного витка темы. Окольцована эта композиция вступлением и эпилогом,

[1] Индивидуальный исследовательский проект № 10-08-0012 «Философские основания культурологии в свете морфологического метода» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ». Автор – профессор ф-та философии ГУ-ВШЭ.

[2] Такова объединяющая тема его последних монографий: Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М., 2001; Русская классика, или бытие России. М., 2005; Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. М., 2007; Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М., 2008.

[3] Кантор В.К. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: очерки. М., 2010. Далее ссылки даются на это издание.

посвященными Петербургу. Город-граница между горним и дольним, город-Атлантида, не потонувшая в пучине хаоса, Петербург и в самом деле — лучший, предельно ёмкий символ европейской судьбы России. Но финальная глава композиции с эффектом контрапункта дополняет имперскую статуарность пафосом вещего исступления и возводит творчество Достоевского к типу еврейского пророка, что и провокативно, учитывая его «симпатии» к инородцам, но и логично, поскольку *Очерки* пронизаны эсхатологическими мотивами и мыслями о народном маловерии.

Книга сложена из двух равных по объему и довольно разных по содержанию частей. Первая скреплена одной главной темой — попыткой разгадать тайну «карамазовщины». Вторая пестра по составу, но ее смысловая цельность заметна по тому, как она вступает иногда в диалог с первой. Ведущая тема первой части — загадочная темная карамазовская сила, которая представляется — особенно в свете реальной российской истории — почти непобедимой. Однако автор попытался ее «расколдовать» (в веберовском смысле), и результаты получились довольно любопытными. Сам Достоевский неоднократно описывает суть карамазовщины как способность видеть горнее, но отдаваться дольнему; сладострастно упиваться подлостью, не отрицая высших идеалов. Но низость карамазовщины это еще и хтоническая животная любовь к жизни, которую Достоевский, вслед за любимым Шиллером, не хочет обесценивать и изгонять из человеческого мира. Стихия витальности сообщает карамазовскому началу нечто высокое в самой его низости, даже дионисийски-божественное, о чем так ярко писал окликнутый этой темой Вяч. Иванов. «Стихийность» оказывается и в центре версии В. Кантора. Соглашаясь с Вышеславцевым, он полагает, что стихийность — «одна из констант отечественной психеи»[4]. Зададимся, однако, вопросом, что такое «стихия». Греческое слово «стойхейон», как и его латинский аналог «элемент», означает «простейшее составляющее» чего-либо, частицу алфавита, начало (прежде всего — телесно-материальное). Из простых стихий складывается природа: отсюда привычное для нас значение — бушующая природная сила. Итак, речь об элементарной бессознательной природной материи. Но разве она лишена формы? Скажем, буква алфавита или огненная стихия

[4] С. 50.

отнюдь не бесформенны. Более того, они — носители четко очерченной, характерной, неизменной формы; как таковые, они отчасти обусловливают если не синтаксис, то морфологию того целого, которое будут составлять. В. Кантор, как и многие исследователи, принимает концепт бесформенной народной стихии, определяющей мытарства российской истории; многократно указывает на то «состояние бесформенности, к которой стремилась русская душа и из которой так легко было лепить самые жестокие тоталитарные формы»[5], опираясь при этом на обширный ресурс высказываний самого Достоевского о том, как «иной добрейший человек как-то вдруг может сделаться омерзительным безобразником и преступником, — стоит только попасть ему в этот вихрь, роковой для нас круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни». В ближайшие союзники автор берет Степуна, утверждавшего: «Так как принцип формы — основа всякой культуры, то вряд ли будет неверным предположить, что религиозность русской равнины есть затаенная основа того почвенного противления культуре, того мистического нигилизма, в котором в революцию так внезапно погибли формы исторической России»[6]. Стихия, вихрь, равнина, круговорот — все эти природные метафоры внушают нам ощущение хаоса. Но почему бы хаосу ни иметь свою структуру? Ведь даже гесиодовский хаос — это не беспорядок, а своего рода зияние онтологического вакуума, зародившегося в начале времен и — похоже — ставшего активным полем теогонии. Фактически в книге В. Кантора реализован именно такой подход. Показательна в этом отношении глава «Единый миг», диагностирующая стремление героев Достоевского вырваться из естественного временного ритма жизни и труда. «Мысль о «едином миге», о том, чтоб разом, «по-карамазовски», одним махом все исправить и переделать наново — вот Митина идея. С «единым мигом» связано у него представление о возможности прорыва очерченного круга, о выходе из безвыходного положения, где, если воспользоваться формулой Достоевского, «все противоречия вместе живут»»[7]. «Митя […] жаждет этого единого преобра-

[5] С. 65.

[6] С. 70.

[7] С. 66.

жающего мига, который станет выше всех остальных мгновений человеческой жизни и будет длиться вечность»[8]. Да и самому Фёдору Михайловичу автор не отказывает в этой *идефикс*. Приговор — и автора, и классика — однозначен: стремление вырваться из исторического времени и культурных форм — это коренная болезнь России. Но важно увидеть и в этом стремлении своего рода форму, которая весьма изощренно воплощается одержимыми ею субъектами. Отрицание традиции в пользу мгновения, замечает В. Кантор, и есть «традиция российского единого мига, не желающего долгой и трудной работы»[9]. Возможно, параллель с «Фаустом», которую проводит автор, не бесспорна. Остановить мгновенье, сообщив ему статус вечности, как у Гёте, или же «выключить» время, сразу прыгнув в вечность, как у героев Достоевского — не одно и то же. Но, во всяком случае, перед нами — дьявольская метафизика «короткого замыкания» времени и вечности, недопустимого с точки зрения «хорошей» метафизики. В платоновском «Парменидe» есть удивительная категория «вдруг» (exaiphnes), при помощи которой объясняется качественный скачок от эйдоса к эйдосу. Но там отрицание времени легитимно, поскольку бесконечный аморфный временной процесс не может структурировать мир бытия. Здесь же, в зазеркалье Достоевского, конечное существо бесчинно и беззаконно приватизирует власть над временем, не выстраданную исторической (да и просто — эмпирической, повседневной) работой. При этом мы имеем дело с системо- и формообразующей силой, которой обладает этот взбесившийся атом субъективности. В книге удалось убедительно выявить его многоаспектную логику. Укажу только на две темы.

Оригинальная авторская трактовка образа Великого инквизитора построена на различении посюстороннего гуманизма и трансцендентного добра. Важно при этом, что автор обращает внимание на литературную модальность «поэмы», занимая серединное место между двумя полярными ее пониманиями. На одном полюсе — многочисленные попытки понять «поэму» как непосредственную параболу взглядов Ивана, на другом — ее несколько развенчивающее толкование как картины больного духа героя[10]. В. Кантор принимает «поэму» как философское

[8] Сс. 67 — 68.

[9] С. 70.

[10] Последняя трактовка, кажется, представлена лишь двумя

сообщение, но обращает внимание на ее неразрывную связь с автором-персонажем (попутно указывая на идущее от Розанова недоразумение с ее номинацией как «легенды»). «Поэма» – замечает В. Кантор – «как выражение духовных терзаний героя романа, Ивана Карамазова, став «легендой», приобрела ложную объективацию, отнюдь не входившую в замысел писателя»[11]. Философский же ее смысл в том, что Инквизитор «не осознает надисторического, глубинного действия христианского идеала. Христос понимает необходимость земного устроения сирых и убогих (поэтому целует Великого инквизитора), но он дает нечто большее – смысл жизни». Инквизитор «не может осознать значения, так сказать, сверхдобра. Он отваживается на самостоятельное прочтение христианства, но не понимает его трансцендентной сути. И в этом смысле он фигура трагическая»[12]. То есть, желая добра, принимая на себя роль пастыря весьма опасного стада, Инквизитор остается в мире исторического бытия, отрекаясь (преступно отрекаясь, если учесть его сан) от метаисторических смыслов.

Вторая тема – взаимоотношения Ивана, чёрта и Смердякова. Здесь также автор вскрывает активную ангажирующую силу темной стихии, которая пытается убедить Ивана в том, что она лишь пассивно следует его идеям. «Задача Ивана – преодолеть это искушение Смердякова и черта, растождествить себя с ними и их делами»[13]. В. Кантор акцентирует актуальность преодоления этой чёртовой ловушки, в которую может попасть каждый интеллектуал, причастный к общественной жизни. Достоевский, пишет он, «указал интеллигенции, что несет она ответственность не за слово свое (за историю человечества много разных слов произносилось), а за умение отделить свое

(но какими!) работами. 1) Иванов В.И. О «Легенде о Великом Инквизиторе» // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999; 2) Аверинцев С.С. «Великий инквизитор» с точки зрения advocatus diaboli // ΜΕΣΗΜΒΡΙΑ. Болгарско-русский сборник в честь Сергея Аверинцева. София, 1999. Подробнее об этой трактовке см.: Шишкин А.Б. «Толстой и/или Достоевский?»: Случай Вяч. Иванова // Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. СПб., 2003. Сс. 92–94.

[11] С. 89.

[12] С. 95.

[13] С. 241.

слово от чужого поступка, не освящать своим словом чужое зло. Потому так важно ему растождествление Ивана с чертом. Ибо он понимал, что от успеха этого растождествления зависит и судьба России»[14].

Пафос автора — в призыве к интеллигенции научиться, используя уроки Достоевского, осознавать извращение идеала, разоблачать двойников-искусителей, «растождествлять» себя и вооруженную украденными, ложно понятыми идеями русскую стихию. В. Кантор усмотрел в теме «маленького человека» одно из великих пророчеств Достоевского об отказе бедных и слабых от добра[15], об их превращении в могучую темную силу. Объясненная в книге морфологическая самостоятельность и активность этой инфернальной стихии «низших слоев народа» и несомого ими язычества позволяет лучше объяснить загадку двоящихся образов Ивана и Великого инквизитора. Получается, что в отношении с «народом» они суть не форма, а материя; не искушающая и совращающая сила, а жертвы зла, которое представляет собой не аморфную пассивную массу, а структурно организованную *стихию*.

Вторая часть книги анализирует более партикулярные темы в ключе чуть менее публицистичном, но в ней обнаруживается своего рода позитивный реверс медали: христианские ценности Европы в союзе с ее интеллектуальным опытом видятся в свете интуиций и прозрений Достоевского вполне совместимыми с российской почвой и судьбой и, может быть, ими же и спасаемыми. Автор, собственно, делает то, от чего зачастую отмахиваются толкователи Достоевского: он всерьез принимает призыв «пушкинской речи» оставить в прошлом спор славянофилов и западников — «великое недоразумение» — и найти третий путь. Его исследование убеждает, что слова Достоевского не были продиктованы ораторским возбуждением, но были выражением продуманной и образно воплощенной концепции, хорошо укорененной в интеллектуальной традиции, идущей от Чаадаева, Пушкина, Одоевского с его «*всеобнимаемостью*» и многих других «отцов»-западников, которые, казалось бы, отвергнуты и высмеяны гением в образе Верховенского-старшего. На мой взгляд, особого внимания читателей в этом отношении заслуживают главы, посвященные «Бесам» и «Подростку».

[14] С. 247.

[15] Специально об этом см. главу «Бедные люди как нигилисты».

В трактовке В.К. Кантора смысловым центром «Бесов» является не убийство Шатова, а «празднество в пользу гувернанток», рассмотренное сквозь призму бахтинской теории карнавала. Эта смена фокуса заметно меняет картину. Не личная одержимость персонажей, а коллективное действо становится торжеством бесов. «Бесы» в этой диспозиции суть следствие более метафизически глубоких и социально широких факторов. То, что Петруша искусно ими воспользовался, не делает его автором смуты, но лишь говорит о его проникновенном понимании природы той силы, которой он овладел. И сила эта – народная. Ненастоящая, извращенная социальность привела к тому, что повседневной нормой и образом жизни народа стал модус, которому цивилизация отвела исключительное и особо регламентированное время – карнавал. Карнавализация личности и общества делает его добычей бесовщины. Автор прослеживает пошаговое превращение карнавала в языческую оргию и кровавые жертвоприношения в финале и заключает: «Достоевский не предостерегал, он просто нарисовал картину России, погруженной в языческую стихию, живущей до- и внехристианской жизнью. И его пророческое обличение [...] исполнилось, оказалось не тревожным преувеличением, а самой доподлинной реальностью»[16]. Убедив читателя по-иному увидеть акме романа, В.К. Кантор делает, что называется, сильный ход и задается вопросом, в самом ли деле Достоевский воплотил декларированную им мораль «Бесов» и диагностировал болезни русских западников. Похоже, что – нет: «соединение христианского Бога и народности как панацеи от бесовства было поставлено под сомнение образом Шатова [...]. Более того, писатель начинает с шаржированного изображения русского западника [...], делает главного беса его сыном. Но потом происходят удивительные уточнения образов. Бес Петруша Верховенский рисуется писателем в контексте вполне национальных русских фольклорно-языческих мотивов. [...] Достоевский, прикоснувшись к «бесовской», то есть языческой теме, в сущности, изобразил массовое обесовление. Ведь бесы у него в романе составляют большинство персонажей, и они господствуют, задают тон. Происходит по сути дела восстание языческой стихии. [...] И оказывается, что единственным человеком, вступающим в идейную схватку с бесами, становится

[16] С. 301.

столь шаржировано изображенный в начале романа русский западник Степан Трофимович Верховенский»[17].

В своем убеждении, что главное и глубочайшее надо искать не в «прямой речи» Достоевского, а в его литературных творениях, автор не одинок. Мы научились различать персональный дискурс наших гениев, их доктрины и их художественные прозрения. Но случай Достоевского, что хорошо высвечено этой книгой, особо сложен. Кажется, сам он осознает это различие и делает «полем битвы» этих миров свои романы. Это дает нам право, в полной мере использованное В.К. Кантором, суд литературоведа ставить выше идеологического или культурологического анализа. К главе о «Подростке», особо притянувшей мое внимание, сказанное можно отнести в такой же — если не большей — мере. Здесь также автор прибегает к смене фокуса: «Весь роман строится как попытка Подростка понять, что такое, кто таков его отец — человек 40—50-х годов»[18]. Ключевое слово: «весь». Автор последовательно (и с немалой долей риска) декодирует роман как выведение формулы русского европейца путём построения сложной функции отношений Версилова, Подростка, Софьи и Макара. Версилов в этой системе отнесен к «христоподобным» героям Достоевского, чью благую весть пытается понять и пересказать Подросток. Он носитель великой идеи европейской миссии России и представитель «высшего культурного типа», который призван эту идею воплотить. Программа Версилова вроде бы не нуждается в реконструкции: она напрямую высказана самим персонажем, да и в разных модусах — самим Достоевским. Но — с другой стороны — в ней есть какое-то ускользающее, не поддающееся концептуализации содержание. Как, впрочем, и во всем «Подростке» — самом странном из романов Достоевского. В.К. Кантор дерзнул придать этому «посланию» смысловую определенность, и к его версии стоит прислушаться, поскольку за ней стоит обоснованная большим циклом работ теория «русского европейца». «Основа русскости — это всечеловечность [...] именно в русской Европе рожден был тип человека, по пафосу своему подобный первохристианам, которые осмеливались брать на себя все грехи мира»[19]. Это, пожалуй, не абсолютно

[17] С. 298 — 299.

[18] С. 351.

[19] С. 370.

идентично тому, что Достоевский обозначил, как «тип всемирного боления за всех». Во всяком случае, автор выделяет из сложного сплетения идей и мотивов (а именно такова эта тема Достоевского) то, что он считает основными составляющими: жертвенное принятие образованной элитой ответственности за весь мир с полным осознанием своего трагического одиночества. Он подчеркивает вероисповедную — христианскую — суть этого пафоса, верность духу Европы (квинтэссенцией коего и является христианство) и античный героизм этого вызова русских европейцев исторической судьбе. В то же время — он берет в скобки имперскую составляющую этой темы и решительно отодвигает национально-народническую составляющую. «Козырной» цитатой в его аргументации оказываются жутковатые слова из «Дневника писателя» об обмене интеллигенции с народом духовными дарами. Народ должен принять то, что выстрадано интеллектуалами, и этим «*своим*» великий писатель не хочет пожертвовать даже за счастье соединения с народом. «В противном случае пусть уж мы оба погибаем врознь». (Что — увы! — и произошло). Обосновывая свое в*и*дение Версилова, В.К. Кантор выстраивает вокруг него других персонажей так, чтобы окружение «играло короля». Подросток исполняет роль благоговейного «евангелиста», Софья — мудрости, вверенной народом (Макаром) своему спасителю, Крафт (роль которого справедливо акцентирована В.К. Кантором) — фанатика, одержимого ложным российским мессианизмом, и т.д. Особенно радикальное (в духе Фёдора Михайловича скажем — «скандальное») подчинение Версилову претерпел Макар. Весьма изобретательно, неожиданно и, чаще всего, убедительно автор номинирует Макара Долгорукого как версиловского негативного двойника и даже его выдумку, «ментальное создание». Так же, как и Крафт, Макар символизирует некий тип духовного тупика: застывшее, архаичное, приземленное «московское» благочестие. В таком толковании двойник «христоподобного» Версилова оказывается если не антихристом, то чем-то близким теневому двойнику Ивана — Смердякову. И, разумеется, с таким типом народной святости единения быть не может. Весьма тонко автор подсмотрел речевые формы реакции Подростка на Макара: «Выразительна словесная отстраненность Подростка: «*существо из народа*»»[20]. Это далеко не мелкая деталь: пове-

[20] С. 362.

ствование от лица Подростка — одновременно героя, alter ego автора и Хроникера — изощренный прием Достоевского, придающий дополнительное измерение роману. Именно по этому поводу Гессе в свое время сказал, что «Подросток» отличается от других романов Достоевского «на редкость «литературным», чуть ли не ироническим звучанием».

И все же я не готов полностью принять данную версию В.К. Кантора. Конечно, им сказаны отрезвляющие слова о «народолюбии» Достоевского: верно, что «народ» великому романисту известен намного хуже, чем писателям-помещикам (его опыт каторжанина и наблюдения за городскими низами весьма специфичны), в произведениях «народ» почти не изображается, фигурируя в публицистике как плоская идеологема. (Исключением остается теплый, но какой-то сновиденческий образ мужика Марея). Но при всем том вряд ли Макар мыслился Достоевским как религиозный фантом Версилова, как некая одномерная иллюстрация его мечты о народном «благообразии». Взять хотя бы эпизод с разбитой иконой. В романах Достоевского такие жесты-инверсии обычно нотируют вторжение высокой мистической реальности. Макар, в той пародийной окраске, которую ему придает В.К. Кантор, вряд ли заслуживал бы соотнесения с этой акцией. Собственно, эпизод так и не получил в нашей критике убедительного толкования[21]. Автор отвергает — как необоснованную — красивую догадку Т. Касаткиной об иконе св. Андрея и св. Макария, но и объяснение Е. Курганова, к которому он склоняется (раскол иконы — преодоление раскола в себе и отход от религиозного официоза) кажется весьма натянутым.

Толкование образа Версилова, как представляется, есть nervus probandi этой книги. В.К. Кантором удачно найдено мотто, обозначающее и предмет версиловской патетики, и тему собственных построений в своих последних публикациях: «*русский европеец*». Правда, по инерции (если так) он все же часто именует этого героя, вроде бы снявшего оппозицию западников и славянофилов, — западником. Феномен «русского европейца» требует не только признания того, что когда-то Новалис запечатлел формулой «Христианство, то есть Евро-

[21] Стоит заметить, что, как ни странно, литература о «Подростке» сравнительно не богата, хотя и включает в себя глубокие исследования К.В. Мочульского, А.С. Долинина, Т.А. Касаткиной.

па» («Die Christenheit oder Europa»), но и субъекта, который увидел бы в этом личную миссию. Версилов, со всеми своими сломами, представляет собой, как показано в *Очерках* В.К. Кантора, литературное доказательство возможности такой личности. Дело не в дворянстве как социальном слое, замечает он, дистанцируясь от К. Леонтьева. «У Достоевского речь шла о другом, о возникновении культурного типа России, тип этот возник в дворянстве, прежде всего в результате некоего духовного усилия по переработке культурных смыслов мировой, в основном европейской цивилизации. Этот тип и представлял Россию в мире. Беда и историческая трагедия была в том, что наработанные им смыслы были отринуты, а их носители изгнаны из страны, так что смыслы эти ушли из русской жизни. Но вот они вернулись, во многом определяя не политику, не социальную жизнь, а то, что они и должны определять — нашу духовную жизнь»[22]. Автор переоткрыл (или — открыл) тему, которую как-то проглядели историки идей: полуутопический проект 30-50 гг., предполагавший преображение части дворянского сословия в новое духовное рыцарство[23]. Иногда этот социально-культурный замысел называют «либеральным консерватизмом», используя словесную инвенцию Вяземского и Пушкина. Иногда его рассматривают (не без оснований) в контексте политической метафизики «Священного союза». Не менее важный аспект открывается, когда мы сравниваем его с той грандиозной программой переосмысления Просвещения (по-шеллинговски скажем «потенцирования», или по-гегелевски — «снятия»), которую осуществляют в это время германские государства, воодушевленные миссией немецкой «духовности». Но образ Версилова в трактовке В. Кантора убеждает нас в том, что эту трудноуловимую интуицию надо включать в контекст, далеко превосходящий социально-политическое измерение. Похоже, что для тех русских дворян-европейцев, которые видели что-то уже (или *ещё*) нам невидимое, речь шла о некой консервативно-аристократической альтернативе радикальному

[22] С. 374 — 375.

[23] Стоит обратить внимание на недавнюю обширную монографию, в которой с примечательным мастерством реконструируется интеллектуальная среда этого проекта: Майофис М.Л. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815-1818 годов. М., 2008.

интеллигентскому утопизму революционного 18 века с одной стороны и плебейскому позитивизму и национализму 19 века – с другой. Но суть этой альтернативы была, кажется, не в политической программе, а в антропологическом, если угодно, прорыве. В этаблировании духовной элиты, которая свои идеалы могла бы сделать общенациональными. Мировыми они уже были изначально: в этом смысл и кантовско-гётевского понятия «всемирного» и отечественных рассуждений о «всечеловечности». У этой идеи был недолгий век: Достоевский, Леонтьев, Соловьев скорее закрыли тему, чем подхватили ее. Но то, что она так рельефно воскресла в «европейских» сюжетах В.К. Кантора побуждает к размышлениям о том, что нас ждет после пост-пост-модерна. Ведь история, как можно заметить, устроена так, что позитивные решения, формирующие каждую новую эпоху, обычно проходят не всегда заметный период инкубации в лоне старой эпохи. То, что в России таким инкубатором оказывается классическая литература, вряд ли может нас удивить.

Владимир Кантор

Герой «случайного семейства» (о жизни и прозе Владимира Кормера)

В романе «Подросток» Достоевский назвал себя художником «случайного семейства», в котором отсутствуют «родовое предание и красивые законченные формы». Зато, полагал писатель, они есть в устоявшемся культурном слое «средневысшего» дворянства, — именно о нем и думал Пушкин, замысливая свои «преданья русского семейства». Первый роман Владимира Кормера (29.01.1939 — 23.11.1986) называется «Предания случайного семейства» (1970). Итак, в первом же своем романе он смело сопрягает две темы, два символа русской культуры, давая две скрытые цитаты — пушкинские «предания» (это как о чем-то устоявшемся) и достоевское «случайное семейство». Сразу — этим заглавием — он вводит свое творчество в контекст русской классики. И тем самым показывает, на каком поле собирается играть.

Достоевский задавал тревожный вопрос: «не будет ли справедливее вывод, что уже множество таких, несомненно родовых, семейств русских с неудержимою силою переходят массами в семейства *случайные* и сливаются с ними в общем беспорядке и хаосе?» **После революции случайным семейством стала вся Россия**. Кормер берет на себя смелость назвать себя писателем, изображающим броуновское движение России, превратившейся в «случайное семейство». Ибо *предания* — это о прошлом, но которое длится и сегодня. Его герои, как и герои Достоевского, — люди из интеллигентного слоя. Из них самые близкие автору еще помнят о необходимости чести, достоинства, порядочности. Но в принципе произошла великая смесь, «смазь», о которой писал Достоевский. Подлинная интеллигенция была изгнана, расстреляна, посажена в лагеря, выжившая — люмпенизирована. В «Преданиях» герой рассуждает: «Николаю Владимировичу вдруг стало особенно жаль, что все здесь перед ним утратило свою чистую определенность: и крестьяне пред ним — были не крестьяне, и сказки, что они рассказывали, были не сказки, и сам он, — в конце-то концов! — в каком качестве сидел между ними?! <...> Он лишь усмехнулся тому, насколько прежде все-таки было все четче: барин был

барином, мужик — мужиком, и интеллигент — интеллигентом, не то, что нынче, когда он и сам не понимал, кто он таков, и никто за столом не понимал этого. «Скорее всего, я здесь просто чужак, сказал он себе, — несмотря на то, что рос, как и они, среди полотняных ширмочек и ситцевых занавесочек, и жена моя, как и они, кухарка. В этот демократический век не осталось больше ни черной, ни белой кости, остались только чужие и свои». И еще одну фразу Николая Владимировича, деда героя-подростка, о котором роман, я должен привести: «Стремления моей юности были соблазном. Я был глуп, суетен, я не знал, как следует, что такое сострадание, — сама жизнь научила меня всему. А если дел моих и не увидало человечество, то ведь и не для себя я живу. Вероятно, бывают эпохи, когда люди должны лишь молча страдать, а всякое творчество есть лишь ложь и самообольщение…»

Но все же остались *герои*, которые взяли на себя ношу русской культуры, пытаясь удержать уровень русской духовности. Несмотря ни на что!

У поэта Наума Коржавина есть замечательные строчки, написанные в 1952 году и полностью относящиеся к таким людям *ноши*, в том числе и к Володе:

Ни к чему,
ни к чему,
ни к чему полуночные бденья
И мечты, что проснешься
в каком-нибудь веке другом.
Время?
Время дано.
Это не подлежит обсужденью.
Подлежишь обсуждению ты,
разместившийся в нем.
Ты не верь,
что грядущее вскрикнет,
всплеснувши руками:
«Вон какой тогда жил,
да, бедняга, от века зачах».
Нету легких времен.
И в людскую врезается память
Только тот,
кто пронес эту тяжесть
на смертных плечах.

Вот эту тяжесть Володя Кормер и пытался нести. И нес. Как-то в разговоре со мной Игорь Виноградов сказал, что ему как тогдашнему завотделом прозы «Нового мира» понравились сразу кормеровские «Предания». Но что они были «*из другого ящика*». Из какого — не пояснил. Смысл был тот, что *непроходные*. Но почему? И хотя «антисоветчины» в тогдашнем даже понимании в этом тексте не было, «Предания» так и не были напечатаны. Это был роман о становлении подростка в послевоенное время, о взрослении не физическом, а метафизическом, отнюдь не политическом. Уже после смерти Володи его главный роман «Наследство» опубликовал журнал «Октябрь» (1990) и тут же перепечатал «Советский писатель» (1991). А в предисловии к отдельному изданию романа Виноградов написал, что, получив в свой отдел прозы «Предания случайного семейства», он понял: «повесть уже тогда обещала в В. Кормере возможность будущей крупной писательской судьбы»[1]. Мне многое непонятно в этом пассаже — а главное, тон вершителя «писательских судеб». Очевидно пьеса «Горе от ума» тоже кое-что обещала в судьбе ее автора. Вероятно, возможность стать крупным писателем. Повторяю: первая же вещь Кормера — уже явление настоящей прозы, написал бы он что-нибудь потом или нет. А любой подлинности надо радоваться как подарку. Но трудно было поверить, трудно было осознать, что среди очень талантливых советских писателей (пишу слово «талантливых» серьезно) появился реальный продолжатель наследия русской классической литературы. Продолжатель, показавший, что наследство это — не музейный экспонат, оно вполне живет и работает. Сразу хочу сказать, что бытовизма как такового в этом тексте не было. Писатель сразу ставит проблему теодицеи — а можно ли оправдать Бога за происшедшее с Россией. Спор дочери, матери героя, с отцом — дедом героя: «Нет. — В ее голосе прозвучали решительность и еще что-то, чего Николай Владимирович сначала не понял и лишь мгновение спустя разобрал: презрение. — Нет, я не верю! — продолжала она. — Потому, что если б Он был, то должен был бы осуществлять одну функцию — справедливость. А что делает Он? За что Он наказывает тебя или меня? Конечно, ни ты, ни я — не совершенства. Пусть. Но ведь есть же и

[1] *Виноградов Игорь*. О В.Ф. Кормере и его романе «Наследство» // *Кормер Владимир.* Наследство. М.: Советский писатель, 1991. С. 3.

большие, чем мы, грешники, мы не пользуемся властью, не воруем, не угнетаем своих ближних, не убиваем, и ты и я, мы знаем массу людей, о которых заведомо безо всякой ложной скромности, можно сказать, что они хуже нас». Получалось, что Россия как случайное семейство была в Высших замыслах. Это было трудно переварить. Нужно обладать для этого мужеством зрения и мысли.

* * *

Что же Кормер представлял собой, как сегодня говорят, «по жизни»? Он и сам происходил из «случайного семейства». Родился в семье ссыльнопоселенца в Красноярском крае — в селе Решеты Нижне-Ингашского района. Рано осиротел. После смерти отца мать с сыном вернулись в разоренную войной Москву. Детали его собственной жизни так и сквозят в этом тексте. Все мы знали, что в детстве Володя попал в железнодорожное крушение, от которого остался шрам на губе, придававший ему немного сардоническое выражение. А это отзвучало и в «Преданиях». Возвращаясь из ссылки, мать и сын ехали, разумеется, поездом: «В прошлом году они попали в железнодорожное крушение. <…> У самой Анны была ушиблена нога, у Николая довольно глубоко рассечена скула, но все же исход был, конечно же, именно счастливым». Потом были чудовищные московские переполненные квартиры. Поэтому он так хорошо знал и описывал московский коммунальный быт. Всю свою жизнь Володя опирался только на себя. «Предания» — ключевой роман, где, как водится у начинающего большого писателя, намечена главная тема его творчества. И ее смысл — отсутствие устоявшихся норм человеческого общежития. Замечу, что ни в одном его следующем романе нет темы живого, реального отцовства. Героем преданий был дед Николай Владимирович, который оказался для подростка связью с прошлой Россией и ее ценностями. Кормер делал себя сам, без помощи сильной отцовской руки, в которой так нуждаются все дети. Но такой безотцовщиной было пол-России в те годы (да и почти всегда), все семьи в этом смысле были случайными. Многие ломались, он стал сильным. Сильным духовно. Его творчество по-прежнему было *из другого ящика*. Впрочем, давно сказано о камне, отброшенном строителями…

Он взрослел трудно. Трудно, потому что чувствовал себя чужаком в случайном семействе России. В «Преданиях» он скажет: «Окрестные дворы и дома были наполнены этими бесконечными Витюлями, Вовулями, Лесиками, Колюнями и Шураями, еще некоторое время назад сопливыми, замурзанными, подающими надежды способными детьми, которые, внезапно и прежде срока развившись в городе, заматерели, и плебейство их, такое забавное раньше, вдруг повылезло изо всех щелей в каждом их слове и жесте и сделалось непереносимым. В силу ли более глубокой уже, внутренней несовместимости, природы которой он не понимал, но он чувствовал себя чужим им всем, хотя поспешно кивал, что знает, что знаком с ними, хотя здоровался и разговаривал с ними, а они, в свою очередь, смотрели на него с удивлением, ощущая тоже это неродство и тоже не вполне постигая его причины».

Тогда было выражение: «Он *пишет*». Это означало, что пишет свое, неподцензурное, тайное. Я познакомился с Володей и подружился, когда он писал «Наследство». Он боялся за рукопись. Сделанные под копирку экземпляры раздавал друзьям — на хранение. Одним из этих друзей — не без гордости могу сказать — был я. А Володя гордился, что его роман печатала та же машинистка, что печатала тексты Солженицына. Это был как бы шаг к художественной власти над миром. Он был уверен в своей грядущей известности. Помню, как в коридоре Института философии, где существовала тогда редакция «Вопросов философии», он топнул ногой и как бы шутливо сказал: «Мемориальную доску здесь!» Опасаться-то он опасался, но, тем не менее, давал читать рукопись людям, которым доверял, чьим мнением дорожил. Помню, когда в редакции он отмечал рождение сына, вдруг Мераб Мамардашвили, поздравляя Володю, бросил фразу: «Теперь пора позаботиться о наследстве».

* * *

Через полтора года после его смерти, 10 мая 1988 года в Центральном доме медицинских работников на улице Герцена «состоялся вечер памяти писателя и философа Владимира Кормера», как написано было спустя две недели в «Русской мысли», где был опубликован краткий стенографический отчет об этом вечере. Думаю, тусовка эта состоялась не случайно.

Уже был десять лет назад опубликован на Западе роман Кормера «Крот истории», появилась надежда на публикацию его текстов на Родине. Вечер вел Виктор Ерофеев. Выступили литераторы, приятельствовавшие с Кормером. Первым, разумеется, выступил ведущий, следующим поэт Юрий Кублановский (издавший в «Посеве» сокращенный вариант «Наследства»), затем Александр Величанский (очень много сделавший для публикации в России полного текста главного романа Володи), Дмитрий Пригов, мой отец — философ Карл Кантор, Анатолий Найман, Игорь Виноградов, Владимир Кейдан. Стенограмма хранит аромат подлинности тех лет. Несколько строчек из этого отчета, где говорится о пушкинско-моцартовском начале в жизнеповедении и творчестве Володи Кормера, мне хотелось бы привести. Об этом уместно сказать на первых страницах статьи:

«Об особом «*феномене В. Кормера*» говорил его близкий друг, философ и прозаик В. Кантор. В последние годы жизни Кормер часто вспоминал «Моцарта и Сальери», особенно «праздного гуляку» Моцарта. Ведь в каком-то смысле самого Кормера можно было назвать «гулякой праздным». Как же удивлялось начальство, когда вышел «Крот истории«! Когда же он успел это написать? Вроде пил, пил, был вполне советский человек, вроде совсем свой был.

Но это была не маска. Это было странное чувство свободы, поразительное, редкое, с внутренним мужеством. И эта свобода проявлялась во всем.

Последний роман В. Кормера — «Почва». Работая над ним, он перечитал «*всех наших деревенщиков*». И понял, что «*это этнография*» и что «*они не видят дальше того, что происходит*».

Ежедневный и достаточно кропотливый труд «гуляки праздного» был не виден даже иногда и его приятелям. А он писал в год по роману, ходил на службу в редакцию, на полный рабочий день, где приходилось заниматься не только редактурой, но и утомительной писаниной. В. Кантор рассказал, что последние годы Кормера, после публикации на Западе «Крота» и ухода из редакции (чтобы не «подставить друзей«) были особенно тяжелыми, потому что ему порой приходилось писать под чужим именем и не совсем то, что хотел, стать «литературным негром» — надо было зарабатывать на жизнь для семьи.

«Чувство свободы — основное, что есть у художника, и Кормер из этой породы», — закончил свое слово о покойном друге В. Кантор»[2].

Вечер показал, что о Кормере помнит хотя бы узкий круг. Казалось, начнутся российские публикации — и придет слава. Но опубликован в России был только один роман. В 1990 году в журнале «Нева» вышел мой роман «Крокодил», посвященный памяти В.Ф. Кормера. В том же году поэт Саша Величанский пробил в «Октябре» роман «Наследство». Мы встретились на четвертых поминках по Кормеру и пили весь вечер за то, что, кажется, лед тронулся, и Володино имя становится литературным фактом. Но Кормера все равно не хотели больше замечать наши журналы. Словно наступавший по всему миру и в стране постмодерн заколдовал попытки продолжения русской классики.

* * *

В нем была видна *порода*, не в ницшевском смысле, а скорее в чеховском: чувствовалась незаурядность личности, ум в глазах, слегка саркастическая усмешка, безупречная точность суждений, слегка провокативный поворот мысли, чтобы разъяснить себе собеседника... К тому же высок, статен, мужественно красив, красив так, что женщины оборачивались на него. Он окончил МИФИ, работал в социологическом центре Ю. Левады, потом в 1968 году И.Т. Фролов взял его, беспартийного, на работу в журнал «Вопросы философии», где Володя вел до 1979 года отдел «зарубежной философии». А значит, как читатель может понять, знал языки и тексты. Как шутил наш сотрудник (А.Я. Шаров): «Кормеру повезло. Он занимается хоть зарубежной, но философией. Зато остальные разделы нашего журнала вполне можно озаглавить “за рубежом философии”». Биография Кормера непредставима без журнала, а история нашей редакции — без ее «неформального лидера». Именно его отдел был напрямую связан с живым движением «закордонной» мысли и мог информировать отечественного читателя о процессах, там протекавших, а также публиковать наиболее острые статьи отечественных ученых, зачастую решавших российские проблемы сквозь критику западноевропейских концепций. С 1979-го, получив парижскую премию

[2] «Русская мысль». 27 мая 1988. № 3726. С. 7.

имени Владимира Даля за свой роман «Крот истории, или Революция в республике S=F», он уволился (об этом рассказ впереди), однако продолжал, *почти подпольно,* посещать редакцию, справедливо считая оставшихся в журнале коллег своими друзьями. Он серьезно относился к людям.

Дело было еще в его старомодном делении людей на неприличных и приличных, «из хорошего дома». Он отнюдь не был снобом, но очень хорошо знал цену подлинности. Опять же, стоит привести слова героя «Преданий»: «Видит Бог, что если я и жалел когда-то, что не родился дворянином или вообще в какой-нибудь хорошей старой семье, то это не потому, что я кичлив и хотел бы еще кичиться своими предками, но потому лишь только, что хотел бы иметь возле себя человека с традициями, с достоинством. Такого, который бы незаметно, с детства, научил бы меня правильному взгляду на мир, сказал бы: это должно, этому следуй, а это презирай, не пристало тебе радоваться такому вздору… Вот примерно и все, ведь тут и не надо многого».

Володя и журнал-то ценил за то, что там был своего рода оазис свободомыслия, создаваемый работавшими там людьми. Как я уже писал, он был бесспорным лидером редакции, а со своим невероятно красивым лицом и статной фигурой (все же несколько кровей в нем намешано) был всегдашним любимцем женщин самых разных слоев: от советских-светских аристократок, иностранных красавиц-миллионерш до золушек и простушек. Но лидером особого рода. Он никуда не призывал, не создавал партий и кружков, он создавал вокруг атмосферу свободы и раскрепощенности. О своем автобиографическом герое в «Преданиях» он сказал точно: «он не хочет вовсе быть первым, «но и признать за кем-то еще это первенство над собой я не хочу», — говорил он. Это была сущая правда, подтвердившаяся потом всею его судьбой, и даже роковая в ней: что-то всегда мешало ему быть первым, первенство требовало каких-то издержек, на которые он не был согласен, но и принять над собой чью-то власть не мог».

Вообще, десятилетие, которое считается *пропущенным*, не состоявшимся духовно (вторая половина семидесятых и начало восьмидесятых), вовсе не было таковым. Просто оно было скрытым, не явленным публично, не обнародованным. Но пел великий бард Владимир Высоцкий, его голос в само-

дельных записях — без преувеличения — звучал по всей стране. По рукам ходили машинописные копии потаенных рукописей, тамиздатовские и самиздатовские книги. Уже гремели на весь мир «Иван Денисович» и «ГУЛаг». Писались в стол романы. Далеко не последним среди творцов, хранивших традицию свободного духа, был Владимир Федорович Кормер. Этот период для многих из нас стал одним из самых значительных и значимых. Добавлю к этому, что мы переживали время окончательного расставания с вызывавшим уже брезгливость и очевидное неприятие оголтелым фанатизмом любого толка — будь то фанатизм партийно-государственный или диссидентский. У меня в архиве остались посвященные мне стихи, по мысли (да и по подписи: вроде его) они похожи на постоянный Володин саркастический взгляд на мешанину «случайного семейства» России.

О, гений, парадоксов друг!
Парадоксально все вокруг.
Сколь гениально наше время!
И ставший нормою обман,
И западники из славян,
И почвенники из евреев.

Поскольку точной атрибуции стихотворения дать не могу, назовем его, как делают искусствоведы: «из круга Кормера».

* * *

Тоталитарные режимы играют в вечность. Тысячелетний нацистский Райх, или бесклассовое общество осуществленной коммунистической мечты человечества, или просто великая держава, сравнимая с Древним Египтом… Вечность смотрит на нас с этих тоталитарных пирамид. Жизнь вне времени, жизнь режима навсегда. И самое грустное, что жители этих государств-левиафанов, необъявленные рабы режимов, были тоже убеждены в несокрушимости строя, убеждены, что проглочены крокодилом навсегда. По словам одного из русских мыслителей эпохи Николая I, он был уверен, что император переживет и их поколение, и детей их, и даже внуков. Примерно такое же чувство испытывали в конце семидесятых и мы. Многие эмигрировали в поисках цивилизованного пространства, где существуют утро, день и вечер, а не длится бесконечно минута «глубокого удовлетворения» существующим порядком вещей.

И как нельзя кстати звучали постоянно слова Володи Кормера в ответ на вопрос, почему он, *писатель и инакомысл,* не уезжает на Запад: «*Хочу посмотреть, чем все это закончится*». Я думаю, многие воспринимали это как некую ерническую фразу. А он по внутреннему своему пафосу, по профессии и образованию был наблюдатель и естествоиспытатель. Не случайно закончил МИФИ, работал математиком, социологом, что без сомнения помогало ему преодолевать всякого рода идеологические наваждения. Как человек строгого знания он считал, что всякое явление имеет начало и конец, что *оно не может длиться всегда*. Конфигурации истории изменятся. Герой «Крота истории» пытается обосновать претензии СССР на мировое господство идеей «Третьего Рима». Но автор издевается над его умозаключениями, показывая их ущербность и ограниченность. Крот истории слеп, никаких надежд, как то делали марксисты, возлагать на него нельзя, и задача мыслящего человека — следить за его работой, а не строить априорных концепций, тем более не впадать в панику по поводу якобы вечного режима Совдепии. Этот режим когда-то возник, имел свои периоды, значит, наступит и завершение. Конечно, перенести на китайскую почву это было бы весьма трудно. Помню, как он махнул рукой и сказал: «Отдам Димке Борисову. Пускай так идет. И будь что будет». В предисловии Виноградова к «Наследству» сказано, что «Крота истории» передал на Запад А. Зиновьев, как тот сам рассказывал. Но, не говоря уж о том, что роман попал в круги, далекие от контактов опального философа, надо просто восстановить историческую справедливость. Поэтому констатирую: Вадим Борисов переправил текст во Францию, где тот попал в нужное место в нужный час. В 1979 году книга вышла в Париже в издательстве YMKA-PRESS, была переведена на французский и итальянский. Пошли обыски, КГБ арестовал его пишущую машинку, требовал объяснить, что он хотел сказать своим романом. Володя отделывался ссылками на слова Наполеона, что необходимо изображать «трагедию политики». Вот он и изобразил. В органах были шутники: как-то Володю вызвали в его военкомат, расположенный так, что из окон его просматривался двор Лубянки. Вспомнив «Круг первый», он решил, что домой не вернется. Но на фоне окна, из которого виднелся двор для прогулки заключенных, полковник поздра-

вил Кормера с присвоением очередного воинского звания. Это была творившаяся обществом фантасмагория, которую он очень чувствовал, изображая ее в «Кроте истории».

В отличие от Зиновьева, думавшего, что «зияющие высоты» — это состояние, к которому в конечном счете придет все человечество, что советский коммунизм — не только навсегда, но постепенно и везде, *в отличие от многих эмигрантов,* веривших в возможность возврата к дореволюционной России, *Кормер* был человек, не испытывавший иллюзий и обольщений. Возможно, даже наверняка, он тоже прошел через череду самообманов и надежд, но мы его узнали спокойным, ироничным, слегка циничным, *но не циником.* К проблемам жизни и бытия, даже к житейским проблемам он относился вполне серьезно, понимая, что жизнь человеческая, несмотря на бездарных правителей, политико-идеологические принуждения, идет по своим жизненным законам, и все равно бывает плохая или хорошая погода, люди любят, ревнуют, разлюбляют, им надо кормить семьи, что родители заслуживают почтения, а дети внимания, и т. п. Его любимый рассказ, как однажды прекрасным зимним днем он шел с друзьями кататься на лыжах и встретил *записного диссидента*, позднее в романе «Наследство» выведенного как Хазин. В роман этот эпизод не включен, поэтому позволю себе привести его. Увидев лыжников, которых он считал *своими людьми*, диссидент этот, облив своих друзей презрением, саркастически воскликнул: «Хорошо кататься на лыжах. Особенно в хорошую погоду. Особенно при Советской власти!» Подобный фанатизм вызывал у Володи только ироническую усмешку. Вообще он никогда не растворялся в ситуации, умел посмотреть на нее со стороны.

Один мой близкий приятель, которому я как-то дал почитать кормеровскую прозу, спросил меня: «Как он может писать *такое*, работая в *идеологическом* журнале? Нет ли тут *двоемыслия*?» Но я уже говорил, что редакция воспринимала публикацию официозных статей как вынужденную обязанность, как своего рода маску, позволявшую скрывать истинную работу мысли. Впрочем, так жила почти вся советская интеллигенция, отнюдь не худшие ее представители. И это не было двоемыслием. Кесарю отдавалось кесарево, но Богу старались отдать Богово. Двоемыслие интеллигенции заключалось (об этом Кормер написал под псевдонимом *О. Алтаев* в «Вестнике

РСХД» за 1970 год) во внутреннем комплексе неполноценности, недоверии к реальной жизни духа, в псевдо-культуре, требующей ложных идолов, фантомов, могущих оправдать ее неподлинную жизнь, в непонимании сложности исторического процесса, а потому и в желании найти универсальную отмычку, которая сразу откроет дверь в «светлое будущее». Опыт большевизма показал Кормеру, что вопрос не решается прямым противостоянием режиму, ибо приводит к возрождению худших черт прежнего состояния дел: возвращается «кружковщина», а с ней и «бесовство». Двоемыслие возникает, когда «ищут *легкого* решения, <…> хотят уйти от сложности»[3], когда человек считает себя *обязанным* противостоять режиму, но не может, комплексует и рождает очередных духовных монстров — как антитезу власти. И он беспокоился, спрашивал себя: «Что же изобретет русская интеллигенция? Чем еще захочет потешить Дьявола? <…> Будет ли это новый русский мессианизм, по типу национал-социалистического германского, восторжествует ли технократия, или дано нам будет увидеть новую вспышку ортодоксального сталинского коммунизма?»[4] Вопрос, правда, в том, не было ли это подменой слов, когда в роли интеллигенции выступила та часть общества, которую Солженицын назвал «образованщиной»?

* * *

У Володи было много самых разных друзей — диссидентских, литературных, философских и пр. Круг приятелей-литераторов у него был велик. Как Высоцкий рвался в литературно-поэтический цех, так и Володя Кормер хотел попасть в этот же круг, чтоб его признали «настоящие» писатели, пусть и писатели андеграунда. Это не получалось, трудности вставали постоянно, хотя с ним охотно выпивали. Трудно признать в современнике и собутыльнике писателя большой русской классики. Еще одна сторона — это художники. Но о них особое слово. Перечислю просто несколько имен: Вадим Борисов, Евгений Барабанов, о. Александр Мень, Лев Турчинский, Мераб Мамардашвили, Александр Величанский, Юрий Кублановский, Юрий Сенокосов, много священников,

[3] *Кормер В.* Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура. М.: Традиция, 1997. С. 241.

[4] Там же. С. 243.

среди них — о. Николай Ведерников, отпевавший Володю в Ивановской церкви. Но жизнь была сумасбродной, как и полагается в «случайном семействе». Болтали на кухнях, выпивали, попадали в странные истории. Порой чувствовали себя чужаками, инопланетянами, как дон Румата Эсторский (из романа Стругацких «Трудно быть богом», попавший в мир, где боятся и уничтожают книжников). Как уже было сказано, в «Преданиях» это было сформулировано вполне резко.

Об этом замечательно написал Мандельштам, словно про нас, про Кормера, как выходцев из иного мира: «Трагично бытие людей, желающих понимать». Реальность, утвердившаяся на почве бесчеловечного мифа, отрицавшего разум, была безусловно и категорически отвергнута Мандельштамом, искавшим опору именно в разуме, в рацио. В статье «Девятнадцатый век» (1922) он сформулировал это: «Европеизировать и гуманизировать двадцатое столетие, согреть его телеологическим теплом, — вот задача потерпевших крушение выходцев девятнадцатого века, волею судеб заброшенных на новый исторический материк. <…> Теперь не время бояться рационализма. Иррациональный корень надвигающейся эпохи, гигантский, неизвлекаемый корень из двух, подобно каменному храму чужого бога, отбрасывает на нас свою тень. В такие дни разум — ratio энциклопедистов — священный огонь Прометея»[5]. Поэт оказался прозорливее многих своих ученых современников, винивших во всех бедах нашей жизни рационализм западной теории. Ее достоинств и недостатков обсуждать здесь не имеет смысла, ибо речь о другом. О том, что наша жизнь очень долго была построена на пафосе непонимания — запрете мысли, чтения и попыток самостоятельного размышления о судьбах мира. А Кормер именно это и умел делать — читать, думать и размышлять. Он и был выходец из другого мира.

Не могу обойтись без анекдота из жизни. Как-то вечером он зашел ко мне, а на холодильнике лежала данная мне «на почитать» книжка Евг. Замятина, на обложке которой (крупными буквами) стояло: «Издательство политэмигрантов из СССР». Ничего страшного в этой книге не было (никакого романа «Мы»), просто сборник рассказов, вот разве обложка… Володя

[5] *Мандельштам О.* Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Арт-бизнес-центр, 1993. С. 271.

попросил почитать. Я возразил, зная его систему обхода пяти домов друзей, расположенных поблизости, выпивания везде до последней минуты перед метро. «Ты напьешься, и тебя в метро заметут», — сказал я. «Ты же меня знаешь», — возразил Кормер. «Вот именно», — ответил я. Но книгу все же дал. Рано утром зазвонил телефон, я снял трубку и услышал слова Кормера: «Володька, все же Бог есть». Ошалело я спросил: «В каком смысле?» Рассказ был жутковато-комичный, но с хорошим концом. «Ты был прав, я поднапился и меня, конечно, замели, завели в ментовскую комнату в метро. А книга у меня в кармане, думал в вагоне почитать. И тут лейтенант книгу-то из кармана вытаскивает, смотрит на обложку, потом на меня. Я трезвею, а он бледнеет. Соображаю, как бы половчее соврать, что на помойке ее нашел. А лейтенант вдруг говорит: «Как же вы такие книги читаете и так пьете?» И добавляет: «Я провожу вас по эскалатору до вагона, а вы уж постарайтесь доехать». Вот и скажи мне, ты же тоже знаток человеческих душ, почему отпустил? К бабе ехал и не хотел дело затевать, из-за которого пришлось бы свиданку пропустить? Или эта так называемая вражда ментов и гебешников? Или — чего не бывает! — просто хороший человек?» Мы сошлись на том, что это был просто хороший человек, — так думая, жить легче.

Он дружил не только с литераторами, много дружил с художниками и искусствоведами. Жена его, Елена Мунц, скульптор, среди друзей, мне известных, — Андрей Красулин, Дмитрий Шаховской, Дмитрий Жилинский. Володя и сам неплохо рисовал, его рисунки украсили российское издание его книги «Крот истории», всегда выставлялись на вечерах его памяти. Он умел многое, но главное было — писание романов. Кормер очень твердо стоял на своих ногах. Не только стоял, но смеялся над теми, которые хотели вместо своих ног стоять на революционно-диссидентских или партийных котурнах. Злобного узколобого фанатизма Володя не терпел, смеялся над ним, издевался, сказать точнее. Иронией пронизаны все его тексты, а саркастическая усмешка совсем не напоминает обычно описываемое благодушие его фотографий. Если по стилю и охвату письма я бы сравнил его с Чеховым и Буниным, то по ироничности, конечно, не со Свифтом или Салтыковым-Щедриным, а с Вольтером.

* * *

Конечно, его последние вещи — «Крот истории», «Человек плюс машина» и пьеса «Лифт» — не сатира, как их уже определяли, а иронические фантасмагории. Стоит хотя бы взглянуть на пьесу. Она была опубликована, напомню, в журнале «Вопросы философии» в 2007 году в № 7. Всегда и обидно, и радостно, когда ты участвуешь в извлечении «из-под спуда, из-под глыб» замечательного текста и, наконец, в его публикации — давно требовавшего своего обнародования, требовавшего самим своим существованием. Ибо текст «Лифта» из тех произведений, что и за двадцать пять лет лежания в архиве остаются не просто актуальными, а будто вчера написанными. Разумеется, появление такого текста требовало бы достаточной торжественности, да и журнал должен бы был быть если и не театральным, то хотя бы литературно-художественным. Обидно, что этого не произошло, но радостно, что у друзей и поклонников покойного писателя есть возможность сохранить текст не только в письменном столе, но и на страницах печатного издания, а стало быть, и в сознании нескольких тысяч читателей нашего журнала. В том большом времени, о котором писал когда-то Михаил Бахтин (и в котором он остался сам), честное и талантливое слово останется — независимо от того ранга, который присвоят ему потомки.

Часто повторяемы строки Ахматовой:

Мне ни к чему одические рати
И прелесть элегических затей.
По мне, в стихах все быть должно некстати,
Не так, как у людей.

Когда б вы знали, из какого сора
Растут стихи, не ведая стыда,
Как желтый одуванчик у забора,
Как лопухи и лебеда.

Сердитый окрик, дегтя запах свежий,
Таинственная плесень на стене…
И стих уже звучит, задорен, нежен,
На радость вам и мне.

21 января 1940

Я бы попробовал немного применить их к творчеству Кормера, а еще точнее — к его пьесе. В этой пьесе все некстати, так не бывает, нелепость наваливается на нелепость, не так, как у людей, и вместе с тем абсолютно так же, но как-то иначе: застрявшие в лифте люди вдруг оказываются в совершенно «пограничной ситуации», «обнажаются и заголяются», как в рассказе Достоевского «Бобок», а при этом самые бытовые персонажи становятся демонами, старушка — феей и т. п. Речь идет о том, как банальный бытовой случай, в котором находился художник (пережил его вместе с другими, или услышал о нем), в процессе творчества вдруг преображается в художественное событие, в символ человеческой судьбы, можно даже сказать, в символ культуры. Возникшая среди застрявших в лифте ссора была и стыдной, и грязноватой, испуг несимпатичным.

Что из этого могло получиться? Бытовой случай, ставший сюжетом, и в самом деле был вполне банален. Сотрудники нашей редакции в 1979 году ехали на день рождения к своему другу, уже ушедшему из журнала и работавшему в издательстве — каком, это отчасти важно: том самом, где через семнадцать лет выйдет последняя на данный момент Володина книга. Именинник ждал своих друзей из журнала, а пока пировал с другими гостями — по школе, университету, другим работам. Себя Кормер в этой пьесе не вывел, хотя в лифте и он сидел — шестым, а не пятым. Но это ведь не бытовая зарисовка, а символически-социальная структура общества (работа у Левады сказалась?) Поразительно одно, что хочу здесь заметить: журнал оказался чем-то вроде такой социальной единицы, пройдя которую, люди сохранили дружбу на десятилетия, чувствуя себя (может, я романтически немного преувеличиваю) чем-то вроде ремарковских «трех товарищей» или героев мушкетерского братства. Но внутри этой социальной единички были и свои проблемы. И они вполне обозначены в этой символической пьесе.

Вечный замах на правдоискательство, который иронически выведен (в образе Турусова), хотя не было уже веры, что оно возможно внутри этой системы, поиск стукача в своих рядах, поскольку ячейки советского общества были устроены так, что без этого персонажа трудно было вообразить нашу жизнь. А главное — это *зависание* кабины с людьми над про-

пастью лифтовой шахты. Кормер очень любил тему научно-технической революции в России, об этом его роман «Человек плюс машина». Все, как будто, как и на Западе, но регулярно зависаем над пропастью. И тут выясняется, что никто совладать с этим зависанием не в состоянии: ни техническая обслуга, ни идеологи, ни сами герои пьесы, неожиданно оказавшиеся в *пограничной ситуации* — не благодаря личному выбору, а *потому что так случилось*. Разница, скажем, с Камю принципиальная. Там герой сам выбирает свою подвешенность над пропастью (чума — это пропасть, над которой висит любой человек). Более того, в борьбе с чумой он реализует свою возможность остаться человеком. У Камю все действие еще происходит под бесконечным небом, откуда на страсти персонажей взирают «небожители». Как у Тютчева: «Пускай олимпийцы завистливым оком / Глядят на борьбу непокорных сердец». В пьесе Кормера борьбы нет. Герои ссорятся, совокупляются, выясняют, кто стукач, а сверху спускаются не небожители, а Именинник и его гости. Все слои общества дефилируют перед застрявшими в лифте персонажами пьесы, но никто не желает войти в трагическую суть ситуации, высказываясь в связи с событием о своих проблемах, но оставаясь предельно равнодушным к судьбе героев.

Когда-то в шестидесятые годы вся советская интеллигенция зачитывалась романом Дж. Сэлинджера «Над пропастью во ржи» в переводе Риты Райт-Ковалевой. Там милый мальчик Холден Колфилд мечтал ловить заблудившихся детей «над пропастью во ржи», чтобы спасти их от страшного падения. Это было очень созвучно миропониманию приличной советской интеллигенции. А тема бездны, пропасти со времен Пушкина и Тютчева всегда влекла русское сознание, наполняя нас всех ужасом и желанием противостояния. Но ни ужаса (испуг героев Кормера совсем не тянет на *Angst* Хайдеггера), ни тем более противостояния в «Лифте» мы не видим. И это, быть может, самая страшная правда о том времени и нашей культуре, в которой мы продолжаем пребывать. Единственный шанс писатель увидел в Доброй Фее, которая со времен «Золушки», великого фильма самых крутых сталинских времен с Гариным, Раневской и Жеймо сохраняла нам веру в возможность *чуда*, потому что другого выхода не находилось.

Интересно, что когда в 1997 году вышла его книга[6] (включившая две статьи Володи и его «Крота истории») в издательстве у нашего друга Бориса Васильевича Орешина, ее презентация должна была состояться в Институте философии РАН. И вот уже собрались приглашенные гости в торжественную залу, в соседнем секторе уже был накрыт стол, институтское начальство поглядывало на часы: опоздание директора издательства и коробок с книгами явно превышало все нормы приличия. Нервничала Лена Мунц, ожидая книгу мужа. И вдруг прибежали служители («униформисты», как в пьесе) с криками: «Сидят! Сидят! Уже давно сидят! Пятнадцать минут как лифт застрял! Аварийку вызвали, скоро приедет!» Прошло еще минут двадцать, и явились помятые, слегка подвыпившие директор издательства Б.В. Орешин, главный редактор издательства Е.Д. Горжевская, редактор книги Э.Я. Логвинская и художник книги Таня Кормер, дочь писателя. Орешин всплеснул руками, входя в залу, со смехом говоря: «Без мистики не обошлось. Почти все по кормеровскому «Лифту». И пять человек набилось, и с собой было! Мудрагей, вы там так же выпивали?» Начался смех, словно вернулся карнавальный настрой старого журнала, и еще один из бывших журнальных друзей, А.Е. Разумов, хмыкнул: «Кажется, у вас сейчас поболе было, чем у нас тогда». И вечер начался, как он и должен был начаться в честь этого автора — свободно, раскованно, иронически.

В общем-то, Ахматова была права: поэзия растет из сора, но только в том случае, когда к этому сору прикасается художник.

* * *

Ортодоксы разных мастей считали, что у Кормера *нет ничего святого*. Если правоверные диссиденты негодующе недоумевали, как смеет он работать в философском, *почти идеологическом* издании, то фанаты журнала подозрительно замечали, что этот редактор *не отдает себя журналу, не служит ему,* что наверняка у него *есть что-то свое*. А иметь свое, личное казалось почти предательством. Для Кормера многое было важным в жизни, даже святым (например,

[6] *Кормер В.* Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура. М.: Традиция, 1997. В книгу вошли две статьи писателя и его роман «Крот истории, или революция в республике S=F».

желание абсолютной независимости мысли, умение слушать Другого), но для него действительно ни одно понятие не имело сакрально-торжественного наполнения. Сакральность мест, понятий, явлений, традиционную российскую *идею служения* он высмеивал и презирал. Будучи едва ли не лучшим и высокопрофессиональным работником журнала, он не считал редакторскую деятельность смыслом своей жизни. Хотя он был человек дела и умел любое дело делать хорошо.

Его ироническое отношение и к советской действительности, и к борцам с нею объяснялось, я думаю, его глубоким пониманием, а может, просто ощущением явного распада режима и системы. Этот распад, названный перестройкой, он уже не застал, но партийные идеологи, ставшие главными обличителями идей марксизма и коммунизма, а также пропагандистами православия, невольно вызывают в памяти кормеровскую «мефистофельскую усмешку». Он действительно был дьявольски умен и прозвище «местный Воланд» носил не зря. Относиться к режиму всерьез мы уже не могли и не хотели. Более того, нормальная (то есть трудная, тяжелая, всякая) человеческая жизнь казалась более важным предметом для размышления и изображения, нежели власть имущие и их приспешники (разве что на факультативных правах). В равнодушии нашего круга к режиму, мне кажется, решающую роль сыграл Кормер, его проза. Он был исследователь жизни, а потому по сути своей — вне всяких партий.

Для него, несмотря на иронию его текстов, литература была дело серьезное, концептуализм и постмодернизм он называл «нелетающим самолетом», «самолетом, нарисованным на картинке». Серьезным и важным были отношения *дружеские*. Он не превращал свою жизнь в шоу, чтобы добиться славы и успеха *здесь* и *там*, а *там* еще и денег. Хотя мог бы. Особенно после премии Даля и выхода «Крота истории» сразу на трех языках — русском, французском и итальянском. Все мы помним, с каким шумом (когда после высылки Бродского и Солженицына стало ясно, что власть уже *не сажает, а отправляет на Запад*) творили себе паблисити иные писатели-диссиденты, собирая вокруг себя инкоров, устраивая идеологические скандалы, чтобы вызвать критический обвал в советской печати, тем самым создавая себе *имена борцов с режимом* и наворачивая горы вранья о своем геройстве. А самое главное — *подстав-*

ляя под удар карательных органов своих коллег (которых не могла защитить западная *гласность*), вынуждая их либо лишаться работы, либо совершать поступок, постыдный, хотя и известный со времен апостола Петра, именуемый *отречение*, что было уже несовместимо с их человеческим, личностным пониманием себя. Ригорист и фанатик в таких случаях мог бы сказать (да и говорили!), что тут-де и происходит подлинная проверка на *человеческую порядочность.* Если ты честный человек — жертвуй собой! Проверка и впрямь происходила. Но другого рода. Выяснялось, кто же мог отвечать сам за себя, не жертвуя ради своего престижа друзьями. Кто мог сам нести свою ношу. Кормер мог.

Владимир Кормер не любил политиканства, не принимал его. У него были другие ценности, которые можно было бы определить такими словами: достоинство, самоуважение и порядочность. Он сам выбрал свой путь и не хотел, чтобы другие оказались вынуждены разделять взятую им на себя ответственность. Он просто подал заявление об уходе, когда узнал о присуждении роману премии Даля. Не объясняя, *куда* он уходит. Журнал «Вопросы философии», надо сказать, мог послужить трамплином для другой престижной работы. И тут были юмористические казусы. Что-то интуитивно чувствовавший и потому заушавший Кормера главный редактор (В.С. Семенов) вдруг потерял бдительность, почему-то решил, что Володя *идет на повышение*, а потому и молчит о месте будущей работы, стал даже шутить: мол, наши сотрудники вливаются в высшие инстанции, важно добавляя по-английски: «Penetration, так сказать». А Кормер уходил в *никуда*. Лишь тогдашний ответственный секретарь (Л.И. Греков) сохранял недоверие и продолжал даже напоследок придираться к Володе по мелочам, нарвавшись в результате *на месть писателя*, попав как сатирический персонаж (Сорокасидис) в роман «Человек плюс машина».

Перед его смертью, склонившись у его постели, одна из наших приятельниц спросила умирающего: «Володька, а скажи, чего бы ты хотел сейчас больше всего на свете?» Он даже глаза закрыл. Но ответил: «А ты как думаешь? Любой писатель мечтает, чтобы его тексты были опубликованы — и неискаженно». В эти дни прошел слух о выходе в «Посеве» урезанного на треть «Наследства». И это мучило автора.

В 1997 году журнал «Вопросы философии» в № 8 с моим предисловием опубликовал треть романа «Человек плюс машина». Надо сказать, с этим номером я обошел все московские журналы. Но получил везде вежливые отказы. Тогда с согласия главного редактора нашего журнала В.А. Лекторского, полного (извините за некую высокопарность, но правдивую) благородной решимости, роман в № 12 1998 года был опубликован до конца с пояснением.

«**От редакции.** Публикуя в прошлом году («Вопросы философии», № 8, с. 77—111) треть романа Владимира Кормера, мы писали: «К сожалению, объем нашего журнала не позволяет опубликовать роман «Человек плюс машина» целиком. И вместе с тем мы идем на публикацию части романа по нескольким причинам. Во-первых, действительно философская проза (притом высокохудожественная) никогда не была противопоказана философскому журналу. Во-вторых, темы, поднятые в романе: технократических иллюзий интеллигенции, жизнь российско-советского научного сообщества, проблемы НТР, — всегда живо обсуждались на наших страницах. В-третьих, и было бы лицемерием это скрывать, Владимир Федорович Кормер как наш друг, многолетний сотрудник и автор журнала имеет право на исключение из общего правила — на публикацию своей прозы на страницах научно-философского издания. И, в-четвертых, мы рассчитываем этой публикацией привлечь внимание к его творчеству не заангажированных литературных журналов» (Там же. С. 76).

Прошло больше года. Мы предлагали рукопись (еще раз! спустя десять лет после смерти В.Ф. Кормера) в разные «толстые» литературно-художественные журналы, надеясь, что время прояснит ценность подлинных текстов. Естественно, мы начали с «Октября», все же на волне энтузиазма опубликовавшего «Наследство». К сожалению, там ответ был такой же, как и в других журналах: мол, вроде бы и все интересно, но необходим литературно-информационный повод для публикации романа, написанного в 1977 году. С жестким и безапелляционным резюме: печатать Кормера сейчас абсолютно бессмысленно. Но грех философам быть заложниками сиюминутности. Значительность содержания ведь меряется отнюдь не критериями моды или злободневности, *важнее всего понимать относительность сегодняшней актуальности*.

На наш взгляд, поводом для публикации хорошего текста может быть только сам этот текст. Как когда-то говорил Герцен: пока рукописи не пропали, их нужно предать печатному станку. Надо ли считать, сколько выдающихся памятников русской культуры он спас от забвения, сделав достоянием пусть узкого, но читающего круга российской публики. Надежда на тиранов, прозвучавшая в известной фразе о том, что «рукописи не горят», может обольщать журналистское сознание, но отнюдь не философское, работающее с понятием вечности. Даже в метафизическом плане эта фраза говорит только о том, что все мы читаемы Богом. Не более того. Это вовсе не значит, что в земной жизни рукопись не может пропасть. Еще как может! В реальной действительности, не будь у «Мастера» его «Маргариты» и поклонников его таланта, пробивавших рукопись в печать, мы никогда не познакомились бы с романом о Воланде.

Мы вынуждены довершить начатое нами дело, понимая, что время (*которое в высшем плане, разумеется, соприкасается с вечностью*) проходит и рукопись может пропасть. Поэтому мы публикуем последние две трети романа Владимира Кормера, напоминая нашему читателю, что начало этого текста он может найти в годовой подшивке журнала за прошлый год. В заключение хотим сообщить, что в январе следующего, 1999 года Владимиру Федоровичу Кормеру исполнилось бы 60 лет».

* * *

Теперь необходимо все же сказать о главном романе писателя. Законченный в 1975 году крамольный роман был напечатан, как я уже писал, лишь в 1990 году. Публиковались, казалось бы, более острые произведения: мемуары, романы, исследования, рассказы о страшных сталинских лагерях, о преступлениях, с которых началась «новая эра», о хрущевских «островах коммунизма»... Роман Кормера оставался «непроходимым» ни здесь, ни там. На Западе друзьям писателя удалось опубликовать роман, но — сокращенным более чем на треть. Писателя хотели определить, на чьей он стороне, и, не определив, — отвергали. А он был сам по себе. Роман вроде бы о диссидентах, но не диссидентский, и не антидиссидентский. Между тем, всякое новое слово вторгается в литературу

как бы со стороны, влияя по-своему на культуру, усложняя ее умственный и духовный строй. Думаю, что роман «Наследство» из таких, из «влияющих».

Владимир Кормер не дожил трех месяцев до своего сорокавосьмилетия и четырех лет до публикации полного текста романа. Открыть его творчество читателю еще предстоит. Но могу уже сейчас сказать, что такого объективного, бестенденциозного, аналитического подхода к действительности мы не видели, мне кажется, со времен Чехова, самого беспартийного из русских писателей. Я сознательно упомянул тот тип письма, с которым имеет смысл сопоставлять прозу В. Кормера. Художественный пафос его романа напоминает пафос естествоиспытателя: «я наблюдаю, потому что хочу понять…» Задача его творчества, как я ее понимаю, весьма серьезна и ответственна: перед нами попытка художественного анализа метафизики отечественной культуры.

Само заглавие романа символично. Позволю себе параллель. В 1897 г. была опубликована работа «От какого наследства мы отказываемся?» Ее автор полагал, что можно отказаться от одной части культуры и взять «на вооружение» другую. Но презрительно отринутый путь революционного народничества (в пределе — нечаевский) оказался в дальнейшем доминирующим. Как показала история, наследуемый тип культуры нерасчленим — и в плохом, и в хорошем. Да и вообще нельзя ничего отвергнуть: в превращенном виде все явления истории и культуры продолжают жить, перетекая из прошлого в настоящее. От культуры нельзя отказаться, ее можно гуманизировать. Но для этого ее необходимо понимать, прежде чем предлагать «рецепты спасения».

Кормер хотел разобраться во взаимосвязи, взаимозависимости «грехов» и «правд» нашего прошлого и настоящего. Один из персонажей «Наследства», писатель Николай Вирхов, сочиняющий роман о русской эмиграции конца двадцатых годов и одновременно пытающийся записывать все, что видит вокруг себя (образ в значительной степени автобиографический), вдруг обнаруживает: «Он не присочинял, не строил никаких концепций, он просто дорисовывал то, что было уже известно, и лишь старался узнать этих людей поосновательнее, чтобы дорисовывать вернее. Более того, он желал бы совсем уйти от этой темы (т. е. современной. — *В. К.)*, для того и занялся

«исторической» линией. <…> Как это так получилось, что его история вдруг ожила, из плоской, записанной на клочках бумаги, претворилась в плоть и кровь, обернулась зверем?! Мертвые стали хватать живых. Самый малый шаг в глубь времен мгновенным ударом отдавался в чьей-то сегодняшней судьбе. Каждый отвечал не только за свои, но и за чужие грехи, и все судьбы и все грехи переплелись так тесно, что их нельзя было оторвать друг от друга. Каждому в дар доставалось от кого-то за что-то наследство. Никто не существовал сам по себе, вне другого».

Писатель осознает, что архетип культуры сильнее любого человека, что, думая, что поступают свободно, его герои ведут себя, как марионетки на ниточках, и направляет их движение нечто, что определяло и жизнь их предков, неизжитые проблемы которых оказались актуальными и сегодня: «мертвые стали хватать живых». И два романа, которые пишет Вирхов, сливаются в один, обретающий единство проблематики и сюжета. Героиня «современного романа» Татьяна Манн оказывается незаконной дочерью героя «эмигрантских глав» Дмитрия Николаевича Муравьева, профессора, ученого, богатого и независимого человека, за которым «не стоят никакие круги». Деньги Муравьева, за которыми охотилось ЧК, всплывают в советской уже современности начала семидесятых как некий фантом: «наследство в твердой валюте». И вот уже бес, искушавший когда-то паразитарную сталинскую структуру, начинает смущать Валерия Александровича Мелика, одного из «сегодняшних» героев, «верующего христианина», пытающегося добиться рукоположения, но одновременно воспринимающего свое христианство как политическое дело, желающего выглядеть лидером христианской антисоветской партии. И уже непонятно, в самом ли деле герой сызнова воспылал страстью к своей бывшей возлюбленной Тане Манн или новую силу его чувствам придает вроде бы ожидающее ее наследство. Все зыбко, все двоится в этом не желающем осознавать себя и свое прошлое мире. Каверза романа в том, что денег-то, может, и нет вовсе, а наследство — есть. Оно — реальность, рок, проклятие. Герои наследуют не только нерешенные проблемы, но сам тип мышления и отношения к жизни.

Чрезвычайно важны для понимания замысла романа те духовные коллизии первой русской эмиграции, в которых пы-

тается разобраться Вирхов, — с их сведением старых счетов, взаимными упреками, желанием не понять смысл произошедшего на Родине, а придумать «рецепт спасения». Партийные склоки противостоящих друг другу эмигрантских группировок, растущий немецкий национализм, подогреваемый сталинскими эмиссарами, разговоры о «Великой Германии» и «Великой России», провокации агентов ЧК, играющих на евразийских идеях патриотизма, раздувающих вражду между группками, — все это в ином вроде бы обличье неожиданно узнается нами во взаимоотношениях героев «современного романа». Ибо современные герои тоже имеют «благие намерения», но ведут они их, как и их предшественников, как пятьдесят, как сто лет назад, прямиком в ад. Но кто же эти современные герои?

В поисках свободы, живой жизни, противостоящей официозу, все мы в той или иной степени симпатизировали диссидентству, среди которого были подлинные герои и святые, — напомню хотя бы Андрея Дмитриевича Сахарова. Впрочем, как в XIX веке сочувствовали революционерам-народникам весьма широкие слои русской интеллигенции, сами не ввязываясь в борьбу. Именно сюда, в диссидентские круги, следом за писателем Николаем Вирховым попадает читатель. Но для писателя Владимира Кормера изображение диссидентского движения — не цель романа. Просто через этот материал как через увеличительное стекло писатель пытался понять судьбу России. Будут, наверно, спрашивать, верно или неверно он «списал портреты». Но писатель не «списывал портреты», он при помощи своих героев говорит о сущности времени, культуры и т. д. А диссидентство было той самой болевой точкой, к которой сходились все нервные нити культурного организма России. И выяснилось, что у борцов те же беды и проблемы, что и у законопослушных граждан нашего государства: единое наследие — несвободы и неприятия независимой личности.

В доме Ольги Веселовой собиралась компания. Это были бывшие лагерники, прошедшие сталинские тюрьмы и ссылки, и молодые женщины и мужчины, считавшие бывших лагерников героями, людьми, «понимающими, как надо жить». Возникает замкнутая система, отгораживающаяся от остального, «неправедного» мира. Образуется своеобразная община. А у замкнутой группы, общины, роя, стаи — свои законы. Законы, отвергающие самобытность, индивидуальность, непо-

хожесть. Как сформулировал в 1870 г. в издании «Народная расправа» Сергей Нечаев: «Одним словом, непримкнувшая без уважительных причин к артели личность остается без средств к существованию»[7]. Но тоталитарное государство основано на том же принципе. И оппозиция отзеркаливает его структуру. Так что оказывается, что можно не служить, не делать карьеру, не вступать и не участвовать, более того, протестовать и подписывать, но… чураться, отталкивать тех, кто пытается думать своим умом, а не умом компании, умом кружка. Если вспомнить, то об опасности и ужасе кружковщины, перерастающей в бесовщину, предупреждали два наиболее чутких к общественным движениям писателя — Достоевский и Тургенев («Бесы» и «Новь»). Наше наследие — кружковщина, но наше же наследие — и противостояние ей. Кормер — наследник этой линии противостояния.

Неужели опять кружковщина, опять новая партийность?.. Да, первое и самое острое впечатление читателя именно такое, и оно не обманывает. Познакомившись в самых первых главах с Таней Манн, убедившись в ее неординарности, читатель с удивлением видит, что отвергающая систему, из семьи «сидевших», верующая искренне и истово, она, принимая всем своим существом вчерашних страдальцев, оказалась отторгнутой. «К ней вообще относились здесь отчужденно, и сблизиться с ними по-настоящему она не смогла. Она не знала причины, потому что делала вроде бы то же, что и они, — так же пила, так же читала стихи и писала экзистенциальные романы-монологи, которые Ольга одобряла, отводя ей роль «нашей Саган». Но все они, однако, в чем-то не доверяли ей, и, хоть и думали о себе как об элите, ей самой, опростившись и зная жизнь, не упускали случая сказать «белая кость» и тому подобное».

Она, как замечает писатель, причины такого отношения к себе не понимала, но догадывается читатель: в ней слишком ощущалось свое, ни от кого не зависящее понимание жизни. При этом люди эти не злы, намерения их благородны. Кормер не шаржирует своих героев, просто сама жизнь, сам тип поведения — кружковщина — структурирует их поведение.

[7] *Нечаев С.Г.* Главные основы будущего строя // Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. М.: Археографический центр, 1997. С. 264. (Документальная публикация под редакцией Е.Л. Рудницкой).

Они сами оказались в плену законов, которые им диктовала наша жизнь.

Отсюда и моральный диктат, ригоризм, наплевательство на личность, что мало отличалось от привычного законопослушным гражданам диктата партийной или комсомольской организации: «Меня хотят заставить делать то, чего я не хочу!.. Почему если кто-то думает иначе, чем они, то это уже подлость, это приспособленчество?! Это трусость? Я хочу быть человеком со своим мнением и жить, как я хочу, а не как они хотят… А то, как они говорили?.. Нас, видите ли, не интересует, почему ты подписываешь и о чем ты при этом думаешь! Подписывая, ты становишься просто социальной единицей и в качестве таковой только и имеешь значение… Сволочи!» Таким образом, мы получаем зеркальное отражение государства, хоть и с обратным знаком, тот же тоталитарный синдром. И к читателю приходит понимание, что мы традиционно не можем осознать самоценности другого, личности. Ибо (вспомним слова поэта) «какие мы сны получили в наследство»? Да такие, по которым до сих пор живем. Нам не частное, нам «общее дело» подавай. Не случайно всплывает тень Достоевского, и мы слышим восклицание: «Бесовщина!» А кто из нас не переживал в той или иной степени диктата или остракизма того или иного кружка!

А где кружковщина, там непременно и претендент на роль лидера, фюрера, пахана, вождя. Здесь такой «обрученный со свободой» Хазин, который орет, обращаясь к человеку, пристроившему его на работу: «Ты понимаешь, б…, что я идеолог русского демократического движения, или нет?! Ты понимаешь, что я за вас всех кладу голову?!» В свое время против подобного революционерства предупреждали «Вехи», говоря о том, что истинная революция — научиться жить и работать культурно, по-европейски, не лозунги выкрикивать, а уметь трудиться. Характерна, кстати, фамилия — Хазин: здесь и «хаза», бандитский притон, и «Разин», символ разгула, вольницы. Замечателен ответ Хазину экономиста Целлариуса, такого «стихийного» веховца: «Двести миллионов хочет осчастливить, говно. А одному человеку можно за это на голову…»

Этот же экономист Целлариус говорит о том, что у каждого человека должна быть своя «средняя цена», и что вот «он не знает, как у других, но у него она останется прежней при

любом режиме». Речь идет, разумеется, о наличии реальных знаний, профессиональных навыков, умении работать: это и есть средняя цена. И справедливость его слов герои очень даже чувствуют. Мелик изливается Вирхову: «Все как в вату… Все глохнет, любое усилие… Я не могу, так нельзя жить. Надо уезжать отсюда… А что дальше?! Там-то мы тоже никому не нужны! Слыхал, как Целлариус сказал вчера? — спросил Мелик. — «Средняя цена, средняя цена!» Это точно, между прочим. У него есть она, а у нас ее нету». Отсутствие этой средней цены приводит Хазина к слому и покаянию в КГБ, а Мелика — к трактату об оправдании Иуды. В пьяном бреду Мелику кажется, что он подписывает «сатанинский договор». Ему нечего противопоставить миру сему. Даже христианство. И стоит посмотреть, каково оно — «в исполнении» героев романа.

Ибо именно в их время готовилось общественное сознание к сегодняшнему «всеобщему интересу» к христианству, принявшему почти что характер государственной службы. Но вот беда: в этом интересе, который виден во всех телепередачах и газетах, можно углядеть желание морального воспитания, соображения просветительские, государственные, которые влекут за собой карьерные, даже полицейские и военные (институт полковых священников). Не видно одного: религиозности. И здесь «левые» не очень-то отличаются от «правых». Как в диалоге героев Достоевского: «Я верую в Россию, я верую в ее православие…» «А в Бога? В Бога?» «Я… я буду веровать в Бога». Героиня романа «Наследство» робко произносит: «Сейчас, кого ни спроси, обязательно будет богослов или специалист по делам Русской Церкви. Этого всегда так ждали, на это так надеялись, и вот сейчас, когда это происходит, видно, как это ужасно! Это так быстро стало модой, стало так доступно… как бы уже и неприлично: интеллигентный человек и не… Конечно, грех так говорить, но ведь это так?» Писатель угадал тенденцию, которая в наши дни из моды стала уже поветрием: вчерашние марксисты и истовые члены партии наперегонки бросились креститься, гордиться православным прошлым и цитировать религиозных русских мыслителей. Ну а в романе? Мечется Мелик, пытаясь через рукоположение устроиться в жизни, составив себе из религиозности политический капитал. Набивает свою утробу апеллирующий к «почве» отец Алексей. Занимается культуртрегерством отец Владимир, видящий в христианстве терапевтическое средство лечения человечества.

Один отец Иван Кузнецов, герой «эмигрантских глав», — пробравшийся с Запада в сталинскую Россию, служитель катакомбной церкви, безусловно верит в Бога. Но он и не по моде, он герой противостояния, крест несет, он одинок.

Про Кормера уже говорят, что он религиозный писатель, автор религиозного романа. Думаю, это не так. Если и религиозный, то скептик, наподобие Вольтера, о котором Белинский замечал, что нормы христианства у него в крови. Как писал Чаадаев: «Последствия христианства можно не признавать только в России. На Западе все — христиане, не подозревая этого, и никто не ощущает отсутствия христианской идеи»[8]. Обезбоженный мир, где даже носители веры тщеславны и суетны, больше думают о своем преуспеянии в разных областях жизни, нежели о духовном, нуждается в дьяволе, и он не замедлит явиться — в том или ином обличье. Кормер написал роман с точки зрения человека, воспитанного тысячелетней христианской культурой, которому поэтому не надо истово креститься на красный угол, где чехарда: то портрет Ленина, то икона. Особенно его правота стала ясна, когда церкви стали заполнять гебешники и бандиты в пуленепробиваемых крестах.

В ранних редакциях романа был эпиграф: «Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: «благословен Грядый во имя Господне!»» (*Матф 23, 38—39*). Воскликнуть этого никто из героев не сумел. Дом наш остается пуст. И вечная справедливость пасхального воскресенья, которым заканчивается роман, воскресенья, вознесшего Христа на небеса, нисколько не исключает шутовского хоровода и шабаша на Земле. И под прикрытием Пасхи Хазин говорит о необходимости контакта с КГБ («Они не так глупы»); в алтаре героям чудится Мелик, недавно подписавший «договор с дьяволом»; заезжий иностранец собирается оформить брак с Таней, чтоб она могла выехать за наследством, и т. п. Вот такое жестокое знание о мире предлагает нам писатель.

И хотя оно тяжело, болезненно, трагично, оно необходимо. Все «лжи» и «правды» нашего прошлого мы несем в себе. Духовно независимый человек должен их видеть и понимать, чтобы противостоять роевому, антиличностному сознанию. Русская классическая литература помимо жестокого и неприкрашенного изображения действительности оставила нам в

[8] *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 280.

наследство идею свободы. Но принять это наследство может только человек, преодолевший в себе раба. Кормер, на мой взгляд, следует в своем творчестве лучшим традициям, ибо глядит на мир глазами свободного человека. Что же в романе противостоит нашей чудовищной, запутавшейся в идеологических догмах реальности? Да сам роман, его свободное, не замутненное никаким идолопоклонством слово. Продолжая игру с понятием, вынесенным в заглавие романа, хочу сказать, что писатель Владимир Кормер оставил нам наследство, от которого мы станем богаче, если сумеем его освоить.

* * *

Владимир Федорович Кормер скончался от рака 23 ноября 1986 года. Болел он долго, больше года. Но держался поразительно мужественно и просто. Приходившим к нему друзьям о своей болезни не рассказывал, зато с искренним интересом расспрашивал об их делах. Затем он перенес тяжелейшую операцию (ему удалили почку). Я был у него в реанимационной палате, и между нами состоялся странный разговор. Сейчас, по прошествии более чем двадцати лет, осмеливаюсь записать его.

«Никому не рассказывал. Тебе скажу. Ты же тоже человек пишущий. Должен понять. Я *на том свете* побывал», — и лицо его было чрезвычайно серьезным.

Я неловко спросил:

«В каком смысле — *на том свете*?»

«В прямом», — ответил он.

«И что?»

«Меня *там* упрекнули. Мало работал. Если б мог, теперь жил бы по-другому».

Ему было сорок семь лет, когда он умер. Написал он и в самом деле не очень много. И все же не объемом написанного измеряется значимость писателя. Сама позиция его, художественная, философская, человеческая, была столь значительна, что и поныне остается актуальной и нуждается в осмыслении и закреплении.

Безвременья не бывает. Бывают люди сдавшиеся и люди выстоявшие, сохранившие верность себе и своему творчеству. Владимир Кормер был таким выстоявшим. Россия, даже превращенная в «случайное семейство», все же имела своих героев. Одним из таких Героев, бесспорно, был великий русский писатель Владимир Федорович Кормер.

Петер Элен

С.Л. Франк — философ христианского гуманизма[1]

Бытие есть «мы-бытие». Основная форма откровения

Важный новый импульс к постижению бытия, а значит и к систематическому обоснованию гуманизма был дан *персонализмом*, возникшим после Первой мировой войны. Он привлек внимание Франка к бытию как «я-ты-бытию» и как «мы-бытию». Не в последнюю очередь вклад Франка в философию XX-го века состоит в интеграции феноменологического персонализма в онтологию всеединства. Франку со временем открылось, что философское учение о бытии имеет смысл в том случае, когда оно постигает бытие как *«мы-бытие»*. Несомненно, что эта идея влияет также и на учение о Боге [см. 2, 379]. Персоналистическое осмысление бытия, значимость которого подчеркивал Августин, получило благодаря Франку новое воплощение. [...]

Персоналистическое мышление — это в том числе и реакция на «омассовление» и самоотчуждение человека вследствие разложения социальных связей, ранее поддерживавших отдельные личности, в процессе индустриализации. Попытки социалистических движений по-новому осознать общественную сущность человека и преодолеть растущую разобщенность людей стали известны юному Франку уже благодаря его отчиму. От Франка не укрылось, что этим движениям были чужды стремления убедительно согласовать претензии индивидуума с претензиями общества и не в последнюю очередь по причине недостаточного философского обоснования. В своем утопическом романе «Мы» (1920) Е. Замятин описал ужасающую картину общества, в котором у людей была украдена их идентичность, отчего они деградировали к чистым номерам и вместе со своей свободой потеряли возможность совершать преступления; тем

[1] Вниманию читателей представляются избранные места из книги P. Ehlen «Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank» (Freiburg-München, 2009). В настоящее время книга переводится на русский язык. Ее издание в России планируется в 2011 году. — О.Н.

самым он сделал предельно очевидными последствия ошибочной философии «мы»[2]. По сравнению с ней «мы»-философия Франка представляет собой ответный проект, даже если об этом открыто не говорится.

В своей статье в юбилейном сборнике П. Струве (1925) и затем в статье «Я» и «мы» Франк поставил задачу в противоположность господствующей декартовской философии «я» дать сущностное обоснование философии «мы», обосновать «решительно и радикально «мы-философию», «построенную на сознании первично-изначального характера общения и его непосредственной онтологической очевидности» [5, 439-449; 6, 49-62 [3]]. [...]

1. Очевидность реальности «ты»

Опыт того, что мы имеем возможность встречать другого человека как *Ты*, т.е. совершенно иным способом, чем безличный предмет или животное, принадлежит к неоспоримым опытным переживаниям человека. Каково условие осуществления этого отношения? Его нельзя было бы прояснить, будь самобытие лишь носителем способности познания, а все остальное, на что направлено его познающее внимание, противостояло бы ему в качестве *предметной* действительности. В этом случае и другого человека можно было бы достичь лишь в качестве *объекта*. А сам познающий субъект не являлся бы «я» в полном смысле слова. Ведь «я» осуществляется благодаря тому, что другой человек обращается ко «*мне*» и направляет на «*меня*» свой взгляд (как правило, это случается сначала во взгляде матери на своего ребенка). Там, где осуществляется эта обращенность, моменты «моего» и «мне» приобретают совершенно иное значение; они больше не служат для обозначения отношения к некоторому предмету. Этот процесс единственен в своем роде; его специфическое содержание нельзя объяснить как простое познавательное отношение. Франк подчеркивает, что здесь осуществляется реальное духовное *взаимодействие*. Встречая

[2] Замятин написал свой роман в 1920 году; он был переведен на английский, французский и чешский языки; в 1927 году в Чехословакии было опубликовано по-русски его краткое изложение. Замятин оказал влияние на Хаксли («О дивный новый мир»).

[3] Перевод цитат мой — О.Н.

другого человека как «ты», само потенциальное «я» достигает полноты актуальности [2, 348, 353]. *Предмет* предстает перед моим познавательным взором пассивно и как будто ожидает того, чтобы быть мною узнанным; а вот «ты» я могу обладать не иначе, как посредством его *собственной* направленности на меня и активному раскрытию себя мне. *Свободное самооткрытие* другого является условием того, что он может быть воспринят как Ты. И благодаря ему впервые осуществляется встреча в общении. [...]

Далее франковский анализ встречи показывает, что переживаемое во встрече и входящее в меня «ты» другого не является переживанием множественных отдельных содержательных впечатлений — относительно внешнего вида, голоса, жестов, мимики и пр. — в их совокупности; это есть интуитивно воспринятая *реальность* другого как конкретного «*целостного единства*». Знание о *реальности* другого как «ты» более изначально и непосредственно, чем знание о *содержательном* наполнении этого «ты». Поэтому тот факт, что самобытие другого принимает для меня образ «ты», не означает, что я в то же время способен его *определить*. Его содержания доступны мне всегда неотчетливо; даже то, что здесь и теперь движет моим другом, тесно связанным со мной, остается для меня последней непостижимой тайной. Но хотя я не могу ясно постигнуть его *содержания*, мне все же дана его реальность в ее неоспоримой *очевидности*. [...] Разумеется, впечатление, оставляемое во мне другим, можно анализировать и раскладывать на отдельные содержания; но это происходит в рефлексии, которая отличается от непосредственной встречи. [...]

Возможность преодоления предметного познавательного отношения и встречи другого человека как *Ты* (богатый последствиями принцип философии религии Франка) можно понимать лишь при одном условии: что «ты» уже с самого начала принадлежит моему *бытию*. Сущностное отношение «я» к «ты» впервые возникает не тогда, когда другой, подобно предмету, случайно оказывается в горизонте моего переживания; должно быть предположено особое единство «ты» и «я» в качестве основополагающей формы бытия. Лишь благодаря этому становится возможным, чтобы мое самобытие встречало в другом свое собственное существо и смогло вновь узнать *себя* в другом. Поэтому Франк мог сказать: «Отношение «я-ты» в

качестве бытия «я-ты» и обнаруживается тем самым в своем качестве *исконного образа бытия*, — является нам *откровением внутренней структуры реальности как таковой* — и именно в ее *непостижимости* — по ту сторону всякого постижения в понятиях» [2, 372]. Оно «непостижимо», поскольку в качестве единства различного оно не поддается рациональному постижению, направленному на отличающиеся друг от друга содержания; оно доступно лишь «знающему незнанию». Франк называет это «совпадением «внутри» и «вне», «я» и «не-я» в переживании «я-ты-отношения» «выразительным обнаружением» *coincidentia oppositorum* [2, 372, 377]. [...]

Франк пишет об этом своеобразном отношении, в котором самобытие встречается с самобытием другого: «Не я открываю «ты», оно само открывает себя мне. [...] Такое познание, в его отличии от познания предметного, нельзя обозначить иначе, как словом «*откровение*» [3, 128; 2, 353]. Франк при помощи этого «самоочевидного, но вопреки всей очевидности все же загадочного и удивительного явления» открыл эпистемологическое содержание понятия откровение. «Откровение» не тождественно презентации логически определенного содержания, которое было бы воспринято адресатом. «Опыт откровения и означает реальное присутствие самой открывающейся реальности» [2, 455], а не демонстрацию предметных содержаний. [...] Открываемое во встрече с «ты» представляет собой трансцендирующее в бесконечное и потому непостижимое *персональное бытие* другого. Говоря словами Франка: То, что вторгается в меня во встрече с «ты», «есть несказанная, сама себя открывающая, сама себя сознающая реальность» «в данном ее частном отрезке», а именно в опыте иной определенной личности [см. 2, 288-289]. Когда я узнаю непостижимое самобытие другой личности в живом восприятии, я вступаю «в связь … с таинственными глубинами живой реальности» [3, 118]. Открывающееся бытие является не бесцветной абстракцией, но, именно в качестве самобытия другой личности, конкретным и «содержательно наполненным», чье конкретное содержание, открываясь во встрече, все же остается непостижимой тайной, вновь и вновь требующей своего углубленного постижения. Это же действительно и тогда, когда себя открывает полнота реальности, Бог [см. 2, 447-448, 475-476].

Mysterium iniquitatis

Кажется, что философия всеединства, в которой Бог является первоисточником и средоточием всего бытия, не оставляет возможности для восприятия зла. Однако для Франка зло есть бесспорный факт. Работа «Свет во тьме» представляет собой яркое подтверждение достоверности этой темной силы; чудовищные страдания, которые в XX-м веке одни люди принесли другим, сделало эту достоверность неопровержимой. И все же многие из современных философов не желали признавать за жестокостью людей духовную силу зла. В одном письме к своему другу Людвигу Бинсвангеру, написанном летом 1942 года, Франк сетовал на то, что М. Хайдеггер тоже исказил «истинный источник всего трагического». Хайдеггер «совершенно произвольно концентрируется лишь на «man»[4], лживо-повседневно-заурядном; но это есть лишь *одно из многих* и, возможно, не самое плохое проявление зла, «дьявола» как «отца лжи»; главными врагами, которые необходимо преодолеть, являются ослепляющие и запутывающие страсти (чувственные или духовные), которые свирепствуют во мне, лишают меня почвы и постоянно пытаются уничтожить или опустошить». Здесь действует «демоническое, злое, хаотическое, разрушающее», то, что Библия называет «грехом». Это «демоническое» является «не «теологической» и не «этической» идеей, но основополагающим онтологическим стремлением человеческого бытия» [7, 123][5]. Собственно ужасающее находится, как пишет Франк в этом частном письме, *внутри* каждого человека.

Франк в своем творчестве настойчиво обращался к изучению силы зла: в канун Второй мировой войны — в «Непостижимом»; затем в книге «Свет во тьме», которая планировалась им в 1934 и была завершена в 1940 году и которую он еще раз «радикально» переработал после окончания войны, бросив ретроспективный взгляд на «демонические силы», спровоцировавшие фурию войны[6]. Проблеме зла уделяется много внимания

---

[4] В немецком языке непереводимое, неопределенно-личное местоимение — О.Н.

[5] С.Л. Франк 24.07.1942 к Л. Бинсвангеру (перевод цитат мой — О.Н.).

[6] См. указания Франка в «Предсмертное. Воспоминания и мысли» («Русское мировоззрение». СПб., 1996, с. 58). Кроме того указания Франка в «Предисловии» к «Свету во тьме».

в произведении «Реальность и человек», которое было завершено в 1949 году, когда всем стало очевидно, какие душевные, жизненные и имущественные разрушения принесла война.

Франк и в случае этой темы избирает в качестве метода феноменологическое раскрытие *своего опыта* и *своего самобытия*. Тот, кто хочет узнать, что такое зло, должен обратиться к злу в самом себе. Свою религиозную философию он завершает словами: «Легко и дешево в предметном созерцании зла, как внешнего мне и непонятного факта мирового бытия, в форме постановки неразрешимой проблемы теодицеи чинить суд над всем миром — даже над Богом — и занять позицию *судьи бытия*. [...] Этим прегражден единственный путь к подлинному постижению непостижимой сущности зла — путь в собственную глубину, в которой одной через созерцание *моей виновности* непостижимое становится видимым» [2, 547-548].

1. Бессмысленность зла

Нельзя стремиться *понять* «непостижимую» сущность зла. Любая попытка сделать это сталкивается с неразрешимыми апориями. Условием возможности понимания чего-то является его доступность разуму; в нем самом должно присутствовать нечто *разумное*. Стремление понять зло было бы равнозначно попытке наделить его признанным основанием; в этом случае оно обрело бы свое место в бытии. Но допустить это означало бы закрыть глаза на непримиримую разрушающую негативность зла.

Согласно восходящей к Августину философской традиции зло не обладает собственным бытием, поскольку все, что есть, *поскольку* оно есть, всегда есть добро. Зло состоит именно в *недостатке* бытия — и, тем самым, имеет его в качестве своей предпосылки[7]. Франк соглашается с этой точкой зрения и в ее подтверждение ссылается в греческом мире на Макария Великого (ум. ок. 390) и в западном мире на Фому Аквинского [2, 534][8]. Однако тот, кто говорит о зле, не может не говорить о

[7] Августин называл зло «похищением бытия»: Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? (Enchiridion de fide, spe et caritate, Cl. 0295, cap. 3. — Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit. (De civitate dei, 11, cap. 9 in fine).

[8] Фома Аквинский: De malo, qu. I, art. I.

бытии; тем самым, согласно цитируемому Франком замечанию Платона, он делает «неправомочное» или «незаконнорожденное» заключение, поскольку он все же пытается высказать невыразимое, используя понятия, имеющие свое обоснование в бытии [2, 532][9]. Любой волевой порыв в своем простом бытии хорош, даже если он направлен на то, чтобы лишь разрушить или убить что-то. Кажется, что бытие неотличимо от злого целеполагания. Даже в том случае, когда мы обозначаем зло как атаку на бытие, мы как будто приписываем ему силу и обозначаем его в качестве сущего. Это происходит уже тогда, когда мы говорим: зло *существует*. С другой стороны, кажется, что если мы (оправданно) настаиваем на том, что все, что *есть*, поскольку оно есть, является добрым, то мы зло как таковое доводим до состояния чистой видимости. Но этому заключению противится наше чувство и наш рассудок. [...]

В толковании Франка зло является чем-то большим, чем простое ничто, но все же не обладает статусом сущего. Оно есть «некое сущее нечто», «отпавшая от бытия реальность». Оно подобно ««нечто», которое конституирует себя как реальность, именно через свое отрешение от истинной, обоснованной, правомерной реальности» [2, 532; 3, 312]. «Через гармоническое, божественное всеединство бытия проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия — бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое надтреснутое единство» [2, 533]. Франк не отказывается от философского убеждения в том, что Бог является абсолютной первоосновой бытия; тем самым происходит окончательный отказ от онтологического дуализма. Но в тоже время с высшей степенью проникновенности переживается небожественная «тьма» «мира» (по словам Евангелия от Иоанна). Нельзя оставлять без внимания ограничение, налагаемое Франком: Всеединство бытия разорвано в том виде, в каком оно «*эмпирически открывается*» нам. [...]

2. Мое грехопадение — грехопадение мира

Внешняя инстанция, на влияние которой можно было бы переложить свой грех, не найдена. Соблазн «сил зла» и собственная ответственность могут быть поняты лишь в смысле «ученого незнания» как *антиномистическое единство*. Все

[9] Платон в «Тимее» 52b: λογίσμώ τίνί νόνω.

сущее в силу своего бытия всегда является чем-то большим, чем оно само: Я *существую* благодаря тому, что превосхожу и охватываю все остальное. Поэтому я в тоже время нахожусь в несмешиваемом единстве с миром.

Однако человеческое самобытие находится не только в двуединстве с *миром*. Человек, который своим ограниченным способом един с миром, также является «точкой, в которой мир оказывается связанным с Богом». Он представляет собой срединное звено между обоими — то место, где, по словам Достоевского, цитируемым Франком, «Бог борется с дьяволом» [1, 74]. Поэтому мое отвержение Бога есть в тоже время отвержение Бога со стороны всего мира. Говоря словами Франка: ««грехопадение» *мира* есть *мое* грехопадение и *мое* «грехопадение» — грехопадение всего мира» [2, 542]. Бунт против бытия, совершающийся в злых поступках, всегда обладает еще и универсальным значением, потому что выходит за рамки, определенные во времени и пространстве. Отсюда следует, что грехопадение, которое свершилось бы в качестве единственного события в начале человеческой истории и с той поры роковым образом направляло бы человеческое поведение, является произвольным и необоснованным предположением, которое переносит происхождение зла и последнюю ответственность на внешнюю инстанцию — и тем самым не может их объяснить. Грехопадение является событием, в котором я «из глубины *моего собственного бытия* непрерывно принимаю в нем участие». Зло представляет собой всепроникающую современность, чей «*первоисточник* находится во всем, и, следовательно, и внутри *моего собственного бытия*» [2, 542 и сл.]. [...]

Франк также решительно отклоняет допущение, что первоисточник зла «в каком-то последнем, глубочайшем смысле» «скрыт в непостижимых для нас глубинах самого Бога». Это допущение, которое близко спекуляциям Бёме и Шеллинга, разрушало бы понятие самого Бога. «Бесконечные глубины существа Бога суть нечто совсем иное, чем безосновность стихии чистой, бесформенной потенциальности» [3, 311-312; 2, 545].

Не причина, но условие того, что существует зло, лежит в *инаковости* творения по отношению к Богу. Там, где она начинается, существует возможность разрыва единства с первоосновой. «*Место безосновного перворождения зла* есть то

место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, *перестает быть Богом*». Это место скрыто в той «несказанной *бездне*, которая лежит как бы как раз *на пороге* между Богом и «не-Богом». Оно дано мне в живом опыте *меня самого*. «Источник» зла заключен в той «бездонной глубине, соединяющей меня с Богом и отделяющей меня от него» [2, 546]. Иными словами: «Местом», из которого проистекает зло, является человек в его *богочеловечности*. Почему воля сотворенного в качестве злой воли выступает против своего творца, остается непостижимой тайной. В соответствии с чутким описанием Франка, грех проистекает из вырождения автономной личности, конституируемой благодаря связи с Богом, к беспочвенному, мнимо сущему, самовольному «я». «*Первородный грех есть гордость самоутверждения*» [3, 317].

Если невозможно определить и *причину* зла, то я все-таки могу постигнуть себя как *ответственного* за зло и, тем самым, как *виновного*. *Причинность* и *ответственность* не должны смешиваться. «Только в первичном, логически не разложимом опыте «виновности» я имею трансрационально-живое познание истинного существа зла» [2, 547]. Поиск основания для зла бесплоден: «Спрашивать здесь еще, как Бог мог «дать» мне или «попустить» во мне такую *возможность онтологического извращения*, — значит *уже* снова *терять* саму глубину и первичность того, что дано в опыте *моей виновности*, — значит уклоняться от ответственности и тем сворачивать с единственно возможного пути *реального*, *живого постижения зла*». Понять зло позволяет не созерцание собственных грехов. Франк дает правильный ответ: «*Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины*» [3, 547-548 и сл.].

Любая попытка объяснить «первородный грех» через «сведение к чему-то первичному и понятному» обречена на провал. Оно остается *mysterium iniquitatis* [10]. Мы должны ограничиться его простым констатированием и описанием. «Первородный грех не предопределен Богом, а вносится в положительную, истекающую от Бога реальность именно как ее противоестественное, противозаконное искажение» [3, 321]. «Трещина», которую в бытии, проникнутом Богом, породил грех, повредила, но не разрушила всеединство. Через «пуповину», связывающую

[10] таинство строгости (лат.).

человека с Богом, течет хотя и ограниченная, но все-таки божественная жизненная сила; богочеловечность и, тем самым, способность человека слышать божий голос пребывает в ослабленном состоянии. «Пустота», возникающая в человеке как следствие греха, неправильно понимается грешащим человеком как возрастание собственных сил; на самом деле ее следствием является духовная нестабильность и потеря ориентиров. Грех есть место разрыва «отрешенной от первоисточника бытия чистой потенциальности — бесформенными, хаотическими, демоническими силами» [3, 320][11]. Франк усматривает причину трагичности, которая омрачает историю европейского человечества, начиная с эпохи Просвещения в XVIII веке, в том, что она «всецело определена *одним догматическим заблуждением* — именно отрицанием *догмата грехопадения*» [4, 276]. Эта ослепленность сделала возможным кровавое воплощение утопий французской революции и вплоть до идеологий спасения коммунизма и национал-социализма.

Страдание

Важное место в философском мышлении Франка занимает вопрос о «смысле страдания». Это определено его собственным жизненным опытом. В «Непостижимом» теме страдания посвящена отдельная глава; свою философскую антропологию Франк завершает размышлениями о страдании и смерти. Уже в работе «Смысл жизни», написанной им в 1925 году для русского христианского студенческого движения в эмиграции, во многих местах обсуждается смысл страдания и смерти. Даже там, где Франк исследует страдание феноменологически, он задается, скорее, онтологическим вопросом: Что *такое* страдание и каково его значение для *человеческого бытия*?

[11] Примечательно, что образцом для этой мыслительной фигуры — «потенциальности», которая отделяет себя от «изначального первоистока бытия» и не оставляет места для «бесформенных, хаотических, демонических сил» — является Николай Кузанский. В третьей книге трактата «Об ученом незнании» он описывает вызванную злом ситуацию: для нее характерен «темный хаос чистой потенциальности, где нет ничего надежного» (III, capit. 10, n. 241).

1. Страдание — признак мирового бытия

Предыдущие рассуждения показали, что следствием грехопадения является «трещина» в сотворенном бытии, которая «разрывает» его единство. Часть возводит себя в Абсолют. В бытии происходит борьба за вытеснение, в которой один момент реальности стремится к существованию за счет другого момента. Это противоречие по отношению к «соборности» всеединства, которое, как следствие греха, заключено в *самом бытии*, в страдании достигает верхнего слоя опыта. Подобно тому, как душевное состояние человека находит свое выражение в чертах его лица, страдание представляет собой «выражение» этого внутреннего разрушения. «Судьба всего мира — *участвовать* сообща во зле и *страдать* от него» [2, 537]. *Страдание*, как и зло, *не должно существовать,* и это не зависит от его конкретной причины — морально злого поступка, болезни или несчастного случая. Страдание — это не единичное событие, это признак бытия в мире.

Следствием распада бытия на противоречащие друг другу элементы является *одиночество*. Это основная форма страдания. В одиночестве переживается возможность небытия. Уже ребенок, который со своей бедой, плача, бежит к матери, в первую очередь ищет защищенности и утешения в своей заброшенности. Страдание в случае потери любимого человека — это шокирующий опыт остаться покинутым. Наиболее сильно одиночество переживается в боязни собственной смерти; трагедия умирающего по сути дела состоит в переживании беспомощности и глубокого одиночества. Одиночество во всех формах человеческого опыта является признаком человеческого самобытия. Любой человек существует как один среди многих, но в тоже время он представляет собой «абсолютно «иное», т.е. единственное», которое никогда не может выразить себя без остатка и потому остается в себе. Высказывание Плотина о «бегстве единственного (одинокого) к единственному (одинокому)» (φνγή του μόνου προς τον μόνον) Франк распространяет на человека, которому /хотя и/ присуще стремление к другому человеку, но который все-таки не может найти в нем окончательную родину и потому тоскует по полноте бытия, по Богу [2, 334 и сл.]. Именно в опытах

заброшенности и одиночества страдание подтверждает разрушение *единства* бытия. [...]

Поврежденность «состояния космического бытия» осознается Франком «в существе *времени* как *земного* времени». В своей феноменологически-онтологической философии религии он трактует его как беспокойство, которое никогда не достигает успокоения, как неутомимую охоту за все удаляющимся блуждающим огоньком. Переживание времени — это переживание нескончаемого всепроникающего *умирания* и *возникновения*, в котором приходящее превращает настоящее в ничто, но и со своей стороны превращается в ничто тем, что приходит затем. Созревающее живет за счет вытесняемого. Созревать и при этом сохранять невозможно. «Это есть адекватное состояние замкнутого, падшего, не-сущего бытия. Как это есть состояние человеческой души, поскольку она одержима злом, так это есть и состояние отпавшего и распавшегося мирового бытия» [2, 538 и сл.].

2. Смысл страдания

О смысле страдания Франк рассуждал в «Непостижимом» еще до Второй мировой войны, т.е. еще до Холокоста в узком смысле слова. И уже в 1939 году опытный фон, на котором он разработал феноменологию страдания, выходил далеко за рамки индивидуального и семейного опыта страдания. Уничтожение бесчисленного числа людей на его родине во времена коллективизации и сталинских «чисток», а также преследования и убийства, которые он наблюдал в эмиграции в Германии, явились обоснованием для суждения: «Страдание, возникая из зла, разделяет со злом его безосновность и неосмысленность и в этом смысле само есть зло, которое никогда не может быть так «объяснено», чтобы этим быть оправдано» [2, 550]. После 1945 года стали общеизвестны чудовищные масштабы страдания, причиненного людьми друг другу, и Франк еще более отчетливо настаивает на том, что ответ на вопрос о его смысле может быть дан лишь Богом. Поэтому, читая замечания о «страдающем Боге» (см. ниже) в текстах именно послевоенного периода, следует принимать во внимание страдания в концентрационных лагерях и в лагерях заключенных. Франк пытается дать ответ на вопрос Иова — вопрос переживающего страдание человека

о смысле его страдания. Общая демонстрация моральной озабоченности в связи со злодеяниями новейшей истории, по его мнению, является неплодотворной.

Уже в «Непостижимом» Франк замечает, что искать ответ на вопрос о смысле универсального страдания было бы с самого начала бесперспективно, поскольку «все наше бытие все же остается бессмысленным, даже несмотря на самоочевидность его божественной первоосновы» [2, 549]. Неизбежным следствием было бы отчаяние. Пытаясь ответить на этот вопрос с точки зрения Бога, не следует забывать о том, что наше знание о Боге является «ученым незнанием». Но наше представление о Боге «в каком-то смысле рационализируется и, следовательно, сужается и искажается», если мы ожидаем, что наша жизнь должна быть счастливой, поскольку она проистекает из абсолютной полноты Бога. «Почему мы так уверены, что неисповедимое, безымянное или всеимянное существо Того, кого мы называем Богом, исчерпывается тем признаком, который мы мыслим как безмятежное блаженство?» [2, 550].

В своей спокойной манере Франк показывает противоречие, о которое разбивается мышление. Страдание не имеет права на существование и все же оно, в отличие от зла, не является «призраком», «реальностью как обманом». Его реальность как того, *что не должно существовать*, близка небытию зла. С точки зрения онтологии, страдание есть промежуточное состояние. Это «движение возврата к реальности». Ницше, которого цитирует Франк, лаконично сформулировал его своеобразие в «Nachtwandler-Lied»[12] Заратустры: «Weh spricht: vergeh!»[13]. Уже в этом движении к *самоликвидации* страдание оказывается «подлинной реальностью или благом» [2, 551]. Этот *путь от себя*, это *стремление* избежать собственной негативности не привносится в феномен извне, например, из желания прекратить страдание, но заключено в самом феномене. Знание того, что страдание не является в себе покоящейся реальностью, но что ему феноменально присуща тенденция к самоликвидации, имеет силу вопреки той настойчивости, с которой его физические предпосылки (душевная и физическая травма) могут противодействовать исцелению и преодолению.

[12] «Песня лунатика» (нем.) — О.Н.

[13] «Скорбь шепчет: сгинь!» (нем.). (Ницше, Ф. «Так говорил Заратустра. Другая танцевальная песнь» — О.Н.).

Телесный человек бросает страданию свое «нет». Там, где оно все же продолжает существовать, все более настойчиво ощущается его бессмысленность. Смысл, который может быть заключен в страдании, открывает себя не в противостоянии. Ответ Франка требует высшей степени готовности принятия: «Чистое существо страдания» и, тем самым, его смысл открывается лишь в «духовном *приятии* или *претерпевании* страдания». Феноменология открывает страдание как момент *движения* от соседства с ничто назад к бытию. Лишь в свободном *соисполнении* этого движения проясняется смысл страдания. Он состоит в возможности нового и своеобразного *опыта реальности*. [...] «Быстрейший конь, который доведет тебя до совершенства, есть страдание». Полагаю, что это высказывание Майстера Экхарта имело большое значение для философа, поскольку он цитирует его как в своей философии религии, так и в антропологии. В нем также делается акцент на «движении», которое ведет к исполнению. «Исполнение» означает непрерывное, полное единение с реальностью, которое, разумеется, никогда не становится причиной уничтожения живых индивидуальных различий. «Многими скорбями надлежит нам войти в царствие Божие» [2, 551] — это высказывание из Истории апостолов (14:22), с точки зрения Франка, не является случайным замечанием, но подтверждением важного соотношения. Можно сказать даже, что без опыта страдания невозможно блаженство. Слова нагорной проповеди, в которых блаженно восхваляются «скорбящие» и им предсказывается утешение, он понимает как условие: лишь страдающие и скорбящие получат утешение. В данном случае «утешение» не является состоянием, которое возникает, когда страдание претерпевалось и в результате было преодолено, т.е. как награда за стойкость. В большей степени «утешение» представляет собой опыт реальности, приобретенный в самом претерпевании. Говоря иными словами: В свободном принятии страдания происходит «возвращение творения к Богу», ибо в претерпевающем принятии Бог, сама высшая реальность, *по-новому* узнается и принимается в его полноте. Этот опыт не ограничен одним единственным актом воли; порожденное им «движение» подталкивает к *непостижимой глубине* реальности Бога. Тем самым оно приводит к *mysterium* [14], которая

[14] тайна (лат.) — О.Н.

всегда есть *mysterium tremendum* и также *fascinans* [15], как Франк поясняет в своей феноменологии любви.

Идея, что именно в претерпевающем страдании берет свое начало «тяжкий подъем к небесному блаженству», что в нем происходит таинственное соучастие в «неисповедимом таинстве божественной жизни», в определенной мере трудна для понимания. Франк говорит также, что для того, чтобы суметь воплотить задуманное, душа должна открыться «вглубь». Он подчеркивает, что это «необходимо антиномистический и антагонистический путь», на котором Бог нам дарует «торжество подлинной реальности» [2, 552]. Через претерпевание человеком своего страдания Бог открывает себя ему в глубине, которая в противном случае остается для него закрытой.

Франк привлекает внимание еще к одному аспекту свободного принятия своего страдания. В нем происходит восстановление того, что было разрушено грехом — «грехом как таковым», а не только лишь грехом в силу собственных преступлений. «Общий грех», как его называет Франк, состоит в разрушении всеединства бытия, выражающемся, образно говоря, в «гражданской войне», в которой элементы вытесняют друг друга. Поскольку в свободно претерпеваемом страдании реальность по-новому *переживается*, что означает также, по-новому *актуализируется* в качестве всеединства, исправляется «отпадение» от бытия, осуществляющееся во зле [2, 550-551].

Говоря в смысле Франка, следует заметить еще, что «свободное» принятие страдания не имеет ничего общего с желанием страдать. Также свободное переживание страдания мало похоже на пассивное примирение с ним. Не подлежит сомнению, что претерпевающее принятие собственного страдания сопряжено с борьбой против боли и страдания.

3. Страдающий Бог

Феноменология страдания Франка выходит далеко за границы того, что может быть «отвлеченно» получено и признано в качестве знания. В основе его толкования лежит представление о Боге, который интересуется судьбой человека не только лишь извне, но *соучаствует* в ней. Реальность,

[15] «пугающая и чарующая тайна» (лат.) — О.Н.

которая заключена в претерпевании страдания, подобно всему позитивному принадлежит Богу и воплощается в нем. Отсюда следует важнейшее для франковского представления о Боге заключение: Ошибочно верить в то, что «Бог остается сам перед лицом мирового страдания в состоянии несмущенного блаженного покоя». «Абсолютное совершенство — и, тем самым, блаженство — самого Бога» нельзя мыслить как «безграничное самоуслаждение и благополучие и монотонно неподвижный покой». Оно «мыслимо — или, вернее, чуемо — лишь в форме полноты всеобъемлющей, — тем самым объемлющей и противоположности — неисповедимо глубокой и осмысленной *жизни*»[16]. Поэтому на самом деле: Бог есть «вечно отрешенный, трансцендентный, блаженный покой», но он «*одновременно* все же соучаствует в мировом страдании, «берет» его «на себя», сопереживает всю трагедию мирового бытия и именно в этом проявляет свое существо как осмысляющего первооснования и первоначала всяческого бытия». Через страдание творение возвращается назад к Богу; это возвращение в страдании исполняется «*в самом Боге*» [2, 552-553]. Тем самым не только творению и человеку в нем, но и самому Богу-творцу предначертан «тяжкий, страдальческий путь». «Ибо в пути мирового бытия к совершенству через трагическое борение соучаствует сам Бог» [3, 395]. Если это спасение в плоскости временного бытия мыслимо лишь в неопределенном будущем, «как будто бесконечно от нас удаленном», то «в плане метафизическом» оно все же «должно мыслиться сверхвременно *сущим*». На нашем языке, подчиненном категории временности, может быть лишь сказано, «что эта победа *уже совершилась* в метафизических глубинах бытия и лишь должна принести плоды, открыться в плане эмпирическом» [3, 395].

В «Непостижимом» Франк замечает, что идею, что собственное страдание «в силу всеединства бытия есть страдание за общий грех, — за грех как таковой» и что тем самым оно является «искуплением», благодаря которому творение возвращается к Богу, следует рассматривать как «общее и вечное откровение». [...]

Франк прав, когда он подчеркивает, что «это последнее единство Бога» может быть постигнуто «лишь в единстве Творца и творения» [3, 552]. В этом «единстве» невысказан-

[16] курсив — П.Э.

но присутствует *воплощение*, в котором собственные бытие и ответственность человека Иисуса не растворены в Боге. Принимая во внимание предпосылку человековоплощения Бога, становится понятным, что Франк намеревается выразить при помощи идеи «*вечного общего откровения*»: возможность, и не будучи прямым последователем страдающего Христа, принять свое страдание и таким образом объединиться с реальностью в ее полноте.

С.Л. Франк — философ христианского гуманизма

Начиная с «Вех» в канун Первой мировой войны и вплоть до «Метафизики человеческого бытия» (1949), Франк настойчиво стремился к обоснованию «гуманизма», который, не имея ничего общего с пустой мечтательностью, дает человеку духовную опору в обществе, лишившемся ориентиров. После окончания Второй мировой войны, бросив ретроспективный взгляд на злодеяния революций, изгнаний, войн и уничтожения народов, Франк нашел подтверждение своей ранней идеи о том, что «главный источник смуты и трагизма» этого столетия скрыт в извращенной оценке человеком самого себя. «Вера в человека» оказалась оторвана от «веры в Бога» и человек превратил себя в Бога. Цель философского творчества Франка состоит в том, чтобы преодолеть этот «роковой раздор» и показать, что человек находит свое истинное основание в «неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека», т.е. в своей «Богочеловечности». Тем самым нашел свое выражение «самый смысл христианской веры», как его понимал Франк [3, 4]. Обоснование истинного значения человека не могло бы являться частным достижением одной ограниченной религии. Освобождающее открытие молодого Франка состояло в том, что христианское откровение о человековоплощении Бога есть возвышение человеческой *природы* и данное вместе с ним спасение обладает *онтологическим* измерением. Основополагающее значение универсальной богочеловечности и связанного с нею гуманизма может быть эксплицировано лишь при помощи философии. Франк убежден в том, что традиционная религиозная система понятий в значительной мере не пригодна для того, чтобы передать большинству европейских современников истинный смысл откровения.

По сути своей философия Франка — это философское учение о Боге, которое методически последовательно избирает в качестве исходного пункта личное самобытие. Условием устремленности — трансцендирования — человеческого духа к полноте реальности является опыт *лишенности* полноты и в то же время ограниченное *участие* в ней. В этом отношении философия Франка является раскрытием «онтологического аргумента», в котором объединены метафизика и теория познания. Она признает аналогию бытия [см. 2, 463-465] и побуждает к тому, чтобы обратить духовный взор на различные формы присутствия Бога во всем. Интерес Франка направлен не только на спекуляции; его произведения возникли благодаря *практической* устремленности к прояснению и воспитанию. Эта идея была положена уже в основу проекта «религиозного гуманизма», как он был заявлен в «Вехах».

Перевод Оксаны А. Назаровой
под редакцией П. Элена

Литература

1. Франк, С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
2. Франк, С.Л. Непостижимое. М., 1990.
3. Франк, С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997.
4. Франк, С.Л. С нами Бог. М., 1992 // Франк, С.Л. Духовные основы общества. М., 1992, сс. 217-404.
5. Франк, С.Л. «Я» и «мы» // «Сборник статей, посвященных П.Б. Струве ко дню 35-летия научно-публицистической деятельности 1890-1925». Прага, 1925.
6. Frank, S. «Ich» und «Wir» (Zur Analyse der Gemeinschaft) // «Der russische Gedanke». Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. Bonn, 1929, S. 49-62.
7. Plotnikow, N. Heidegger-Rezeption in Rußland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger // Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie. 1994, Heft 11, S. 123.

Из вахтенного журнала

Джордж Паттисон

Город бездомных

В знаменитом пассаже, о котором теперь уже трудно говорить без непреднамеренного пафоса, Мишель де Серто описал свой взгляд вниз на Манхэттен со 107-ого этажа Всемирного торгового центра. Он писал, как с этой высоты ‘застывает под нашим пристальным взглядом’ кипящий хаос города. ‘Высота превращает смотрящего в зрителя. Создает дистанцию. Она преобразует очаровывающий мир в текст. Позволяет прочесть его, стать солнечным Глазом, стать к нему в отношение бога. Возбуждение визуального или гностического импульса. Уже сам по себе такой пункт наблюдения создает иллюзию знания’[1]. ‘Такое видение не дает, тем не менее, зрителю реальное понимание действий и отношений, составляющих ‘правду’ Нью-Йорка. Этот ‘божий’ взгляд, как дает понять де Серто, является самообманом, ‘иллюзией знания’. Но только он и является законченным воплощением столетий развития по направлению к тому, что, по выражению датского урбаниста Мартина Зерланга, можно назвать ‘захватывающим городом’. Из амальгамы социальных и архитектурных отношений, выстроенных вокруг торговли и власти, современный город появился как комплекс постоянной смены зрелищ. Путаница вьющихся улиц и непроходимых, почти подземных лабиринтов, переполненные конгломераты средневековых городов Европы, начиная с семнадцатого столетия систематически расчищались и заменялись улицами, бульварами, площадями, дворцами, парками, музеями и аллеями, позволявшими имперской власти праздновать военные триумфы, демонстрировать свое богатство и развлекать народ.

Нетрудно увидеть в этом процессе современное повторение превращения греческого полиса в эллинистический город, как оно описано у Льюиса Мамфорда:

«Эллинистический город усовершенствовал свою занятую, организованную, но внутри беспокойную и неуравновешенную

[1] Certeau, M. de, ‘Walking in the City’ in G. Ward (ed.), The Certeau Reader (Oxford: Blackwell, 2000), pp. 101-102. See also Prendergast, C., Paris and the Nineteenth Century (Oxford: Blackwell, 1995), Chapter 3 ‘The High View: Three Cityscapes’.

жизнь, с ее направленным во все стороны интеллектуальным развитием, ярким расцветом искусств — и иссушил свои глубинные человеческие корни. В количественном измерении усовершенствования были поразительно огромны. Новый масштаб применялся как к политической власти и интеллектуальной способности, так и к внешней эстетической привлекательности: но это создало социальную и личную пустоту, которую непросто было заполнить… возможно, основная его функция состояла в том, чтобы служить ареной для колоссальных действ: контейнером зрелищ. Акцент на зрителе, отношение к жизни как к спектаклю… стали основными: богатый и бедный, благородный и низкий, стали теперь ролями»[2].

Этот захватывающий город — как написано у Харви Кокса — одновременно и 'светский город', и 'технополис'. Он светский не потому, что его граждане безбожники, — они могут быть ими или нет — а потому, что этот город перестал быть организованным вокруг святынь, ритуалов, календарей и религии. Он перестал быть сосредоточенным, как в представлениях католического романтизма, визуально, социально и культурно, на жизни Собора, возвышающегося буквально и метафорически над его лачугами, при этом не являя собой попытку реализовать на земле подобие Града небесного. Если даже он учитывает религиозную практику и позволяет религиозному зрелищу занимать свое место в цикле больших общественных событий (вспомните похороны леди Дианы, принцессы Уэльской), это — только краткая остановка в последовательности захватывающих событий, охватывающих любые формы человеческих интересов и воображения, требующих своих прав на общественное представление.

Сказать, что город в основных своих ритмах является 'технополисом', не менее важно и, возможно, более информативно, чем просто сказать, что он является светским. И здесь, кажется, есть ясное различие между современным городом и его эллинистическим предшественником. Поскольку зрелища современного города — это не только массовые действа, когда

[2] Mumford, L., The City in History. Its Origins, its Transformations, and its Prospects (London: Secker and Warburg, 1961), pp. 199-201. Конечно, можно предположить, что Мамфорд сознательно или бессознательно переписывает историю древнего города в свете интерпретации его современного потомка.

размахивающие флагами толпы высыпают на улицы или заполняют стадионы, а и спектакли, ставшие возможными благодаря современным технологиям преобразования визуального опыта как такового. Известно, что появление фотографии и, прежде всего, кино, Беньямин расценивал как смену эпох в эстетическом восприятии, и это явление само по себе лучше всего видно как специфическое событие в рамках долгого процесса изменяющихся способов визуальных представлений и культуры, а также появления культуры зрелищности или вуаеризма[3]. От *камеры-обскура* Ренессанса, через панорамы эпохи Просвещения, волшебные фонари, диорамы, «наплывающие картинки», косморамы, стереоскопы, дагерротипы, зоетропы девятнадцатого столетия была хорошо подготовлена культурная почва для появления фотографии, кино и виртуальной реальности. В этой новой визуальной окружающей среде она стала не только богом, оставившим свое 'потустороннее' местожительство. Для того, кого Джонатан Крэри назвал 'новым типом наблюдателя', появившимся в начале современного периода, сам мир визуального представления перестал быть объективным и устойчивым, стал зависеть от перспективы, точки или угла зрения наблюдателя[4]. Этот наблюдатель стал в высшей степени у себя дома в новой городской среде, давшей приют новым технологиям видения — увеселительным паркам и курортам, зоопаркам, музеям и галереям, торговым рядам, театрам и другим разнообразным развлечениям. Не менее важными стали путешествия и туризм, поскольку города всего мира сделались доступными для захватывающего многообразного опыта тех, кто утомился своим; Альпы и другие дикие местности перестали восприниматься со страхом и ужасом (или, как в случае Гегеля, просто со скукой) и стали поставщиками возбуждающих событий. Если большая часть городской культуры девятнадцатого столетия стала для нас привычной и милой (что такое Эйфелева башня рядом с чикагской Сирс-Та́уэр или Спейс-Нидл, Космической Иглой Сиэтла), мы должны все же помнить, каково было первое потрясение от этих многочисленных открытий — когда магазины впервые стали экспериментировать с витринами в

[3] болезненное любопытство, пассивное наблюдение (прим. переводчика).

[4] See Crary, J., Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century, Cambridge Mass, MIT Press, 1990

Копенгагене, пришлось вызывать полицию, чтобы справиться с возбужденной толпой!

Хоть Лондон и был пионером современной идеи мирового города в восемнадцатом столетии, именно Париж стал 'столицей девятнадцатого столетия', лабораторией, местом встреч и ристалищем виртуозов нового видения, фланеров, шоуменов и актрис, поэтов, авторов и художников, которые создали и запечатлели его *картины*, лабиринты, 'впечатления' и толпы — так же как его *скуку*, пьющих абсент и проституток. Появился новый способ городского бытия, который двадцатое столетие должно было расширить и воплотить в полной мере благодаря новым средствам массовой коммуникации, завещанным ему девятнадцатым столетием и, наконец, благодаря своим собственным изобретениям — телевидению, интернету и мобильному телефону. Теперь, как пророчил Беньямин, каждый может немедленно спроецировать свое изображение в универсальную среду общей коммуникации. Каждый может быть звездой в течение ночи или, по крайней мере, в течение пятнадцати минут.

Казалось бы, нет ничего легче, чем интерпретировать общество, так приверженное захватывающему изображению, в терминах хайдеггеровской категории 'enframing' (обрамленное, вставленное в раму), самопредставления, которое всегда заботится о том, чтобы оформить необходимый образ так, что только то, что находится в рамках определяемой структуры, появляется в финальном сообщении или опыте. И при этом собственное отвращение Хайдеггера к городу (лучше всего проявившееся в его отказе от кафедры в Берлине ради того, чтобы продолжать жить и работать среди фермеров Тодтнауберга) в этом отношении иррелевантно. Как прокомментировал в 1961 г. Хайдеггер, даже такой небольшой сонный шварцвальдский город как его родной Месскирх, неуклонно съезжал в глобальную систему коммуникаций. Хайдеггер признал также, что одно из самых существенных достижений технополиса — это устранение различия между городом и страной. Сегодня повсюду подспудно присутствует пульсирующая сеть технополиса. Даже дикие места, так любимые производителями телевизионных фильмов и туристами, являются частью этого ландшафта.

В связи с этим можно расценивать город как гравитационный центр движения, которое Хайдеггер описывает как «пла-

нетарную бездомность». Экономическая власть, сконцентрированная в больших городских центрах (прежде всего) Западного мира, делает их предопределенным выбором для легальных и нелегальных иммигрантов, беженцев и экономических мигрантов, непрерывный и бурный поток которых является одним из самых поразительных явлений современной жизни. Богатство городов, действительно, является мощным агентом по искоренению традиционных сообществ и соединению самых отдаленных областей в неустанной экономической деятельности мира на пути к глобализации. Но не менее важно в этом отношении и то, что сам город больше не определяется своими географическими границами, когда с определенного места дороги в него можно войти. Не только сам тот факт, что путешественники находятся в дороге, указывает, что они уже так или иначе вовлечены в динамику космотехнополиса: они подпали под его магию уже в начале своей поездки, еще прежде, чем вошли в автобус, сели в автомобиль, на поезд или в самолет. Вспомните, что толчком для замечания Хайдеггера о космической бездомности родного Месскирха послужило наблюдение, что над каждой крышей в этом небольшом городе теперь имеется своя собственная телевизионная антенна. Это значит, что даже когда мы — дома, мы в действительности уже больше не дома. Семья, сидящая у камина — это нечто совсем иное, чем семья, сидящая у телевизора. Конечно, крестьяне станут говорить о вещах, которые они видели, или делали, или представляли, что они случились, или случатся где-нибудь, на улице или в океане, но Хайдеггер имеет в виду качественную разницу в характере этих бесед, в том, что происходит, когда телевизор включен. Тогда и сами мы находимся в материальном смысле в другом месте — в телестудии, на спортивной арене, на линии фронта или в прошлом, настоящем или будущем воображаемого мира драмы, фильма или мыльной оперы. Внезапно в течение нескольких недель мы оказываемся более сосредоточенными на названиях нескольких городов в центральном Ираке, чем по соседству, а когда фокус телевизионного интереса переместился, — мы тут же снова забываем о них. Не будучи больше связанными с периодами и ритмами нашего настоящего места в мире, мы движемся взад и вперед по поверхности планеты, в ее глубину и в космос, в постоянно расширяющийся виртуальный универсум, который живет и существует только благодаря под-

держивающей его технологии. Хотя почти неприлично сравнивать мобильность богатых и средних классов с вынужденными перемещениями изгнанных и преследуемых, однако же то, что в последние годы богословы вновь открыли такие категории как «божьи странники» и «скитальцы по пустыне» в то время как другие теоретики говорили о кочевниках, преступниках, или 'индейцах'[5], не является простым совпадением; при этом не следует забывать, что Хайдеггер определил выдающихся мыслителей западной философии как беглецов от бурного настоящего, потока, освобожденного сократовым размышлением. Это, конечно, ситуация всеобщей подвижности, город бездомных.

Нетрудно использовать такого рода анализ как основание для морального или религиозного осуждения современного города как 'простого' явления, как коллективной склонности к миру изображений, становящихся все более поверхностными, делающей нас все более неспособными принимать на себя ответственность за реальные и глубокие противоречия, пульсирующие под блестящей поверхностью городского зрелища: бедность, преступления, наркотики, порнография, и, с жуткой регулярностью, война. Разве не является признаком времени, как заявил Бодрияр в 1991 году, то, что первая война в Заливе была, скорее, симулякром, телесобытием, как будто тысячи иракских солдат и гражданских жителей не погибли в действительности при ужасных обстоятельствах[6]? И некоторые другие комментаторы высказывали мысль о том, что даже самый город больше не 'реален', что он становится симулякром самого себя, и процесс этот достиг своей высшей

[5] К сожалению, род места, которое члены академии воспринимают в общей структуре геополитики, предполагает, что было бы более реалистичным видеть себя, скорее, опытными стрелками и пиратами, а не 'жертвами' беспочвенности. Однако, при всей популярности Ницше у современных теоретиков, большинство из них, похоже, предпочитают, скорее, роль жертвы, чем воина.

[6] К обсуждению этого утверждения см., например, Norris, C., Uncritical theory: Postmodernism, intellectuals and the Gulf War (London: Lawrence and Wishart, 1992). У меня лично нет полной ясности относительно того, следует ли воспринимать замечание Бодрияра буквально или оно, скорее, является ироническим комментарием по отношению к тем, для кого действительность была замаскирована телевизионными картинками.

точки в Лас-Вегасе, городе, являющемся, скорее, знаком и образом[7]. Мы больше не способны даже отличать факт от фантастики, отделять захватывающий образ города от его правды. Будучи в Нью-Йорке чувствуешь себя на съемочной площадке, и даже исторические города, кажется, захвачены тем же процессом самобеллетризации. В этом духе Би-би-си Велд 'минутку' показывает Рим как 'съемочную площадку', представляя сады виллы Боргезе как 'ответ Рима на Центральный Парк' — как будто даже 'вечный город' должен быть пережит как симулякр кинофильма и конечного городского зрелища нью-йоркского кино. Подозрение, что нечто подобное имеет место, что символический потенциал Всемирного торгового центра как высшего памятника зрелищной культуры (не случайно выбранного де Серто для размышлений о взгляде вымышленного бога современного человечества) несомненно повлиял на тех, кто интерпретировал разрушение башен-близнецов как некое божье осуждение, повторение судьбы самонадеянного Вавилона, закоренелого Иерусалима и имперского Рима в постмодерном мире [8].

Такое типологическое прочтение современного города имеет свою длинную историю. В аналогичных терминах уже интерпретировалось Лиссабонское землетрясение 1755 года некоторыми современными ему комментаторами. Популярная историческая живопись девятнадцатого столетия проводила параллели между тем или другим более или менее фантастическим городом древности и настоящим днем, пока фильм Д.В. Гриффита *Нетерпимость* (1916) не связал типологически современный капитализм, Иерусалим времен Христа и Вавилон. Такие параллели стали почти обычными на всех уровнях

[7] See Taylor, Mark C. , and Márquez, José, The Réal: Las Vegas, Nevada (Williamstown, MA: Williams College Museum of Art and Massachusetts Museum of Contemporary Art, 1977). Действительно ли Лас-Вегас столь нов в этом отношении, как пишут Тэйлор и Маркэ, — вопрос спорный. Противоположная точка зрения изложена в моей статье 'Defending the City' in Cultural Values, Vol. 4, Number 3, July 2000, pp. 339-351, где я показываю, что уже, например, в Пьюджиновской современной архитектуре и петербургских романах Достоевского город представлен как 'изображение'.

[8] Можно было бы вспомнить фильм Мартина Скорцезе *Казино*, в котором от музыки «Страстей» Баха обрушиваются абсурдные и пустые фасады Лас-Вегаса.

явлений культуры и во всех формах искусства. Не только в теологии (помимо того, что можно найти, просматривая работы популярных проповедников) – мы находим наметки такого анализа в произведениях Кьеркегора[9], но самое последовательное развитие этой идеи содержится у Эллуля, в его исследовании *Значение Города*. Согласно Эллулю, библейская типология города, собранного в земной *Вавилон,* и божий *Иерусалим* дают ключ к значению города, превосходящему все, что предлагается историей или общественными науками. В истории, связывающей эти два города, мы видим Иерусалим, который сам становится Вавилоном, городом, казнящим пророков, не знающим часа их прихода, и, наконец, отвергающим и предающим в руки грешных людей самого Христа. Эта роль, согласно Эллулю, была принята Имперским Римом прежде, чем получила свое систематическое завершение в современном технополисе[10]. Но давайте не торопиться с выводами. Типологии такого рода могут быть эффектны на кафедре проповедника или в газетной статье, они могут порой подводить к проблемам, заслуживающим внимания при анализе культуры, однако же они не более чем интерпретация, а не утверждение факта. Прежде, чем предать технополис разрушающему огню – наряду с его 'типологическими' предшественниками – Вавилоном, Иерусалимом и Римом – давайте посмотрим на него и с другой стороны.

Во-первых, важен тот факт, что описание современного города как технополиса, как «контейнера зрелищ», само по себе не является религиозно или нравственно оценочным. Если есть формы вуаеризма, которые действительно приводят к обесцениванию индивидуальности, и если есть потенциальная связь между культурой зрелищности и насилием[11], то мультимедийное взаимодействие изображений, определяющих нашу городскую 'действительность', может уже само по себе стать поводом для совершенно иного видения. Де Серто, например, предлагает спуститься со 107 этажа на улицу, стать городским прохожим и научиться видеть город по-иному. На улице пе-

[9] See my 'Poor Paris!' Kierkegaard's Critique of the Spectacular City (Berlin: de Gruyter 1999).

[10] Ellul, J. ,The Meaning of the City (Grand Rapids: Eerdmans, 1970).

[11] Pattison, 'Poor Paris!', pp. 39-40, 138-9.

шеход избегает иллюзии вымышленного обзора, и 'создает в распланированном городе «метафорический» город или город в движении'[12]. Но не являются ли такие метафорические прогулки во многом смыслом захватывающего города? Де Серто здесь не имеет в виду джентльмена, фланера девятнадцатого столетия, держащего свой лорнет на изящном расстоянии от глаз, смотрящего на тот или иной городской 'вид' искоса, насмешливо, но городского бродягу, чуткого, слушающего, ориентированного на истории, из тех, кто присаживается на скамейку и слушает рассказы стариков и детей. Но не является ли сама эта возможность увидеть город по-разному в своем роде даром визуального плюрализма города?

Кьеркегор – один из великих городских бродяг современности, объединивший в себе что-то и от фланера, и от чуткого странника – образно описал свободу этого взгляда в характерном для него стиле самоиронии:

«Удовольствия, которые я получал, были разнообразными. Вот два главных из них. Я представлял себе весь Копенгаген как большой прием. Но в один день я представлялся себе его хозяином, который ходит и разговаривает с приглашенными, моими дорогими гостями; в другой день я представлял себя гостем на этом приеме, устроенном великим человеком. В зависимости от этих представлений я по-другому одет, приветствую людей по-другому, и т. д. Те, кто знает меня, конечно не раз отмечали, что я бываю довольно изменчив; но они не подозревали, в чем причина. Если роскошный экипаж проезжал мимо в тот день, когда я представлял себя хозяином, я приветствовал его дружески, предполагая, что именно я предоставил гостям этот прекрасный экипаж»[13].

Другими словами, взгляд со 107-го этажа и взгляд уличного бродяги не так уж несовместимы и могут рассматриваться как две стороны одной и той же визуальной мобильности, так присущей современному переживанию города. Более того, так же, как солдаты и гражданские лица в действительности погибли во время первой войны в Заливе (как и потом, в ходе операции 'Свобода Ираку'), даже у такого фантастического города, как Лас-Вегас, за фасадом есть своя обыденная «действитель-

[12] De Certeau, 'Walking in the City', p. 116

[13] Kierkegaard, S,, Søren Kierkegaards Papirer, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr and E.Torsting (Copenhagen: Gyldendal, 1909-48), VI B 225.

ность». Никакой город не может функционировать без поставщиков услуг, своего санитарного управления, своей пожарной команды, своей полиции, своего общественного жилищного строительства, своих образовательных учреждений и больниц. Другими словами, даже город, переданный как изображение самого себя, является в то же время политической единицей, требующей управления, с государственными учреждениями, формулирующими и решающими (или не могущими решить) стоящие перед ними проблемы.

Где же тогда в современном городе можно найти места и возможности размышлять о Боге? Косвенно мы уже указали на некоторых из них: мы не могли бы даже говорить, например, о рублевских иконах, если бы они не хранились в общественном музее, требующем температурных и осветительных условий, общего обслуживания, укомплектованности соответствующим персоналом, безопасности, транспортного доступа, не говоря уже о реставраторах, историках искусств и ученых[14]. Город как политическая единица дает возможность функционированию культурной жизни на том базовом уровне, без которого не было бы ни картинных галерей, ни университетов, ни научно-исследовательских лабораторий. Для управления инфраструктурой городской жизни существенны технологические требования, что также следует учитывать как часть объективного контекста, в рамках которого происходит любое интеллектуальное, культурное или духовное формирование. В этом минимальном смысле, у размышляющих о Боге есть обязательства перед политической жизнью города и понимание необходимости тех видов навыков и тех структур, которые необходимы для управления ее технологическим обеспечением.

И это, разумеется, только минимум. Технология не является только внешним условием современной жизни. Она проникает под кожу, формирует то, как мы видим и переживаем мир и себя. Она погружает нас в систему движущихся представлений, так что мы несемся в потоке и не способны осмысливать то, что видим. Изображения слишком ярки, и переключаются они слишком быстро, чтобы успеть занять по отношению к ним какую-то позицию. Даже в академической

[14] Я не касаюсь вопроса о том, должны ли эти вещи храниться в музее или быть возвращены церквям, у которых они были изъяты во время подавления религии Сталиным.

жизни, в которой видели когда-то своего рода уединение от мира, которая позволяла ученому на протяжении всей жизни ломать голову над одной единственной проблемой, текстом или явлением, прошлогодний проект сегодня — это уже старые новости, а десятилетней давности работы о литературе вычеркиваются из списка для чтения. Мы знаем точку зрения Беньямина, что кино является предельным выражением власти технологии, формирующим наше самовосприятие и восприятие того, что мы видим. Этот аргумент может быть легко распространен и на новые информационные технологии. Однако я думаю, что не следует ограничиваться мнением Беньямина, и считать, что это влечет за собой уничтожение 'ауры', которой обладало искусство прошлого. Ведь и произведения киноискусства могут дать нам возможность пережить нечто, как минимум аналогичное.

Но если почти неограниченная подвижность видения — одно из самых поразительных явлений современного города, дело не просто в бесконечном разнообразии возможных точек зрения наблюдателя. Говоря о том, чем является 'видение' тайны, придающей необходимую глубину разговору или тексту о Боге, я отмечал, что это видение не является некой статичной внеземной точкой отсчета, но живой, движущейся и переживаемой на опыте правдой. Более того, я предположил, что для таких видений, которые взламывают поверхность континуума восприятия и обнажают тайну, характерно, что они содержат своего рода переключения или повороты, так что я начинаю — еще не видеть так, как я увиден (в большинстве своем мы все еще далеки от этого), но видеть себя увиденным, видеть, что я есмь что-то большее или другое, чем то, за что я себя принимал, что я есть некто, захваченный благодатью, взятый в заложники Другим, сметенный и опрокинутый. Это может быть понято так, что видение, включенное в размышление о Боге, диаметрально противоположно визуальному опыту, предлагаемому городом-зрелищем. Разве последний, — как воплощение взгляда божьего глаза со 107-го этажа Всемирного торгового центра, — не всегда определяется фактом, что человеческое существо является центральной яркой точкой перспективы, из которой, не зависимо ни от чего, появляется то, что должно появиться? Я думаю — нет. На самом деле нет необходимости исходить из того, что подвижность видения, воспитанная со-

временным городом, с необходимостью является субъективной, это скорее переключающаяся точка зрения, с которой доминирующий неумолимый мужской взгляд взирает на мир, как бог мог бы смотреть на свое творение. Вместо этого, как было здесь предложено со ссылкой на кьеркегоровские эксперименты по изменению перспективы, эта подвижность, способная к переключениям и обратному ходу, может зайти так далеко, что выведет нашего фланера из равновесия, приведет его к разбитым мечтам и обманутым жизнью надеждам на уровне улицы. В этой игре нет никакого причинно-следственного закона, есть только возможности, то, что может (предположительно!) время от времени с нами случиться сейчас или потом. Может — только может — случиться, что переключения и обратные ходы явятся поводом для размышления о чем-то большем, чем то, как полна жизнь разного рода странными вещами (не такие уж плохие мысли); в момент, когда континуум визуальных ожиданий ломается или распадается, мы начинаем думать не только об этом непосредственном разрушении, но и о том, что лежит глубже... Отметим, что такие случаи так же бесконечны, как подвижность видения сама по себе, и уж почти наверняка в большей степени, чем мы, вероятно, можем себе представить. Нет никакой априорной систематики таких видений, и в принципе им нет предела. Они могут прийти во время чтения книги, при посещении картинной галереи или при просмотре фильма, точно так же они могут явиться в смехе ребенка или в его слезах, в жалобе попутчика или за питьем пива в уличном кафе, с любимым, или с другом, или в одиночку, со 107-го этажа Всемирного торгового центра или в случайном столкновении на улице, в блеске моря или в снопе весеннего света. Мир всегда больше, чем мы его воспринимаем, каждый момент полон возможностями, которыми мы обычно пренебрегаем.

Есть ли, тем не менее, особенные места, особые моменты, когда мы с большей вероятностью находим кратчайшие пути к мыслям о вещах не конечных? Имеют ли размышления о Боге некое определенное место, постоянно их порождающее? Мы уже говорили о картинной галерее, о литературе и кино и, косвенно, о целом диапазоне культурных форм и действий как о возможных моментах пробуждения и рефлексии, мы видели, что и в университете эти вопросы могут стать предметом академического исследования и обсуждения, а при определен-

ных условиях и непосредственно академического дискурса. Все же и в культуру, и в академию самостоятельно проникает двусмысленность неотделимости от динамики технологии в ее разнообразных формах. Если Беньямин прав в отношении кино, и шире, рассматривая интернет, как наиболее развитую форму, в которой даже эстетический опыт передается технически, не верно ли будет сказать о культурной жизни в целом, что она все более и более является предварительно упакованной; галереи и музеи, например, финансируются ведущими финансовыми и промышленными институтами, решающими за нас, 'Сенсации' или 'Образ Христа' должны определять культурную повестку дня текущего сезона, с их туманными публикациями, футболками и коробками шоколада, образовательными мероприятиями, телевизионными программами, вебсайтами, туристическими предложениями, и т. д.? Если, несмотря на все это, есть моменты дислокации, делающие даже такие сверх-детерминированные (и обычно переполненные), события возможными случаями эпифании, эти эпифании могут ли быть больше, чем мгновенными вспышками света, слишком быстро вновь поглощаемыми рамкой городского зрелища?

Тогда возникает вопрос, есть ли места, особые участки, имеющие сами по себе силу сопротивляться преобразованию нашего опыта в зрелище и простое изображение? Какие из церквей, храмов или святынь прошлого, принадлежащих разным культурам, находятся вне досягаемости или лишь в поверхностной досягаемости для западных имиджмейкеров? Разве мы не ощущаем в таких местах порог, качественную границу, намекающую на нечто непостижимое, на смысл присутствия вечного, на атмосферу 'подлинной молитвы', порог, дающий представление об иных возможностях, отличных от предварительно упакованного опыта современного туриста? Нет ли чего-то такого в самих поездках, совершаемых нами к святым местам, что отделяет нас от вечного повторения одного и того же — является ли это просто перемещением из шума и суматохи города в неподвижность церкви или поездкой через моря и пустыни к каким-нибудь все еще 'неоткрытым' монастырям? Возможно, это и так — я уже писал, что я не вижу априорного ограничения на то, что может, а что не может быть таким моментом. В то же время нужно сказать, что способность традиционных святых мест быть в

некотором роде исключительно важными объектами быстро разрушается целым комплексом сил, которые мы соединили в понятии технологии. Как отметил Андре Мальро, несколько поколений назад девятнадцатый век собрал все, что мог из культур других времен и других мест в свои великие столичные музеи, а двадцатый век просто передал целый мир в музей без стен, в котором каждое время и каждая культура стали потенциальной выставкой. Теперь даже самые отдаленные святые места доступны для посетителя музея через интернет, телевидение, публикации или туризм. Все еще есть места, в посещении которых может быть отказано посетителям того или другого пола, или такие места, как Мекка, которые закрыты для иноверцев, места, так или иначе ограничивающие автономию посетителей, требуя, чтобы они не делали фотографий или соблюдали определенный дресс код. Но граница неуклонно откатывается к прежнему уровню. Наблюдение показывает, что посетители проявляют все больше стойкости в уважении к местным требованиям, тогда как финансовое давление более или менее тонко преобразует повседневную жизнь самих святых мест. Правительство и другие государственные учреждения все больше и больше берут на себя роль интервента в менеджменте (основными источниками дохода которого обычно являются туристический бизнес или символы национально-культурной специфики), тем самым ограничивая их способность оставаться самими собой. Трудность попыток поддерживать 'подлинную традицию', подвергаемую этому давлению, состоит, между прочим, в том, что попытка 'доказать' подлинность может сама по себе стать своего рода театральной позицией, актом неподчинения, в котором живая традиция, с ее тихим потоком изменения и адаптацией, затвердевает в пустом образе или превращается в простое подобие, изображение себя. Все же помните, что даже наиболее плотно упакованная выставка блокбастера *может,* на мгновение, утратить связь с 'экономикой' и 'маркетинговой стратегией' и, на мгновение, доказать эпифанию. Если святые места живых религий сегодня такая же часть музея без стен, как какая-нибудь статуя Геракла или Зевса, превращение религии в зрелище — еще не окончательное положение дел, а процесс, причем процесс, в котором все еще есть свои водовороты незапланированного и неинтерпретируемого.

Возможно, я недооцениваю силу сопротивления святых мест? Не затрагивают ли даже сегодня ритуальные действия и функции, связанные с ними, человеческих чувств и не вызывают ли ответных реакций, которые не могут стать простым материалом городского зрелища? Не наталкивают ли они нас по-прежнему на мысли об ограниченности нашей жизни пределами рождения и смерти? Вызвав тоску по родине, которая сокрушает современный мир, неуклонно погружая его в состояние планетарной бездомности, проступающее даже в идиллически заброшенном Шварцвальдском городке. Эта бездомность проявляется всюду. Хайдеггер, живший в 1961 в Месскирше, обратил внимание слушателей на очень специфическое место, кладбище, или, как он выразился, застенчиво использовав архаичное выражение, 'область Бога'. Среди многого, на что оно могло бы указывать, он отмечает следующее:

То, что навсегда сохранено и явлено в этой области, — это память о том, что было. Здесь взращиваются воспоминания о родительском доме, юности, и тем самым воспоминания о силе и энергии, с которой была израсходована жизнь, плодотворно и основательно, подчас осмысленно. С самого нашего рождения мы сталкиваемся с состоянием неуюта. Его шуму и ярости мы противопоставляем тишину и устойчивость... Посреди неуютного мы представляем возвращение к уютному. Такое возвращение домой может — если мы осторожно и неспешно следуем его путем — такое возвращение может когда-либо возобладать над силами, выталкивающими нас вовне. Размышляя о завтра, мы пробуждаем здоровую власть вчера, вчера, должным образом понятого и естественно претворившегося в наше собственное. На этих путях мы сначала попадаем в день сегодняшний, который мы должны вынести в его напряженности между прошлым и будущим. Такой опыт помогает нам занять свое место перед лицом всех перемен[15].

Вполне вероятно, это размышления старика. Но даже в большинстве развитых стран Запада, наряду с тем, что от религии формально осталось и более или менее официально благословлено церковью, есть своего рода неофициальная религия кладбища. Имея или не имея ясно сформированных верований о состоянии самости 'после' смерти, тысячи отдельных людей и целых семей и регулярно посещают, и

[15] Heidegger, Reden und Andere Zeugnisse, pp. 580-1.

обихаживают могилы родителей, возлюбленного или ребенка, возможно в день их рождения или другую годовщину, чтобы помнить, и в этом воспоминании находить своего рода неразрывность с прошлым, для которого, кажется, нет места в общественной жизни современного мира, где горе — это то, что должно быть забыто, чтобы продолжать жизнь. Но и здесь видна разъедающая сила планетарной бездомности в действии. Т. к. семьи мигрируют, не остается никого, кто бы смотрел за могилами. Поскольку кремация заменяет похороны, нет 'места' для посещений, или только одно, которое вызывает хотя бы минимальное ощущение неразрывности с когда-то живым телом любимого. Местные власти и церкви все более и более ограничивают виды мемориалов, которые могут установить семьи, финансовые соображения, в свою очередь, неизбежно ограничивают их выбор. Стандартизированные ряды одинаковых могильных камней заменяют несомненно суб-христианское, но индивидуализированное разнообразие викторианского кладбища. Ритуализация траура устойчиво отодвигается на задний план, даже в местах, этому посвященных. С другой стороны, сами погребальные обряды могут быть превращены в зрелище, как это случилось с похоронами принцессы Дианы, ставшими поразительным знамением времени. Эти похороны не были общественным 'торжеством', — хотя, справедливости ради нужно отметить, в них были и свои торжественные моменты, — но глобальным телевизионным событием, еще одним освященным перформансом международной мегазвезды. Но даже в пригородном крематории записи Элвиса или Боуи все чаще заменяют органные постлюдии Баха или Элгара, а видео покойного может сопровождать слова надгробной речи или проповеди. Я бы не хотел, чтоб эти комментарии прозвучали цинично, и не утверждаю, что те, кто выбирает такие вещи, менее искренни, чем те, кто выбирает традиционные литургии по мертвым. Это указывает только на то, что 'особое место' траура постепенно лишается своей особости и включается, как и все остальное, в непреодолимую динамику захватывающего города. И если викторианские кладбища уже могут рассматриваться как часть большого зрелища (некрополь в Глазго, Хайгейтское кладбище в Лондоне или подземные склепы Парижа стали важными

элементами на туристической карте города)[16], современная экспансия происходит в направлении интеграции в интернационализированное, медиа-определяемое и 'репродуцируемое' зрелище. Если викторианское кладбище достигло своего рода монументальности, современные формы траура делают невыразительным состояние нашей планетарной бездомности. Следует еще раз подчеркнуть, что это никак не исключает того, что траур остается своего рода священной землей, порождающей мысли о Боге — это просто означает, что нет больше той отчетливости, которая порождается его приоритетом. Что еще раз подчеркивает парадоксальный результат диалектики захватывающего города: различие, разнообразие и инаковость слагаются воедино, и поэтому всё менее и менее различимы.

В романе Ганса Христиана Андерсена *Только Скрипач* умирает старый еврей, житель датского острова Фюна, и его тело везут на лодке в Копенгаген для похорон на еврейском кладбище. Двое соседей наблюдают за отплытием лодки и один из них, вспоминая легенду о вечном жиде, жалостливо отмечает, что эти бедные люди обречены быть странниками даже в смерти. То, что тогда могло быть сказано относительно меньшинства, является теперь общим состоянием, даже в смерти у нас нет постоянного места, никакой наследственной святыни, чтобы связать поколения вместе общей памятью. От нас остается только прах, который будет развеян, мы не оставляем следа в мире. Наверное, в этой предельной точке уничтожения всего исключительного можно обнаружить рябь противопотока, поворота вспять посреди нашей бездомности: если мы, наконец, не связаны корнями с историческими, национальными или семейными мифами священной земли, у нас остается только дом. Этот дом определен с одной стороны тотальностью самой нашей планеты, со всей целостностью ее неорганической и органической жизни, которая, мы не знаем где, поглотит наш пепел, и, с другой стороны, теми, кто в рамках собственной смертности хранит память о нас. Этого, возможно, уже достаточно, чтобы, если не лишь обозначить тот факт, что мы — только горстка элементов, пыль мертвых

[16] See, e.g., Ariès, P., tr. H. Weaver, The Hour of our Death (London: Allen Lane, 1981); see also Prendergast, Paris and the Nineteenth Century, Chapter 4, 'Paris Underground'.

звезд, и память, живущая только пока жива любовь, то положить определенный предел наиболее диким фантазиям технологии. Неважно, куда мы смогли бы переместиться в пространстве, неважно насколько успешно мы могли бы загрузить наши мозговые программы или размножиться в генетически идентичных копиях (клонах), мы не можем в реальности ожидать, что перестанем быть смертными, пройдем через космос, охватывающий бесконечное пространство, а способны только, если мы вообще способны, к эпифаниям, которые подвигают нас размышлять о Боге.

Это не великий мистический секрет, а просто взгляд под углом, отличным от технологических планов и фантазий. Это — видение нас не как существ, наделенных способностями бесконечно превосходить самих себя, но как существ ограниченных и уязвимых, и всё же способных удивляться, спрашивать, размышлять. Как можно включить такое видение себя в городское зрелище? До известной степени оно не соответствует тем прелестным картинкам, с помощью которых зрелище расширяет наше самомнение, но я бы не сказал, что это делает нас неспособными наслаждаться городским зрелищем в том, что этого стоит, имея в виду относительную ценность каждого отдельного удовольствия. Знание того, что это не прочный город, но создание сиюминутных мобильных изображений, которыми обмениваются между собой путешественники, всегда находящиеся в движении, непрерывно мигрирующие одновременно с нами по поверхности планеты, путешествующие во времени, как создания времени — если это приправляет определенной иронией наши удовольствия и радости, должно конечно также сделать нас более открытыми призыву к состраданию ко всем, кто разделяет с нами наш этот общий удел, ко всем тем, кто, вне зависимости от своей технической власти или компетентности, остается, в конце концов, смертным, пребывающим между небесами и землей.

Буддистская иконография изображает Будду дородным и шутливым, с полным подарков мешком, как сказано, «входящим в город с дарующими счастье руками». Войти в город с такими мыслями о любви и смерти, — это, казалось бы, едва ли характеризует нас как дарующих счастье. Можно сказать, что приговоренность к *memento mori* больше подходит для исполнителя роли призрака Банко, чем для дарующего счастье

Будды. Все же, полагаю, осознание того, что мы являемся всего лишь пылью, является своего рода освобождением как от принуждения в известном смысле следовать технологическим проектам, выглядящим почти обещанием своего рода бессмертия, так и от страха перед самими этими технологическими проектами. Если в такие моменты отпадения нам удается подумать о Боге, — не вызывают ли эти мысли ощущения счастья? Не великое очарование мира, но пестрый узор очарования на пути, по которому мы идем. И если мы в этом отношении, скорее, являемся получателями счастья, чем дарителями его, способ нашего получения может быть для других возможностью вопрошания и, в пространстве вопрошания, другого получения. Для нас первым шагом может быть не взгляд на себя непосредственно, но взгляд на других, когда, как мы думаем, они вольно или невольно обнаруживают себя в своей конечности, заблуждениях и человечности. Понимание смертности отцов, любимых и друзей взламывает рамки континуума, чтобы дать нам своего рода представление о нас непосредственно извне, момент освобождения, когда мы могли бы расстаться с миром без жалости, надежды или страха, или, напротив, обречь себя на террор вещей, или, наконец, вновь измерить наши фактические возможности и границы, подумать о небесах. Это не значит мечтать о ‘другом городе’, городе Бога, возможно, выстраивать род зеркального отображения в катакомбах преданных нам мертвых. В реальности существует лишь светский город, но в нем есть непредсказуемые моменты и возможности дружбы, любви, надежды и мечты. Из города бездомных нет иного возврата домой, кроме как воспоминания о любви к тем, кого мы встретили и любили, и кем были любимы. И любим, и будем любить.

> И когда мы вошли в город, и Он с нами,
> Скрывающиеся за дверными проемами убийцы,
> С обмотанными тряпками ногами, бесшумно
> Вышли к нам и были с нами,
> Пришли и те, кто прятался в лабиринте
> Своего одиночества и величия,
> И те, запутавшиеся в собственных затеях,
> Молчаливые и болтливые лжецы,
> Все вышли из своих темниц и были свободными.
> Мы это видели. Реальность или видение.

Если бы это продлилось еще хотя бы миг,
Оно, возможно бы, осталось навеки!
Но мир возвратился на свое место, и мы снова здесь,
И все то светящееся царство безнадежно утрачено,
Как будто никогда и не шевелилось;
человеческого голоса не слышно среди его лугов,
но оно в одиночестве говорит само с собой, цветами и сиянием
И покрывается цветами для себя, пока проходит время.

Эдвин Мюэр, Преображение

Григорий Померанц, Зинаида Миркина

По ту сторону чисел[1]

Глава I. Что Ты без меня

У меня упорно всплывает в уме афоризм немецкого мистика XVII в., назвавшего себя Ангелом Силезским: «Я без Тебя ничто, но что Ты без меня?» Мне хотелось разобрать и разъяснить этот короткий текст, но ничего не выходило. Слова прочно сцепились друг с другом, и я чувствовал, что за ними какая-то истина, но при попытке разбора все рассыпалось на холодные, не затрагивавшие сердца абстракции. Точка в середине груди, мгновенно дававшая чувство правды или фальши, смолкала; оставался только интерес к стройным интеллектуальным конструкциям.

Вспомнив метафизические опыты молодости, я стал кружить в голове афоризм Силезиуса, пока он сам собой не раскроется, не прорастет, как стебель из зерна. И вдруг всплыло слово «вездесущность». Это было ключом к проблеме. Если всемогущий Бог не участвует в каждом мгновении жизни, не страдает в каждом страдании, не ликует в каждой радости, – то чем он превосходит Зевса или Перуна? Только количественными масштабами своих сил в пространстве и времени. И если Бог есть дух, – а это воистину так, – то где духу обрести лучшее место своего воплощения, чем человеческое сердце? И в рублевской иконе Троицы можно увидеть, как Бог–Дух, искавший, в чем воплотиться, наконец, нашел то, что искал. Нашел внутреннюю возможность бесчисленных прорастаний из одного личностного корня. И это воплощение бесконечно превосходит массы абстрактной материи, поражающие количественными масштабами и духовно равные нулю.

Я с юности чувствовал, что образ мира, созданный точными науками, мучительно неполон. Человек в этом мире равен единице, деленной на бесконечность, и вынужден признать себя нулем. Первым заболел этим недугом Паскаль, за ним – Тютчев, Толстой, Достоевский. Я присоединился к их ряду в 1938

[1] Главы I и II принадлежат Григорию Померанцу, дальнейший текст – Зинаиды Миркиной.

году, в свои 20 лет, и три месяца упорно созерцал свое несогласие быть нулем. В конце концов, внутренний свет показал мне возможность решения, но то, что показалось решением, пришлось отвергнуть. Действительное решение лежало вне области точных наук, за которые цеплялся материализм, вне мира бесконечно дробимых величин. Решение было в переживании целостной, не поддающейся делению вечности.

Я пришел к убеждению, что вселенная не сводится к времени, пространству и материи, бесконечно делимых на секунды, века, тысячелетья, на метры, километры, парсеки и т.п. У нее есть другое лицо, целостное во всех своих проявлениях, как океан планеты Солярис, в котором нечего считать. Океан, способный стать для каждого тем, что раскрывает душу (через муку или через блаженство — все равно).

Лет через двадцать после юношеской медитации я внезапно пережил целостную ипостась реальности как внутренний свет, длившийся несколько часов. Этот опыт просыпался, когда я искал спасения от страха или созерцал стихийные иконы в лучах заходящего солнца или иконы, собранные в Третьяковской галерее, или лучшие создания буддийского искусства. Постепенно я понял, что в иконах переплетался образ всемогущей, вечной творческой силы и хрупкого, смертного человека. Это особенно ясно проступает в образах Троицы — рублевской или в деревянной раскрашенной скульптуре, хранимой в Наре, бывшей столице Японии VIII в. Приглядевшись к Рублевскому Спасу, я и в нем разглядел то же самое: Бог–Дух, веющий повсюду, — и человек в своей смертной оболочке. Вечное и мгновенное переплетаются в мистической интуиции. Воплощенные в форме и краске, они сохранятся несколько сот или тысяч лет — и все равно, ранее или позже, они сотрутся, рассыплются, исчезнут. Невольно вспоминаешь Паскаля: «человек слаб, как тростник, порыв ветра может сломать его, но этот тростник мыслит...» Мыслит и творит, а потом создания гения исчезнут. Но в каждой вспышке творческой силы повторяется эта игра, и я до сих пор готов ответить на ее вызов.

Я готов пережить миг, час или человеческий век в коротком союзе с вечностью, когда я — почти ничто — становлюсь почти всем, зная, что этот союз непременно прервется и вечность останется бесплотным духом, ищущим новой пары (подобной паре возлюбленных), а я вспыхну и исчезну, как мгновенный

ответ на вызов боя, бездны, урагана и чумы. Этот единый огонь горит в разных культурах, далеких друг от друга, как Япония VIII века от Троицы–Сергиева. Новое родство возникает на более глубоком уровне, чем различия культур и эпох, на предельной духовной глубине, впитавшей в себя все вдохновение человеческих взлетов над страхом.

Человек, живущий среди людей и участвующий в повседневных людских делах, способен приоткрыть, распахнуть или, наконец, раскрыть настежь, на весь свой век, – окно в вечность. И окна, закрывшиеся в одном углу, открываются в другом. Это часть бытия Бога в его вездесущности и необходимость человеческой истории. Многим окна в вечность не нужны, но человечеству окна в вечность необходимы как предел, без которого история теряет свое направление, и как масштаб его деяний. А Богу они нужны как почва, без которой ему нет места в мире пространства, времени и материи.

Наше время стучится к осознанию этой истины. Оно переосмыслило в мистическом духе образ планеты Солярис, океан которого оказался подобным «океану Брахмана» в устах Рамакришны: «океан Брахмана, – говорил этот святой, – под влиянием любви бхакта принимает облик того бога, которого бхакт особенно любит». Две метафоры, Тарковского и Рамакришны, перекликаются друг с другом и приближают нас к живому переплетению вселенского творческого духа с мгновенным существом.

И мы готовы сказать, вместе с современным поэтом, о нашем долге – открыть Богу двери в своей душе:

Если Бог не войдет в мою душу,
Он останется в мире без места.
(Зинаида Миркина)

Богу надо помочь. Без нашей помощи невозможно обóжить повседневность. И только через нас, через каждого из нас, Бог может преобразить мир. Не только на вершинах человеческого духа, не только в миг высшего творческого взлета, но в каждой открытой душе, самой скромной по своим возможностям, и не только в совершенном слове, но и в немых движениях души, в паузах между словами.

Под образом, созданным иконописцами, вторая ипостась, – не теряя своей связи с Иисусом или Гаутамой, – становится

общим символом душ, разбросанных в пространстве и времени и сливающихся в вечности, в том целостном духовном узле, который уравновешивает движение дробных масс к распаду и смерти. Как это происходит — я не знаю, но вглядываясь в совершенные иконы, я верю мистической интуиции их творцов. И в этой интуиции обóженный человек вливает капли своей святой воли в вечный свет, уравновешивающий вечную тьму.

Для сознания, разрезавшего мир на атомарные факты, в остатке от дележа — только нуль. Вечность проваливается в ничто, но искусство отвечает на страх Мефистофеля словами: «В твоем ничто я мыслю всё найти». И оно готовит почву новым вспышкам высшей реальности.

Афоризм Ангелуса Силезиуса, с которого начались эти строки, запечатлел миг озарения, подобный вольтовой дуге. Как только электроды чересчур раздвинулись или сошлись, вспышка погаснет, единство через пропасть исчезнет. Но оно было. Было у Ангелуса Силезиуса, Мейстера Экхарта, Джалаледдина Руми, у Шанкары-ачарьи и многих других. Иногда озарение приходило внезапно, иногда — после долгих усилий. Притча Джалаледдина Руми запечатлела итог аскезы, перед которой раскрываются двери: «Ты пришел к Тебе». Совершенное единство выражено у Христа словами: «Я и Отец одно». Однако и такое единство нарушено было на кресте. Был страшный миг, когда прозвучали слова Христа: «Отче, зачем Ты оставил Меня?»

Человек, достигший совершенного единства со Святым Духом, остается человеком. Он доступен невыносимому страданию и физической смерти. Халкидонский собор выразил это логическим парадоксом: он вполне Бог и вполне человек, и обе природы соединились в нем неслиянно, нераздельно и совершенно.

Будда предпочел отвечать «благородным молчанием» на вопрос: «бессмертен ли совершенный, достигший нирваны, или и он смертен?» Видимо, наши представления о смерти и бессмертии слишком узки для опыта полного обóжения, для полного тождества Отца и Сына, до нирваны. Я вспоминаю строки, которыми закончилось стихотворение «Бог кричал»: «Нет, никогда не умрет нетленный, я за него умру». Я вспоминаю слова Рильке в «Записках Мальте–Лауридса Бриге»: Смерть должна созреть, и тогда она становится чем-то подлин-

ным в своем бытии. На войне я много раз готов был умереть, как птица, подстреленная влёт, и то же чувство окрыляет в творческом порыве[2].

Как-то меня упрекнули, что я свожу Христа к уровню обыкновенного мистика. Я не знал тогда, что ответить. Но с годами ответ пришел ко мне. Он был найден еще до моего рождения. Упоминавшийся мною Рамакришна попытался вжиться в опыт Будды, Христа, Вардхаманы Махавиры (называемого также Дшиной), Мохаммеда... И Рамакришна говорил, что опыт Христа и Будды был полным, совершенным, не допускавшим падения, а другие стоят ниже и могли падать. Но мгновения упадка не стирают след единства, осуществившегося в них, и единство может высветляться в последователях, — а совершенный опыт в последователях может помрачиться.

Поэтому в костер божественной любви все время надо подбрасывать сухие поленья, «Богу надо помочь», сказал автор, которого я знаю по цитате у Генриха Белля. Или — как это можно прочесть в стихотворении Зинаиды Миркиной, — почувствовать **ответственность** за Бога:

Ты во мне. Это значит, что я
Всей собой за Тебя отвечаю.
О, священная тяжесть моя,
Глубина, не имущая края!
Высший замысел Отчий любя,
Ты готов на великие муки.
Ты во мне — значит о́тдал Себя
В мои слабые смертные руки.
Значит, можно Тебя пронести,
В тайной тяжести черпая силу...
Боже мой совершенный, прости,
Что я руки на миг опустила!

Глава II. Старая яблоня

Мой разговор с тенью Ангелуса Силезиуса прервала старая яблоня, казавшаяся мертвой. В эту весну силы, скованные непогодой, вдруг рванулись и в какие-нибудь четыре дня про-

[2] Бенедиктинцы, комментировавшие христианско-буддийскую конференцию 1994 г., дали такое определение вечности: «не утомительная длительность, а выход за рамки всякой двойственности, в том числе двойственности начала и конца». Dalai Lama. The good hearth. L., 1997.

делали работу нескольких недель. Старая яблоня, почувствовав дуновение чуда, вдруг зацвела, зацвела всей живой половиной кроны, раскинувшейся метров на десять. Ливень розового цвета, постепенно белея, облил этот полукруг. Сидя на балконе, я натыкался взглядом на мертвые ветки и подумал, что надо их спилить, не разрешить им нарушать праздник. Но вдруг родилась метафора: праздник весны, пробившейся сквозь смерть, напомнил мне нас с Зиной: над засыхавшей плотью вдруг раскрылся ореол живого духа.

Я стал вспоминать рассказ, как эту воскресшую яблоню сажали, вместе с тринадцатью другими, двадцатилетняя Зина со своим отцом (ему тогда было 43). Но с 1946 г. по нынешний 2009 тринадцать деревьев засохло. Отец, еще в прошлом веке, умер, и нам скоро уходить, а яблоня живет, и мы живем. Жизнь до сих пор побеждает в нас смерть и зацветает, как старая яблоня. И неколебимо стоит на заднем плане великая ель, почти не изменившаяся с 1945-го, с того самого мига, когда капельки, оставшиеся после дождя, вдруг засверкали мириадами огней, и внешнее озарение родило озарение внутреннее, в сердце Зины, светящее ей до сих пор (так иногда бывает в сердцах, склонных увидеть мистический свет). И я при первой встрече, в 1960-м, т.е. 49 лет тому назад, почувствовал этот внутренний свет.

В нынешнюю весну, как во все прошлые весны, из темных веток великой ели вырываются свежие побеги. И только липа, маленький куст в 1945-м, отмечает движение лет. И еще одна отметка времени – красная крыша, высунувшаяся в тени берез сквозь венец цветущих яблоневых ветвей. Из-под крыши доносится голосок младшей девочки, живого родничка радости. Она еще не вышла из счастливого возраста – «от двух до пяти». А старшей сестре – одиннадцать; она уже заневестилась; и старшему брату – девять. В каждом кипит, смешавшись, кровь предков – с Балтики, со Средиземного моря, с Кавказа, со стыка пустынь и гор Средней Азии. Что выварится в каждом из них и что они сумеют взять из нашего наследства? Я не о деньгах думаю, денег у нас немного. Мы прожили свой XX век на гроши и сумели найти друг друга и что-то услышать сквозь шум времени. Сумеют ли дети найти наш след? Сумеют ли они сохранить себя в XXI в., из которого мы уходим, не переставая быть самими собой?

Дай Бог каждому откликнуться на праздник жизни и на скорбь жизни и на ту глубину, где все становится единым потоком красоты, рождающей силу. Как нам это дают блики солнца, бегущие с ветки на ветку, выхватывая из полутьмы то один поворот, то другой поворот танцующих ветвей.

В эти четыре дня взрыва природных сил, прорвавшихся сквозь смерть, родился и отклик Зинаиды Миркиной на тему, которую я начал. Дальше следует ее текст.

Глава III. Любой удар – удар по Богу

Да, блики солнца, дающие нам силу...

Я хочу продолжить текст, в который целиком вошла. Перекличка наших голосов длится почти полвека. Вот и сейчас она продолжается. Я тоже вижу старую яблоню, взорвавшуюся небывалым цветеньем. Она прервала поток мыслей и... заговорила сама.

Да, вот так начинает говорить картина, которую вставляет Кришнамурти в свои «беседы о медитации». Первая часть этих бесед — раздумья, мысль, спускающаяся куда-то в самую глубину бытия. Но где-то мысль должна остановиться. Она, как река в море, вливается в само бытие — в молчание, которое говорит.

Раздумье прерывается картиной, любой. Той, на какую упал взгляд. Картина может быть самой обычной и все-таки она совершенно необычна. Она абсолютно прозрачна, и от нее исходит глубокий покой. У нее есть одна особенность: это картина без смотрящего. То, что мы видим — без нас самих. Смотрящий исчезает, тонет в том, на что смотрит. И вот тогда-то мир становится цельным, смыкается, как вода, в которой утонул брошенный в нее камень. И вот становится видимой то единство, которое обычно скрыто за сонмом предметов, по которым скользит наш глаз. Нет дробящего глаза. Нет осколков. Есть целое. Единая гладь моря, отражающая небо.

Цельному морю нужно все небо.
Цельному сердцу нужен весь Бог.
(М. Цветаева)

Весь Бог, Он появляется, когда нет меня. Он исчезает, когда появляется мое отдельное от всего «я», мое эго, и с тревогой спрашивает: «где Ты?»

Это эссе начиналось словами Ангелуса Силезиуса о нераздельности Бога и человека. А сейчас я как будто говорю о несовместности их.

И все-таки это одно и то же. Когда есть я и природа, я и те самые блики солнца, — природа лишь фон для меня. В центре — я, которое задает тысячу вопросов о своем будущем, о смысле жизни, о бессмертии. Природа не отвечает. Природа безмолвствует. Мы и не ждем от нее ответа. Она — фон, ничто. И блики солнца не дают нам никакой силы. Да и что они такое, на самом деле? Нам кажется, что ничто.

Но вдруг может прийти странное состояние, когда нам станет не до себя, когда эти самые блики солнца, или проплывающее облако, или Дерево заслоняет нас собой — и мы почему-то будем счастливы от этого. Да, счастливы. И наш любимый литературный герой, которого мы так часто цитируем, скажет: «разве можно видеть дерево и не быть счастливым?» Скажет. И никто его не поймет. Скажет — и получит в ответ: как это можно быть счастливым, когда такие ужасы вокруг?

Что он возразит? Ничего. Он будет безмолвствовать, как и само Дерево. Как он объяснит, что душа его, прежде расколотая на сотни кусков, сомкнулась и стала цельной, как гладь моря, отразившая все небо? Как он объяснит, что все вопросы, которые он посылал куда-то вовне, кому-то другому, имеют ответы только в его собственной внутренней цельности — во всецелости, не делимой на я и мир, на я и Бог, я и кто-то другой. **Есть одно**.

Я без Тебя ничто.
Но что Ты без меня?

Пока нас двое, нет ни меня, ни Тебя. Мы оба есть, когда мы Одно. Мое отдельное «я» (эго) так же тонет во всецелости, как и божественное Ты, пока оно отдельно от меня, пока оно не всецело, сам Бог — не Бог.

Мы ждали от Бога ответа. А Он от нас — безмолвия.

И здесь я хочу привести часть притчи Энтони де Мело: Некий посетитель монастыря был поражен сиянием, которое исходило от Мастера, и не мог понять прозвучавших слов близкого мастеру ученика: «Жизнь — это тайна. Смерть — это ключ, раскрывающий её. Как только ты повернешь ключ, ты растворишься в этой тайне навсегда».

«Нужно ли дожидаться смерти, чтобы повернуть ключ? — спросил посетитель. — Нет. Ты можешь повернуть его прямо сейчас посредством безмолвия — и раствориться в тайне. Тогда ты так же будешь излучать свет, как мастер». Так вот он, ключ, — безмолвие.

Вы замолкаете перед тем, что больше вас, перед тем, что бесконечно любите. Вы не задаете Ему вопросов. Вам собственно ничего не надо, кроме его бытия. Вы ныряете в Него, тонете в Нем. И — воскресаете уже иным, цельным существом. После смерти своей отдельности, обособленности — происходит воскресение во Всецелости, в Единении.

Я больше не я. Я есть Ты. Но и Ты больше не Ты. Ты есть я. Здесь хочется мне рассказать об одном эпизоде из моей юности. Как-то раз меня очень сильно унизили. Я уходила от работодателя с чувством побитой собаки. И вдруг на улице меня пронзило ощущение, что вместе со мной унизили Бога, что **Его ударили по мне**. Так возникло стихотворение «Бог кричал». Чувство того, что каждый человеческий поступок, более того — каждая мысль, каждое движение души касается не только отдельного лица, к которому как бы обращено, — оно касается той таинственной Всецелости, которую называют Богом. Бог включает меня в Себя. Бог без меня — не Бог...

Вот это чувство тогда пронзило меня и вошло в сердце на всю жизнь.

Ведь это самое имел в виду Христос, когда говорил: «когда вы накормите голодного, вы Меня накормите» и т.п. И еще — не только когда вы ударили человека, но когда вы захлебнулись гневом, вы подлежите геенне огненной, т.е. душа ваша гибнет...

Не об этом ли и рассказ Бредбери о бабочке — наступишь случайно на одну каплю красоты в далеком прошлом — изменишь настоящее.

Пространство и время — дробимые вещи. Они делятся на часы, века, метры и километры. Но есть нечто неделимое. Абсолютно цельное. И каждая отдельность в каком-то смысле — фантом. А Целое — реальность.

Я без Тебя ничто.
Но что Ты без меня?

На вопрос о смысле каждой отдельной жизни ответит только Всецелость, включающая эти жизни в себя. Наш

смысл, наша истинная реальность, наша любовь – скрыты во Всецелости. И потому, что бы Ты, Бог–всецелый, ни сделал, благословляю Тебя, люблю Тебя. Моя любовь к Тебе всегда подвигнет меня на жертву во имя Твое. Я пойду на любую жертву. Мое отдельное «я» умрет, чтобы не умирал Ты. Я погружусь в Тебя, слившись с которым воскресну, но не как маленькое, отдельное «я», а как та Всецелость, которая и является смыслом каждой отдельной жизни.

Тетраптих

I.

Я и Ты. Кто Ты есть, мой Господь?
Кто есть я? Я – подобие Божье?
Дух всесильный иль слабая плоть?
Или – нас разделить невозможно?
На земле, не в пустых небесах,
В узел жизни мы связаны тесно.
Без Тебя я – ничтожнейший прах.
Без меня Ты – лишь Дух бестелесный.

II.

Бестелесный. Однако – живой.
Полный силы вовеки нетленной.
Ты врываешься свежей листвой,
Звездной россыпью в темень Вселенной,
В пламя жизни, в объятья огня,
Заключающий мертвую глину,
О, насколько Ты больше меня!
Ты, сплетенный со мной воедино!

III.

Тайный жар Твой – в моей глубине.
В тьме сердечной скрывается Чудо.
Я жива – значит весь Ты во мне.
Я умру – это значит пребуду
Вся в Тебе. Ни единой черты
От меня. Только Ты. Всюду – Ты.

IV.

Ни словца. Мир застыл в тишине,
И никто не ответит мольбе.
Но Тебя увидавший во мне,
Пусть меня угадает в Тебе.

Григорий Померанц – Борис Хазанов

Переписка разных лет

Ниже публикуются письма Бориса Хазанова и Григория Померанца[1] из числа тех, которыми писатели, живя в разных странах, а лучше сказать, в разных мирах, обменивались на протяжении четверти века. Выбрать из огромного вороха небольшое число более или менее представительных текстов – задача почти невыполнимая. Тем не менее, редакция альманаха *Вторая Навигация*, на мой взгляд, с ней справилась. Разумеется, здесь нашлось место лишь для очень немногих предметов наших философических пререканий. Но дух времени и самый аромат интеллектуального общения, столь типичного для тех лет, традиционного для среды, к которой мы оба принадлежали, эта подборка всё же передаёт. И даже то, что переписка выглядит сейчас несколько архаической, во многих отношениях наивной, придаёт ей, мне кажется, особую прелесть. Надеюсь, что это почувствует и благожелательный читатель.

Б. Хазанов
Мюнхен, сентябрь 2010

Григорий Померанц – Борису Хазанову
1983 – 1997

9.12.83

Дорогой Гена! Грустно читать почти в каждой открытке, что нет моих писем. Я пишу. Может быть, письма медленнее доходят, чем картинки? Но какие картинки мне Вам посылать? Вы все время бываете в новых местах и как бы отчитываетесь: вот Париж, вот Голландия, вот мюнхенская Пинакотека. А мне надо бы фотографировать одну и ту же Москву, и даже не столько Москву, сколько Юго-Запад: вот Битцевский лесопарк,

[1] Редакция благодарит Русский литературный архив г. Бремена за любезно предоставленные материалы переписки. Подборка писем печатается по согласованию с дирекцией архива, где хранится корреспонденция Г.С. Померанца и Б. Хазанова.

где мы с Зиной в 1001-й раз гуляли, вот новый висячий мостик, построенный в том лесочке, который мы проходили когда-то по дороге от Вас к нам и обратно, — через овражек…

Между тем, внутренняя жизнь идет. Меня еще весной звал Петя Старчик, — подготовить для нескольких его друзей рассказ, как я стал самим собой. Из этого вышли наброски прозы, которые я пока отложил (помогаю Зине отредактировать большую статью о героях Достоевского и о самом Достоевском, которую она написала). А недавно я довольно сумбурно, выбирая отдельные воспоминания детства и юности, попытался передать процесс формирования личности устно, за час с небольшим. Потом мне еще час с лишним задавали вопросы, пока я не изнемог от духоты. Судя по вопросам, что-то в этом сумбуре дошло, хотя начинал я не без смущения. В двух словах в формуле: я нашел свой *стиль поисков* — и продолжаю искать. Это, по-видимому, интересно тем, для кого поиски духовного смысла — основная форма жизни, а все *найденное* снова обрастает проблемами и вызывает новые поиски. Для тех же, кто способен держать свой ум в чем-то раз навсегда установленном, я и все, что я пишу и говорю, — только соблазн. В тексте (который я оставил за скобками устного сообщения), остается вопрос — почему Зощенко понадобилось отождествить себя с мещанином, Платонову — с крестьянином (или не понятно с кем, но из народа), а мне хочется оставаться голым, без одежд времени, этноса, вероисповедания и т.п.? Это именно вопрос: я не совсем уверен, что сказ, стилизация и т.п. — просто способ уйти от трудной задачи создать стиль из самого себя.

Зина, между тем, написала действительно замечательную работу, в которой Достоевский из *Сна смешного человека* сталкивается с Достоевским из нехудожественных глав *Дневника писателя* (на фоне героев *Бесов*, *Преступления и наказания, Идиота* и *Братьев Карамазовых*). Мне этот текст кажется значительно интереснее того, что я сам написал. Пересказать 80 страниц в нескольких словах невозможно, — отмечу только вопрос на полях (реплику к Вашим замечаниям): почему самое неправославное Исповедание веры (см. *Сон смешного человека*) оказалось в *Дневнике*? Не внутренняя ли это полемика с самим собой? И не обнаружение ли структуры *Дневника* как целого (о чем Вы писали)?

Это письмо, вероятно, придет к Новому году. Желаю Вам, Лоре и Илье счастливого 1984 года! Вам – в Ваших затеях, Лоре – в медицине и Илье в университете! Обнимаем вместе с Зиной вас обоих!

28.12.85

Дорогой Гена! Большущее спасибо за поздравительное письмо. Оно дошло рекордно быстро, всего за 7 дней, – т.е. почти к Рождеству. И в суете сооружения новогодней елки. Зина зарекалась ставить ее (сил нет), потом вдруг нам предложили путевку в зимний дом отдыха (распределяющая дама натолкнулась на старый Зинин перевод – Ибн ал Фарида – пришла в восторг и не знала, чем его выразить); мы провели 12 дней в имении графа Строганова, чудесно отдохнули (одновременно работая над книгой о Цветаевой: 5 часов прогулок, 5 часов у стола) – и решили не изменять традиции. Кстати, во время прогулки Зине пришел новый сюжет сказки, и он ее подтолкнул. Теперь опять кается, потому что перенапряжение, судороги, опять сил нет… Но елка уже стоит и в основном уже украшена, сказка разрослась, вокруг нее сгруппировались стихи (а одно сочинилось заново, от лица русалки, дочери морского царя)… Так сохраняются традиции.

В январе пойдет дальше Цветаева. Зина уже написала примерно 320 рукописных страниц, остается последняя глава, – при свете совести. Кажется, впервые подчеркивается, какое влияние оказала на Марину Ивановну смерть Рильке. Все существенное, написанное после 1926 года, *Новогоднее, Поэма воздуха, Куст* – так или иначе, проникнуто мыслью о тайне смерти и посмертия. Последняя попытка завершиться и сквозь время пробиться к вечности. Среди глухого непонимания… А я написал эссе о цветаевской теории и практике любви, отчасти перекликающееся с Зининой работой, но в то же время в духе моей ни на что не ориентирующейся прозы.

Не помню, писал ли я Вам (а если и писал, то все равно – вряд ли дошло. Я пишу письма, открытки – Вы их не получаете); я нахожу Зинину своеобразную прозу (о Пушкине, о Достоевском, о Рильке) ничуть не менее значительной (часто – более), чем мои собственные опыты. Пишет она нерегулярно, взрывами, примерно по штуке в год; иногда мои работы

служат детонатором, «заводя» ее (так было с Достоевским и Пушкиным). Но в последнее время – расписалась, нашла свой прозаический стиль и, наверное, будет писать (если сил хватит) обо всем серебряном веке.

Прошедшим 1984 годом я доволен. Были тревоги, смерти (Зинин отец и один молодой друг – увы, 44-х лет), но и море, и прогулки по лесу, и вдохновение (может быть последняя волна? Не знаю. Как бы то ни было – было).

Были встречи: с замечательным художником Казьминым, с двумя очень своеобразными молодыми женщинами, как-то очень быстро вошедшими в круг ближайших наших друзей (всех троих привлекли Зинины стихи плюс кое-что мое, самое интимное). Впечатление отклика и отклика на отклик было таким сильным, что сама собой возникла тема узнавания, внезапного чувства правды, чувства несомненности – в почерке, в тексте, во взгляде, в чужой, вдруг переставшей быть чужой и ставшей своей душе. В узнавании есть что-то из того, о чем влюбленная Татьяна писала Онегину: «Вообрази, я здесь одна, никто меня не понимает…» Когда-то, в 1939 году, я был интеллектуальной Татьяной, и меня понял Владимир Романович Гриб (увы, в феврале 1940-го он умер – в возрасте 32-х лет от белокровия). Сейчас я выступаю в функции Владимира Романовича, с 2-3 Татьянами, нашедшими что-то глубоко свое в моих записках.

Летом я еще раз продумал мои отношения с историей и пошутил, что в 60-е годы собирался втащить в нее Зину, а кончилось тем, что Зина втащила меня в свое кольцевое время (весна-лето-осень-зима-весна…) Пропало желание не только учить историю, как ей быть, но даже учиться у нее. Хочется одного: научиться выносить ее, какая она есть, оставаясь самим собой. Вероятно, это и от современного характера истории, и от моих собственных лет (когда надо о душе подумать). Сейчас меня занимает только узнаванье, угадывание человеческой души. А идеальные конструкции? Надоело их строить. И даже надоело подмечать ошибки, сделанные другими. Публика, кажется, признала меня мыслителем, а я вылез из этой кожи, и чем становлюсь? Психологом, писателем? Если психологом, то в буквальном, а не научном смысле этого слова: созерцателем человеческой души. Жизнь смотрится под образом неотвратимо надвигающейся смерти, но вкус к жизни

от этого не только не исчезает, а становится острее. Что-то вроде напряжения в бою, на войне, когда после первой волны страха – становится весело и вольно. Старею, капаю себе капли в глаза и растираю поясницу, но в чем-то мы с Зиной оба вне возраста: отзывчивость сердца и способность к любви ничуть не падает; у меня – скорее возросла (видимо от того, что меньше занят идеями).

Жаль, что не вернутся четверги, когда я приезжал с дачи, а Вы ко мне приходили, и мы оба прислушивались друг к другу (Вы один из немногих собеседников, умеющих и слушать, и говорить). Я поговорил бы с Вами обо всем, что пытаюсь так сжато, так конспективно и даже тезисно изложить в письме, оставляя за скобками оттенки (а в них-то, как Вы знаете, большая половина смысла). Остается только надежда, что почта опять будет доставлять письма, и можно будет, по крайней мере, меняться мыслями о прекрасном и высоком (как говаривал один из героев Достоевского). Это письмо попытаюсь послать с уведомлением о вручении. Авось дойдет.

Зина благодарна Вам за память о елке и просит Вас об одном пустяке. В Прибалтике это называется «ангельские волосы»: белые шелковистые волокна, имитирующие снег. Думаю, что на таможне такие вещи не облагаются (нам присылали). Но игрушек нам хватает, а эти самые волосы очень быстро амортизируются. Как-нибудь купите и пришлите.

Письмо пролежало у меня в кармане несколько дней: не мог отлучиться на почтамт. Отправляю сегодня, 2.1.86 (страшно подумать: 86-й год, т.е. мне скоро 68).

Мы оба с Зиной Вас обнимаем и передаем привет Лоре и Илье. Будьте все здоровы.

21.10.87

Дорогой Гена! Я приехал из Крыма и получил два Ваших письма, почти одновременно написанные в начале сентября (по московским штемпелям 13-14 октября; в ящике они пролежали еще неделю. К сожалению, не только эти письма запаздывают). Совершенно согласен с Вашим пониманием логики реформ. И с оценкой умственных способностей Солоухина. Логике реформ я посвятил несколько небольших статеек, которые вышли в

«Гласности», и — следовательно — Вам доступны. Повторять их здесь не стоит. Частного вопроса о домах творчества я не разбирал (он слишком мелок); но, если на то пошло, Литфонд — организация дореволюционная (по своим историческим корням); и дома творчества могут сохраняться: с оплатой по себестоимости и без привилегий для особ первого ранга… Впрочем, эта проблема не стоит даже пяти ушедших на нее строк. А логика реформ, понимание перспектив реформ (не на 3-4 года, а на 30-50 лет) — это дело колоссальной возможности не только для России. Ибо шанс на коренную перестройку Евразии — это шанс жизни для всего человечества; и как бы ни оценивать вероятность этого шанса (здесь я принимаю все замечания скептиков), мои симпатии (и мои умственные силы) — на стороне чуда, т.е. выплывания наружу некоторых глубинных законов, обычно не сознаваемых и не выявленных даже объективно, но где-то сущих и сущих больше, чем поверхностно очевидное. В диалоге, который я писал (прошу прощения) в Коктебеле, героиня говорит: чудо — не противоестественное; это глубочайшая естественность… и т.п. Чудо, как Христос, не нарушает законы Бытия, а исполняет их — но в духе, а не букве… Что это так в жизни личности — я убежден по опыту; а осуществится ли в жизни страны… Поживем — увидим.

Стоит поговорить о другой теме, которую Вы подняли: о мифологии. Боюсь, что для Вас это действительно чисто эстетический объект, безразличный к истине. Но тогда это не миф, не подлинный миф. Миф не «исследование» истины, но он органически связан с человеческой потребностью в истине. Миф — одно из средств интуитивно постичь и выразить Целое. Возможен и такой поворот языка, при котором миф — единственно мыслимое выражение Целого. Но тогда я предлагал различать миф-идол, миф-икону и миф-молчание. («Благородное молчание» Будды играет в системе буддизма роль мифа). Другими словами: знак, смешиваемый со значением; знак, знаковость которого сознается; и — знаковая пауза, в которой Целое сознается без слов. Поворот современной литературы к мифу — свидетельство маятникового движения истории, вечно колеблющейся между инь и янь, преимущественным вниманием к вертикали или горизонтали, Богу и миру, интеграции и дифференциации, ремифологизации и демифологизации, романтически-барочному и классически-рациональному и проч. и проч.

Легенды в текстах Достоевского – ключевые звенья в его картине мира… «Квази-философская концепция, истинность и фиктивность которой вообще не обсуждается» на философском уровне, по-моему, принципиально ущербна. Хотя очень может быть, что в реальной плоти, а не в пробирке, т.е. в художественной прозе, эта идея автора – только предлог, а осуществление окажется другим и меня захватит. Я спорю только с идеей, что искусство само по себе, его задача чисто эстетическая и проч. Перед моими глазами не Флобер, а Достоевский – Иов (Книга Иова) – Бхагавадгита… При этом письма Флобера мне очень понравились. Потому что живой Флобер оказался гораздо шире и глубже своих эстетических и философских принципов… Как и Вы в *Воскресении и жизни* глубже своих эссе (изящество которых, впрочем, всегда меня радовало). Словом, авторский разговор о романе так же не удовлетворяет, как меню взамен еды. Надеюсь когда-нибудь поесть. А пока обнимаю.

05.01.89

Дорогой Гена! До 1986 г. Зина говорила, что мы живем в животе у сытого людоеда. Сейчас мы живем на вулкане. Я убежден, что события типа алма-атинских и закавказских неизбежны, другого пути нет. Переход от империи к федерации идет через взрыв национальных страстей. Если не переходить – то надо зажимать, и зажимать до удушения.

В конце декабря я пил чай с группой востоковедов-социологов. Они все согласны, что нужна федерализация, децентрализация, что альтернатива (военная диктатура) это смерть России. Но, кажется, не все понимают, сколько пожаров вспыхнет на пути децентрализации, и значит многие будут шарахаться от каждой вспышки. Недавно Сергей Григорьянц говорил мне, что нужен своего рода народный фронт, который отобьет часть приверженцев – по крайней мере, интеллигенцию – у «Памяти». Я в этом сомневаюсь. Существование «Памяти» – осуществившийся факт, это превращает задачу демократической альтернативы (как в Эстонии) в задачу антипогромной альтернативы. Т.е. никакого единого фронта не может быть, возможны два фронта, каждый из которых будет пытаться перетащить власть на свою сторону, практически связывая себя с

той или иной группировкой верхов. При любом повороте власть оказывается арбитром. Есть два понимания русской задачи: 1) давить чучмеков (и конечно жидомасонов); 2) найти новое место России в федеральной или конфедеральной Евразии. Наши прорабы перестройки убеждены, что главные проблемы — экономические, и повторяют ошибку персидского шаха, который оказался материалистом и проиграл на этом (рассчитывал, что главное — накормить, и накормил, а о мусульманской душе не подумал). Сегодня в любой серьезной заварушке национальные и межконфессиональные проблемы полезут вперед. Без национального достоинства нет человеческого достоинства, а без человеческого достоинства нет достойного отношения к труду. Стало быть, и экономики путевой нет.

Но это все еще абстракции. Разве Белов и Астафьев националисты? Они рустицисты (от лат. rus). Для них москвич — чужак, женщина, занимающаяся аэробикой — шлюха. Бред, но он соответствует сознанию нескольких десятков миллионов, выдранных из деревни и распиханных по крупноблочным и крупнопанельным строениям. Миф о жидомасонах идеально соответствует их ущербному сознанию, их чувству беспочвенности и раздражению на чужаков. Тут не национализмом пахнет, а борьбой мировой деревни с мировым городом, т.е. ближе к Мао и Пол Поту, чем к классическому славянофильству или почвенничеству. Почвы нет, а есть движение внутренних варваров, «грядущих гуннов», грозящих смести цивилизацию и сослать жидомасонов (по принципу Пол Пота) в деревни на истребление. И нельзя бороться с этой опасностью одними словами; нужно изменить условия жизни оторванных от корней масс, сделать их жизнь духовно устойчивой. Задача явно не на один день, пока она не решена, во всех пригородах дремлют активисты Сумгаита. Чтоб сделать рагу, нужен заяц. Чтобы был народный фронт — т.е. единение народа — нужна общая идея. Такая, которая связала бы Василия Белова с Андреем Битовым, Николая Шмелева с Сычевым (одним из главарей «Памяти»). Допустим, нашлась бы идея (экологическая защита). Но куда убрать раздраженную агрессивность «памятливых»? Общая идея непременно приняла бы характер ярлыка, вроде «перестройки», который каждый толкует по-своему, и раздражается, что другие понимают неправильно. Возвращаюсь к впечатлениям от Мемориала: мы в приготовительном классе

демократии, надо учиться терпимо выслушивать неприятные мнения, уживаться с неприятными характерами. «Память» сразу потребует, чтобы фронт был Judenfrei. Значит, без «Памяти»? Но кто не с нами, тот против нас. И сразу же два фронта открывают военные действия.

Не говоря о том, что основная масса адептов «Памяти» – люди полуобразованные, которые откликаются на призывы вроде «наших бьют», а сложные идеи им вовсе недоступны. Мои, например, идеи не годятся по самой своей структуре. Нужно дополнение к глаголу «бей» (буржуев, жидов, гяуров). А я рассуждаю. Никогда рассуждения не овладеют массами и не станут материальной силой. Не то, что с полуобразованностью, с Аллой Латыниной не договоришься (ср. НМ8, МН89 N1).

Ее статья многим понравилась своей простотой и ясностью. Но ясность эта мнимая. Она говорит: дело не в Сталине. Поставим рядом: Сталин, Мао, Пол Пот и увидим – все решает идея. Все в восторге. Но я немного дополню список: плюс Гитлер. Плюс Хомейни… Выходит, что идеи могут быть разные и, пожалуй, даже не в них главное движущее начало, а в состоянии народа, который готов рвануться за любым бараном, как панургово стадо. Попробуйте толкать свои идеи в Гайдпарке: ничего не выйдет. Никакой Троцкий не расшевелит. Похлопают и разойдутся. И вот вместо простой мысли Латыниной (виновата идея) у меня выстраивается группа предпосылок: 1) растерянность народа, либо вовсе не приученного к современности, в которую события его впихнули, либо сбитого с толку особым несчастным стечением обстоятельств; например, немцы в 1933 году. 2) Одна из идей, способных вызвать фанатизм: социализм, национализм, религиозный фундаментализм… Возможно, в эту «группу риска идей», как выразился один кинокритик, с которым я беседовал (после чего-то вроде лекции в Болышеве, в киношном доме творчества), – войдет и экология. Группа риска принципиально открыта. И можно говорить о двух группах риска: общественных состояний и идей. Они должны сойтись – определенным образом: в харизматическом лидере, в пассионарии, в человеке, который «знает как надо», и убежден, что для этой цели ему и его подручным «все позволено». Вот тут-то и пойдет потеха… Между тем в соседней стране и социализм, и национализм, и религия (хотя бы и ислам), а безобразия нет. Практически есть две группы

стран, не поддающихся тоталитаризму: северо-запад Европы — и кастовая южная Азия (во втором случае возможна — и была — резня, но не морально-политическое единство, которое хуже резни. Брахманы и чандалы не объединятся даже в любви к величайшему гению всех времен и народов). Я еще не все сказал, а уже выходит «путаница», и не ясно, кто виноват (и что делать). Я хотел бы повторить, что коммунизм Сталина был уничтожением деревни, а коммунизм Пол Пота — уничтожением города, и не от Маркса он шел, а от Мао, так что общее только название — коммунизм — а не конкретная идея. Прибавьте немного православия к лозунгу «Мировая деревня против мирового города» — и Белов откроет вам свои объятия. Возможна и такая перестройка, и такая метаморфоза нашего пол-пот-почвенничества. Почему бы и нет? Может быть и Мао, и Пол Пот своего рода «памятливые»? В своей любви к деревне и ненависти к Западу? Да, Белов портрет Маркса не вывесит, но в остальном, если от слов перейти к делу… Не помню кто — Герцен или Щедрин — назвали Аракчеева коммунистом. В этом был резон. Но ведь идеи коммунизма у Аракчеева не было. Только национальная традиция административного восторга… Тут я вступаю на тонкий лед, и, пожалуй, еще раз буду назван русофобом.

Нет, где нам, дуракам, чай пить, да еще с вареньем. Без доброго волка (был и такой у Щедрина) — никуда не сдвинуться. Но любви к волку у меня все-таки нет. И остается идти стороной и понемногу развивать свои несвоевременные и нефронтовые мысли.

Недавно прочел свежий (сравнительно) номер «Страны». Кое-что понравилось. Бахтамов — свободой от магии слов (все равно, как назвать то-то и то-то, не в названии дело), трезвой оценкой Ленина. Не согласен с парой фраз: «Когда же НЭП, к общему удовольствию Сталина и оппозиционеров похоронили…» Это к удовольствию Бухарина, Рыкова, Томского?

Без даты

Дорогой Гена! Получил от Вас открытку с картиной Ван Гога. Чуть она меня не ввела в грех (зависти): но кстати вспомнил, что голландские картины к нам привозили. Потом опять позавидовал (слегка): легко Вам писать! Поехал в

Париж – открытка, в Амстердам – открытка, на озеро, где утонул Людвиг, – опять открытка. А я езжу с дачи в город и из города на дачу безо всякой пользы для родной словесности. Мелькают станции: Ухтомская, Косино… Никакого впечатления. В прошлый четверг было то же самое. Остаются внутренние события. Зине приснился Рильке (молодой, лет 30 примерно, как должны выглядеть души по Августину). Очень дружелюбно с ней разговаривал. Наверное, отголосок разговоров посюсторонних, которые мы вели в Репине (это возле Ленинграда), глядя на взморье и обсуждая стихотворение о гефсиманской ночи. Значит, не обиделся (Зина это стихотворение – единственное – не совсем принимает). На другую ночь мне приснился Достоевский, но как! В виде огромного человекоподобного призрака, с развевающейся бородой и горящими глазами. Раздуваемый ветром (словно он почти облачный) – наверное, метафора страстей, разрывавших его в жизни. Образ врезался мне в сознание (обычно я сны забываю, этот помню); но как его передать в статье? Остается хранить его и присматриваться к нему, когда пишешь: может быть, что-то и выскажется.

Пока что, при работе над статьей, выплыли две необработанные темы. Одна давно была намечена, только не написана: об испытании крестом (позором и болью), через которое должен пройти каждый герой Достоевского. Не верит Достоевский в подлинность человека, если тот не побывал под линьком (в этом смысле можно вспомнить Ваши мысли о мудрости языка). Ну вот, теперь это написалось. А другая всплыла неожиданно: что, собственно, значит у Достоевского идея православия? Я начал собирать, и вышел любопытный перечень: 1) совиновность (все мы друг перед другом виноваты) и 2) соборное преображение (один непреображенный испортит всех, как во *Сне смешного человека*. Надо преобразить всех). Эти два уже отметила мать Мария. Далее 3) государство растворяется в церкви (*Братья Карамазовы,* разговор Ивана с Зосимой) и 4) но если церковь стала всем, то и она растворяется во всеобщей любви (все=ничего, ничего=все), и действительно так в *Сне смешного человека:* Достоевский в чем-то (не характером, а как генератор идей) подобен Ставрогину. Он швыряет во все стороны идеи, а как их собрать, свести их в систему – не его дело. То, что «Христос вне истины» и проч., разрушительно

не только для науки, но и для богословия. И в итоге выходит фраза *из Заметок о петербургском Баден-Баденстве:* «под православием я понимаю идею, не изменяя однако ему вовсе» (то есть отчасти и изменяя; а до какого предела? На сколько надо будет…) И вот этот взрыв идей будто несет в себе народ (который и знать не знает о них)…

В общем, работа идет хорошо и сильно завлекла меня. Но опять и опять: этот образ, приснившийся мне, — удастся ли его хоть немного передать? Он (я чувствую) испытание всех моих домыслов и конструкций…

Не возникало ли у Вас что-то подобное при работе над романом? И как она идет? Зина желает Вам успеха. Она очень жадно поглощает Ваши открытки, и с лицевой, и с оборотной стороны, и как бы путешествует с Вами по Европе. Привет всем Вашим.

07.02.97

Дорогой Гена!

Дней за 10 до того, как пришло Ваше письмо, я послал Вам то, что напечатала «Литературка». Это примерно половина написанного (чуть больше). Выкинуты многие цитаты и большая часть того, что относится не к Бродскому, а к нам с Вами и характеру нашей переписки. Недавно (в номере 5) опубликована моя новая статья о 60-х годах, из которой мне пришлось выбросить 100 строк, чтобы освободить место для рекламы. С трудом сохранил основную нить мысли. Статья в номере 51 пострадала еще больше.

Ваше письмо подтверждает то, что я писал: что Ваше же творчество не укладывается в концепцию спасительной иронии и порою противоречит идеям постмодернизма. Я захватил письмо на заседание пен-клуба и дал его прочесть Марку Харитонову; он тоже нашел письмо интересным. Хочешь — не хочешь, а всякое творчество — попытка «синтеза», или (мне хочется так сказать, минуя научную оппозицию анализа и синтеза) это переживание Целого, выдвижение на передний план чувства Целого, положительно (как у классиков) или отрицательно, в тоску от разрушения, распада Целого. Бродский в одной из своих статей назвал это центробежною и центростремительною поэзии. Центростремительным, по его словам, было творчество

Пастернака, а у Цветаевой и у него самого — центробежное. Термины мне очень понравились, хотя с попыткой увидеть победу в пастернаковской Магдалине я решительно не согласился и с этим спорю. Ни один поэт (писатель и т.д.) не укладывается в одно измерение, и сама сила «центробежного» вызывает встречную «центростремительную» волну. Так, по-видимому, и у Вас. Доказывали, доказывали, что мир управляется шизофреническим божеством, и вдруг эта метафора Вам надоела и захотелось возразить себе самому. Нечто подобное я сам переживал, и мне кажется, что Бродский вполне мог дать «встречную волну». Один из моих корреспондентов, Станислав Подольский, так это сформулировал (в отклике на мою статью в номере 51): «блистательный мастер восстал против традиции, потом завоевал весь мир и должен был восстать против себя прежнего; но на это не хватило времени».

Обнимаю Вас.

03.04.97

Дорогой Гена!

Я получил, наконец, Ваш трактат. Над ним стоит подумать. Вот первые возражения. Я не стремлюсь истребить ничего из развернувшегося в истории культуры: ни иронии, ни пафоса. Спираль истории может быть описана как линия (тогда что-то устарело и т.п.) и как круг. Тогда ничего не устарело, и новые технические средства передачи мысли (письменность, изобретение Гуттенберга, нынешние видеосредства) ничего по сути не меняют. Каждый шаг к разворачиванию к сложности требует контршага к целому, к простоте, иначе все развалится. Это, между прочим, обосновывал Габриэль Марсель, я его цитировал в одной моей статье. Язык? Язык всегда служил и для того, чтобы скрывать свои мысли, всегда мешал сердечным излияниям (Левин и Китти объясняются заглавными буквами, а Аким еще последовательнее, двумя словами: тае, не тае; Достоевский восхищался многозначностью известного трехбуквенного слова — и т.п., хотя очень задолго это было до компьютеров, до Людвига Витгенштейна, и еще раньше Тютчев писал: мысль изреченная есть ложь). Что меняется? Акценты. Я против чрезмерного акцента на иронию, против упразднения пафоса. Ирония, что бы Вы ни говорили, транк-

вилизатор. Вернее, в тоталитарном обществе — разъедающий скепсис, а в свободном?

Сегодня пафос — без фальши — труден. Но где, когда, какой великий выбрал путь, чтобы проторенней и легче? Культура всегда равновесие «центробежного» (гениальная метафора Бродского) и «центростремительного»; в наш век центробежные силы берут верх, тем важнее немодное, антимодное центростремительное усилие. Роман Достоевского невероятное усложнение — и вместе с тем невероятное увеличение центростремительного усилия, к скрытой в глубине романа фигуре Христа, на отношении к которому все проверяется. И Достоевский, как создатель романа, ничуть не опровергнут, напротив, он никогда еще не был в такой славе. А что касается *Дневника*, то это не гениально противоречивая мысль, а попытка свести концы с концами, где незримого Христа заменил народ-богоносец, а его, в свою очередь, русская империя.

Борис Хазанов – Григорию Померанцу
1998 – 2008

Дорогой Гриша, от Вас давно нет вестей, то ли письма мои не доходят, то ли Вы на меня всерьёз осерчали. Надеюсь, ничего плохого с Вами не случилось, и пишу, собственно, только для того, чтобы напомнить Вам и Зине о моём существовании.

Осенью, если будем здоровы, полетим в Чикаго, а затем я поеду, как обычно, на книжную ярмарку во Франкфурт, где в этот раз DVA намерена выставить известную Вам книжку, правда, под другим заглавием. По-немецки, так уж получилось, это сочинение называется «Vögel über Moskau». В «Октябре», возможно, появится несколько моих рассказиков. Обещали даже напечатать мой деревенский роман и ещё одну довольно пространную статью, род этюда, о дневниках писателей или, вернее, о дневнике как литературном жанре. Сейчас день, днём настроение ещё туда-сюда. Вечером же мне всегда начинает казаться, что я занят каким-то никчёмным делом.

Время, несущееся, как поезд навстречу туннелю, всё быстрей, проходит между мелкой суетой и попытками что-то писать. Вечерами я немного читаю, правда, большей частью по-немецки, реже по-французски, что, конечно, не способствует поддержанию живого чувства связи с отечеством, хотя, скорее

всего, то же самое – то есть недостаток этого чувства – было бы, если бы я жил в Москве. В прошлом веке дело происходило иначе: наши предшественники проникались патриотическими чувствами именно тогда, когда оказывались за границей. Иван Киреевский уверовал в Россию, проживая в Мюнхене. Самые злые и пламенные страницы Достоевского написаны за границей. Тютчева сделала консервативным националистом Западная Европа, а ведь он признавался, что не может и недели прожить в русской деревне. Впрочем, оставим эту тему, порядком заезженную. Тут как-то мне попалась обстоятельная и довольно хорошо изданная биография Пастернака, составленная сыном, Е.Б. Я этого Е.Б. однажды слушал в Москве. Он производит впечатление вполне порядочного человека, вероятно, немало сделавшего для сбережения памяти об отце. Но как бездарно, тускло, плохим языком и с бесконечными умолчаниями, как неинтересно написана эта книга. Я стал перелистывать и перечитывать *Доктора Живаго*. Я читал его несколько раз, но так и не могу понять, хороший ли это роман или так себе.

Наконец-то, дорогой Гриша, пришла от Вас весточка, письмо шло целый месяц. Кажется, я писал Вам когда-то, что письма Достоевского Анне Григорьевне из Бад-Эмса в Старую Руссу, из одной провинциальной дыры в другую, шли, судя по датам, от четырёх до пяти дней.

Я иногда перечитываю эти письма; в них много пафоса; письма производят тягостное впечатление.

Однажды, теперь уже лет шесть тому назад, я читал интересную книжку Милана Кундеры «Преданные завещания», это была первая книга, написанная им по-французски, теперь есть уже немецкий перевод, возможно, и русский. Книга эта – о романах, о достоинстве романа; между прочим, и о расхожих интерпретациях известных книг. Я помню, что он особенно резко возражает против религиозного (иудаистского, в духе Брода) толкования романов Кафки. Похожие мысли можно найти в нашумевшем некогда эссе С. Зонтаг «Против интерпретации», она говорит об «интерпретаторских испарениях вокруг искусства», отравляющих наше восприятие; и она тоже упоминает о Кафке. Может быть, Вы знакомы с этой статьёй. Дела, конечно, уже давнишние, статья написана тридцать лет назад, но нельзя сказать, чтобы совсем утратила актуальность. Вот на всякий случай цитата:

«Творчество Кафки стало трофеем, по меньшей мере, трёх армий интерпретаторов. Те, кто прочитывает Кафку как социальную аллегорию, видят у него анализ фрустраций и безумия современной бюрократии и её перерастания в тоталитарное государство. Те, кто читает Кафку как психоаналитическую аллегорию, находят у него безоглядно обнажённый страх перед отцом, страх кастрации, чувство собственного бессилия, порабощённость снами. Те, кто читает Кафку как религиозную аллегорию, объясняют, что К. в «Замке» домогается доступа в рай, что Йозеф К. в «Процессе» судим неумолимым и непостижимым Божьим судом».

Это я, как Вы догадываетесь, по поводу Ваших слов о том, что «Кафка этим безнадёжным делом (т.е. поисками Бога в обезбоженном мире) занимался, и вышло очень интересно». То есть возникла замечательная пожива для интерпретаций. По какой-то непонятной причине и Кафка, и Достоевский, и tutti quanti избрали зашифрованный способ изложения своих взглядов и доклада о своих исканиях. Вот мы теперь их и расшифровываем.

Разумеется, почти в каждой полемике, и в нашей с Вами, — совершенно с Вами согласен, — присутствует нечто личное. Хотя, возможно, Вы больше убеждены в правильности и нужности своей работы, чем я — своей. Это объясняется тем, что я занимаюсь литературой, то есть делом изначально сомнительным. Это связано с тем, о чём Вы пишете, а именно, с тем, что Вы, по Вашим словам, исповедуетесь перед публикой открытым текстом, в то время как я… Правда, я не совсем понимаю опять-таки, причём тут постмодернизм. Бог с ним. Дело не в постмодернизме, что бы под ним ни подразумевалось. Дело в том, что я занимаюсь сочинением рассказов и романов (в моих статьях я чувствую себя совершенно иначе), а Вы — эссеист, публицист, проповедник, учитель, наконец, идеолог; это всё, разумеется, разные вещи, вернее — в Вашем случае — разные степени исповедальности, но главным остаётся то, что между моей речью и Вашей, между моими задачами и Вашими задачами, действительно, существует огромная разница. Естественно, что и понимание литературы у нас разное.

Не знаю, пробовали ли Вы когда-нибудь свои силы в художественной словесности; если приходилось, то Вы, вероятно, могли заметить, что рано или поздно приходит час,

когда автор начинает чувствовать сопротивление литературы, своеволие литературы, когда искусство, едва лишь Вы прикоснулись к нему, заявляет о своих собственных правах; и если Вы не умеете или не хотите их уважать, искусство мстит Вам на собственный лад: оно умирает. То, о чём я толкую, старо, как мир. Но я не знаю, чем религиозная заданность и тенденциозность лучше политической, столь знакомой нам по недавнему времени. Вы говорите о пафосе; что такое пафос? Очевидно — сознание того, что существует некая высокая идея, у которой искусство в конечном итоге состоит, так сказать, на службе. Вот это и есть то, чего искусство не терпит.

Не поймите меня в таком смысле, что я защищаю аморальность искусства или что-нибудь такое. Искусство, проповедующее зло, ничуть не лучше всех других разновидностей проповеднического, поучающего, идеологизированного и морализирующего искусства. Гений и злодейство несовместны и в жизни, и в литературе. Но существует некий секрет, фокус или парадокс искусства, о которых я уже говорил не раз в этих письмах и которые, похоже, Вы постигаете с большим трудом. Так мне, по крайней мере, кажется. Парадокс этот состоит в том, что искусство и литература, как бы это выразиться, защищают достоинство человека тем, что не защищают его, отстаивают высшие ценности, ничего не говоря о ценностях. Совершенно ясно, что литература занимается безнадёжным делом; и всё же она им занимается. И я думаю, что современная литература (о присутствующих не говорим) делает это, как делали во все времена сочинители поэм и романов, разве только ситуация человека стала ещё ужасней. Башня слоновой кости в наши дни выглядит по-другому. Сегодня она — приют человечности.

Дорогой Гриша, мы с Лорой вот уже целый год читаем вслух, почти дочитали «Братьев Карамазовых», год, потому что она не всегда бывает дома, а когда приходит, то не всегда удаётся читать перед сном. В Гейдельберге я говорил небольшую речь на тему о *буквах,* о том, что шрифт, графика текста для меня настолько важны, что перемена шрифта меняет вкус и даже смысл произведения; пример — «Фауст», который так много теряет при переходе от фрактуры, то есть готического

шрифта, к латинице, а также «Карамазовы», которых я когда-то (в Бутырках, между прочим) читал в репринтном издании начала 20-х годов, со старой орфографией, и с тех пор новый шрифт и современное правописание кажутся мне каким-то посягательством на душу книги.

Мы, однако, сейчас читали роман в известном издании первых послесталинских лет. (Я ещё помню, как перед метро «Кировская» стоял книгопродавец со стопками десятитомных «Избранных произведений» в серых переплётах, и никто их не брал). Так вот. Вы пишете мне (я только что получил, к большой радости, Ваше письмо от 9 июля), о великом единстве литературы и философии, литературы и религиозного сознания; «Братья Карамазовы» — пример этого единства. Что говорить, прочитав теперь, во второй или в третий раз, роман, невозможно не поразиться вновь грандиозности замысла и величию исполнения. Невозможно не заметить и некоторую неровность. Вероятно, Вы согласитесь, что те места, где эта религиозность выходит, так сказать, на поверхность, не относятся к числу самых удачных. И это не то чтобы слабость гения; это знамение времени. Где-то глубоко в душе писателя дремлет и просыпается иррелигиозность, зреет страшное подозрение, что без религии *можно обойтись*, как суждено будет обходиться без очень многого в наступающем времени, и можно увидеть в этом романе не поле борьбы Бога с дьяволом (видоизменяя слова Мити), но поле отчаянной арьергардной войны с собственным безверием.

По поводу Ваших слов об отсутствии или, по крайней мере, зыбкости границ между художественной литературой, философией и религиозностью можно сказать вот что. Во-первых, я узнаю в них старинную традицию русской культуры, культуры синкретической, если угодно — традицию византийского средневековья. Эта традиция несла с собой нечто волшебное. Она изжила себя. Вы ссылаетесь на Достоевского и даже на всю русскую литературную классику. Но художественные провалы у Достоевского — как раз свидетельство того, что эта традиция рушится, осыпается. Все хорошо помнят, что литература в России была «всем», заменяла и философию, и публицистику. Тем не менее, историю русской литературы можно рассматривать как историю преодоления культурно-эстетического синкретизма.

Во-вторых – религия… Мне хотелось написать роман – я несколько раз приступал к нему, даже нагромоздил целый ворох бумаги – о человеке, который живёт вне системы ценностей. Это, как я полагаю, и есть истинный герой нашего времени. Не то чтобы он их отрицает, насмехается над ними, отказался от них; не то чтобы ценностей незыблемая ска́ла заколебалась. Время сомнений и святотатств, время бунта, время Ивана, и Смердякова, и Федьки Каторжного, который находит особую сладость в том, чтобы не просто украсть жемчуг, а украсть его у Богородицы, – миновало, давно миновало. Три войны, две мировых и Гражданская, крушение буржуазного мира в Европе, Сталин и Гитлер, цивилизация концлагерей, Освенцим, наконец, массовое общество, каким оно сформировалось в послевоенные десятилетия, в конечном счете, не могли пройти даром. Итогом оказывается появление массового человека, для которого общечеловеческие ценности – абстракция, а разговор о религии беспредметен, как если бы толковали ему о цивилизации шумеров. Вот поистине жуткое посрамление Паскаля и Достоевского. Повторяю, этот человек не атеист, не богоборец, не развращённый просвещением хулитель Бога. Невозможно быть врагом и хулителем того, что попросту отсутствует в сознании, невозможно дискутировать по вопросу, который – не вопрос.

Вот отчего, по-моему, так важно осознать и отстаивать независимость искусства, эмансипацию искусства, в нашем случае – достоинство повествовательной прозы (романа), которая не вторит потерявшей своё земное царство религии, но противостоит дегуманизированной идеологии. Однажды я написал статью о романе, она называлась «Апология нечитабельности» и была напечатана всё в том же «Октябре», там я старался внушить воображаемому читателю – и, конечно, себе самому, – что башня слоновой кости (автономия искусства) уже не то, чем она была или казалась прежде. Теперь это приют человечности, может быть, последний приют.

Дорогой Гриша, дорогая Зина. Я давно уже заметил, что когда, не дождавшись вестей от вас, я пишу вне очереди, то произношу как бы заклинание, – и вот, через каких-нибудь десять дней после моего последнего письма, пришла банде-

роль с «Записками Гадкого утёнка». Я только что вернулся из Альгоя, из этих красивейших мест, где встречаются четыре государства, включая две германские федеральные земли и миниатюрное Великое княжество Лихтенштейн, а завтра мы с Лорой отправляемся в Новый Свет, на этот раз ненадолго — на две недели.

Вести из России невесёлые, здесь они довольно подробно комментируются по вполне понятным причинам. Но отношение к тем, кто заслуживает самого жёсткого порицания, всё ещё остаётся корректным, отчасти из традиционной симпатии к этой непутёвой стране. Правда, ни для кого не тайна, что огромная денежная помощь мало кому помогла и почти полностью и бесследно исчезла, чтобы затем очутиться на личных счетах в каких-нибудь швейцарских банках.

Вы, вероятно, уже вернулись с дачи, хотя я точно не знаю, были ли вы в этом году, как всегда, в Отдыхе. Для меня лето прошло как-то незаметно, больше всего запомнилась несусветная жара.

Вчера до глубокой ночи я листал и читал (точнее, перечитывал) «Записки», которые, несомненно, останутся в числе самых примечательных — и замечательных — professions de foi русского интеллигента этого времени. Правда, кое-что, например, вступительную главу, я прочёл впервые. То, что она посвящена стилю — в литературном и в более широком смысле, — показалось мне очень важным и удачным. Некогда во времена, когда Вы публиковались здесь, я писал о Вашем стиле, превосходном по ясности и чистоте языка. Если верен афоризм Бюффона, что стиль — это человек, то не менее справедливо и обратное. Кое-что в книге знакомо мне по тогдашним временам: страницы о Виталии Рубине, например, или заключительная глава «Мышкинский счёт», которая была напечатана в книге, изданной Асей Куник.

Читая «Записки», мысленно слушая их, как произносимую Вами речь, я имел случай лишний раз убедиться, насколько она отличается от моей речи. Во многих отношениях эта книга кажется мне очень российской, характерной для того образа мыслей и набора духовных ориентиров, который был образом мыслей всего нашего поколения и от которого я так отдалился. Я не знаю, что было бы, если бы я оставался в России, — скорее всего я тоже ушёл бы куда-нибудь в сторону, — но для меня

ясно, во всяком случае, что если бы мне пришлось сейчас вести в Москве дискуссию на все эти темы — диссидентство, еврейство, литература, религия, etc., — я оказался бы в плачевной ситуации человека, с которым говорят как будто на том же самом русском языке и в то же время не на том. Только один пример: рассуждая о национализме, Солженицыне и т.д., вспоминая годы, когда ещё имело смысл вести полемику с ними, я не мог бы продолжать её теми же самыми словами и не мог бы не упомянуть Освенцим. Слово, отсутствующее в книге. По существу — понятие, отсутствующее и в сознании.

Из Вашего письма и посвящения (ещё раз спасибо за прекрасную книжку!) я понял, что Вы приняли мой проект написать роман о «человеке без ценностей» за желание написать о самом себе. Это недоразумение. Вы правы, говоря о том, что тема не блещет новизной; и, конечно, первое, что приходит в голову, это трилогия «разрушения ценностей» Германа Броха. Вообще это чуть ли не главная тема европейской литературы нашего века. Но у меня перед глазами стоит специфический российский опыт и российский человек. Вы пишете мне, что Вы не сомневаетесь в том, что я сумею написать о человеке, у которого нет ценностей, ибо это мой двойник; Вы спрашиваете, не страшно ли этому двойнику в бесценностной пустоте. Тот человек, о котором я собирался писать, никакого страха не испытывает, в этом вся суть; время страха, борьбы с самим собой, время сомнений и желания возвратить Творцу билет — для него далёкое прошлое, вот в чём трагедия. Но откуда Вы взяли, что я имел в виду себя? Когда с большим опозданием была опубликована исповедь Ставрогина, раздались голоса, что-де у самого автора на совести преступление, подобное тому, которое он приписал Ставрогину. Моя нелюбовь к сентиментальной риторике и религиозному кичу, мне кажется, не даёт ещё основания считать меня самого человеком без ценностных ориентиров. Она воспитана не только и не столько чтением, сколько опытом жизни; между прочим, и врачебным опытом. Ведь как-никак я бывший медик, через мои руки прошло великое множество больных, легион людей, искалеченных физически и духовно, жаждущих помощи. Думаете ли Вы, что врач, который старается честно выполнять свои обязанности, может быть нигилистом?

Насчёт «Записок Гадкого утёнка» Вы ошибаетесь: я не просто перелистал эту книгу, я читал её полночи всё с тем же интересом, и потом ещё несколько дней. Каждый хвалит в книжках то, что близко ему. Как я уже писал Вам, меня подкупает в этих мемуарах прекрасный стиль, сжатый и прозрачный язык, благородная интонация. Если же позволить себе критическое замечание, то я бы поставил автору в упрёк (хотя как посмотреть: может, это входило в задачу мемуариста и, значит, не заслуживает порицания) отсутствие или недостаточность дистанции: люди и атмосфера первых оппозиционных кружков, дух поздних 50-х и 60-х годов и далее встречи с диссидентами, полемика с националистами, с нашим пророком и пр. оцениваются почти в тех же выражениях, что и в тогдашние, теперь уже столь далёкие времена.

Спасибо Вам за сочувственный отзыв о «Далёком зрелище лесов»; то, что Вы пишете (литература — цель самой себе, и даже не литература, а самый процесс писания), — истинная правда. Очевидно, для Вас это признак, чтобы не сказать улика, того, что Вы называете «постмодернизмом», то есть литературного нигилизма. Но я не знаю, существовал ли когда-нибудь писатель, кроме уж самых ангажированных, для которого писание не было бы в той или иной мере самоцелью, что, правда, отнюдь не исключает других намерений, целей или задач. Дело такое, что его не сведёшь к единому знаменателю; и что, в конце концов, получится, никто из нас не знает. И всё же искусство немыслимо без зацикливания на самом себе, без этого сознания самодостаточности, без какой-то бесцельной спонтанности, и это вовсе не исключительный признак нашего гиблого времени. Спросили бы Вы у Гогена или Матисса, для чего они пишут свои картины. Кроме, само собой, того, чтобы продавать их. Traum der Sommernacht, phantastisch, zwecklos ist mein Lied, ja zwecklos, wie das Leben, wie die Liebe. Я эти строчки Гейне (из фрагментов к «Атта Троллю») помню с юности. Художественная литература не может существовать без элемента игры, литература — это и есть игра в некотором высоком смысле. И, может быть, эту игровую природу сочинительства имел в виду Толстой, когда говорил о себе (цитирую, как Вы, на память), что ему странно, что неглупый старик в 70 лет всё ещё балуется таким несерьёзным делом, как писание романов.

Обыкновенно, когда я берусь за какую-нибудь более или менее продолжительную вещь, я хоть и не знаю, что там получится, не имею никакого плана, но, по крайней мере, представляю себе приблизительно, чем всё это должно кончиться. В этот раз, то есть когда я начал сочинять то, что потом получило название «Далёкого зрелища», у меня перед глазами маячило только одно: некто приезжает в заброшенную деревню, чтобы как-то разобраться в своей жизни. Но потом стали появляться персонажи, я решил, что читатель как-нибудь смирится с сосуществованием людей из разных времён, как я с этим постепенно смирился, не давая себе труда объяснить, как же это возможно (сон? галлюцинация? игра воображения? Все объяснения казались мне неубедительными и ненужными), — и постепенно почувствовал, что игра увлекает меня самого. Впрочем, prenez garde! Когда лично знаком с автором, начинаешь невольно переоценивать автобиографический элемент в его сочинениях, находить его там, где он, этот элемент, может, и не ночевал.

Из России приходят удручающие известия, и коль рушатся цитадели коммерции, то я уж не знаю, какая судьба ожидает такое хилое предприятие, как литература. Чего доброго, в один прекрасный или ужасный день (а может, он уже настал?) накроются все немногочисленные журналы и все сколько-нибудь приличные издательства, которых можно пересчитать по пальцам. Вот и конец нашим возвышенным дискуссиям. Как будто голос свыше объявит: «Братцы, — поиграли и будя».

Дорогие Гриша и Зина, от Вас очень давно нет писем. Сам я писал Вам последний раз почти два месяца тому назад, потом снова был болен. Между тем Новый год (с которым я Вас сердечно поздравляю) уже на носу, завтра второй Адвент. У нас всё засыпано снегом, за окном воет метель. К Рождеству, вероятно, всё это растает. Наш внук в Чикаго разменял третий год жизни, сами мы потихоньку приближаемся к пределу; что ещё нового? За минувшее лето и осень я сочинил несколько сочинений, несколько статей или этюдов, несколько рассказов или коротких повестей — то, что называется long short story. Сейчас занимаюсь тем, что переписываю одно такое произведение, с глупым намерением напечатать его, но то, что доносится

из России, удручает больше обычного. Правда, литературные журналы уцелели — Бог знает, надолго ли. Но общие известия ужасны. Некий генерал произносит в Думе кровожадную антиеврейскую речь — и никто или почти никто не возражает; большинство, напротив, потирает руки. Какие-то нацистские радиостанции. Решение снова водрузить на пустующую тумбу Железного Феликса. Международный валютный фонд отказывает России в финансовой помощи, наконец-то догадавшись, что все деньги проваливаются, как в трубу, чтобы некоторое время спустя осесть на счетах подставных лиц за границей. Отказ в помощи означает, что невозможно будет платить проценты по долгам, и петля затягивается дальше. Месяцы проходят, но беспомощное и, по-видимому, проданное на корню правительство не в состоянии ничего предпринять. Целые области промышленности находятся в руках жуликов, города контролируются бандитами. Какого же чёрта мы пишем трактаты и философствуем; кому нужна литература? Последний раз, когда я был в Москве, это было уже более полугода назад, мне как-то особенно бросилась в глаза вульгаризация общества. Хамский базарный тон газет, базарные голоса телевизионных дикторов, всеобщая дикость на улицах, хулиганское движение, поломанный, покореженный язык писателей и публицистов, похожий на поломанный вид деревень и городов. Вызвано ли это поспешной коммерциализацией всего, что можно продавать и что готово себя продать, коммерциализацией, сразу принявшей самые примитивные формы? Или тем, что страну покинуло значительное количество культурных людей, а оставшиеся мало-помалу люмпенизировались? Тем, что у власти и на командных постах повсюду находится чернь, а власть в России, как известно, всегда задаёт тон, диктует свои вкусы?

Вы возвращаетесь к вопросу о ценностях, о которых я, помнится, упомянул в связи с проектом написать роман о человеке без ценностей: я встречал таких людей в России в огромном множестве; впрочем, крушение ценностей — одна из центральных тем европейской литературы этого века. Из Вашей теории ценностей (если я правильно её понимаю) следует, что Западная Европа живёт скорее реликтами распадающейся аксиологической системы прошлого, нежели ценностями или

святынями в собственном смысле. Это и так, и не так. Здесь не принято разглагольствовать о святынях, и людей, которые приезжают из России, дабы читать морально-религиозные проповеди, выслушивают скорее с вежливой скукой, потому что хотят знать: а что же вы *реально* предпринимаете, чтобы защитить униженных и оскорблённых? и чем мы, европейцы, могли бы вам помочь? Я думаю, что Ваша уверенность в том, что западные люди всего лишь следуют ценностным привычкам, как Вы их называете, основана на поверхностном и мимолётном знакомстве с жизнью на Западе и, конечно, в большой мере, сознаёте Вы это или нет, основана на шаблонном представлении об этой жизни, столь распространённом в России. Когда тысячи и десятки, если не сотни тысяч людей выходят на улицы городов со свечами, чтобы протестовать против ксенофобии, когда ежегодно собираются огромные пожертвования для помощи голодающим странам, когда вся Бельгия потрясена известием о том, что какой-то сексуальный маньяк надругался над двумя девчушками и убил их, когда гигантская демонстрация во главе с премьер-министром движется по Елисейским полям в знак протеста и гнева от того, что осквернены еврейские камни на могилах, — это что, только привычки? Когда дискуссия о преступлениях вермахта, совершённых более полувека тому назад, волнует буквально всех, когда споры идут на улицах, когда невозможно пробиться в переполненный зал, — я сам слушал одну из таких дискуссий по радио в холле Гастайга, вместе со многими другими, не сумевшими попасть в зал, — когда люди тесно сидят на лестнице театра, в котором две недели подряд происходит чтение дневников Виктора Клемперера, того самого, кто был автором книги «Lingua Tertii imperii (Язык Третьей империи)», возможно, известной Вам, и слушают трансляцию из зала, — это всего лишь ценностная привычка вместо сознания?.. Нет, Гриша, всё это не так просто, как Вам показалось.

Дорогой Гриша! Я получил от Вас прекрасное, бодрое письмо, из которого видно, что Вы по-прежнему активны, много работаете и, что ещё важней, сознаёте необходимость своей работы. Получил с некоторым опозданием, так как три недели находился в санатории в небольшом курортном городке в Нижней Баварии. Нижняя, как Вы, может быть, знаете, на

карте находится наверху, это северо-запад нашего королевства, а Верхняя (приальпийская и альпийская) — внизу.

Мне было бы очень интересно послушать хотя бы одну из Ваших радиопередач, нет ли у Вас кассеты или печатного текста? Я, конечно, не «обличал» Вас за незнание Запада, это неподходящее слово. Просто всё дело в том, что ревнителям русской самобытности нечего беспокоиться: разница между Россией и европейским Западом, пропасть, разделяющая два мира, настолько велика, что нет оснований предполагать, что она исчезнет на нашем с Вами веку. Человеку, случайно и на короткое время приехавшему в Европу, может показаться, что он достаточно знаком с этим миром, но это заблуждение, о чём я могу судить и по собственному опыту. Я живу здесь вот уже семнадцатый год, больше общаюсь с немцами, чем с россиянами, чувствую себя дома в Германии (а в Москве, напротив, — гостем). И всё же я не решился бы утверждать, что «знаю» по-настоящему эту страну.

В Вашем письме выражена надежда прожить оставшиеся годы, «прислушиваясь к языку, на котором думаю, не отрываясь от своих читателей и слушателей…» Я же, напротив, всегда был уверен, что нигде, может быть, не был в такой мере оторван от своих воображаемых читателей, как в России. Я думал так даже ещё задолго до того, как стал регулярно заниматься литературой, во времена, когда созерцал, по тогдашнему речению, «шаланды, полные баланды». Но вопрос о языке, то есть о том, чтобы иметь возможность прислушиваться к живому языку или навсегда лишиться этого счастья, не так прост, как бы мы здесь ни хорохорились. Один мой близкий товарищ когда-то даже просил оставшегося в Москве приятеля брать с собой при посещении пивных портативный магнитофон — записывать для него живую речь забулдыг, дабы, сидя в эмиграции, не отстать от жизни. В Москве я слышал или даже обонял — или слышу от приезжающих писателей и т.п., или вижу в московских литературных журналах — язык, на котором уже не говорю. Сумел бы я воспользоваться художественными преимуществами языка люмпенизированного общества, останься я там? Вопрос. Я понимаю, что я представитель культуры, которая стремительно умирает в России. На смену ей идёт другая культура. Но ей потребуется много лет, чтобы созреть. Обнимаю Вас и Зину.

Дорогой Гриша, дорогая Зина, как видите, я пользуюсь временным отсутствием внуков и пишу вам через неделю после предыдущего письма. Конечно, я не спорю с Вашей концепцией, пороки цивилизации, и особенно в том виде, какой она приняла буквально на наших глазах, очевидны.

Однажды, это было уже давно, я имел в одном доме удовольствие провести вечер с Карлом Фридрихом Вейцзеккером, знаменитым физиком-атомщиком и философом, старшим братом тогдашнего федерального президента Рихарда фон Вейцзеккера. Вероятно, Вы знаете, что ему принадлежит множество работ на тему, которой Вы занимаетесь. Разговор шёл о разных предметах, и, между прочим, В. процитировал фразу своего сына, кажется, биолога: этот век (т.е. XX) был веком политики, следующий будет веком экономики.

Я вспомнил это, прочитав Ваше напоминание о том, что Вы в статье и докладе говорите «не о частных проблемах экономики…, а о глобальной невозможности бесконечного роста технического мира по прямой». Эта фраза показалась мне симптоматичной. Её мог написать человек, взирающий на западную цивилизацию из прекрасного далёка. О недопустимости, невозможности безудержного роста говорилось тысячу раз. Выяснилось также, что это – рост отнюдь не только «по прямой». Но для того, чтобы от слов перейти к делам, нужны не только увещевания, не только то, что Вы называете паузой созерцания. Вы не можете заставить государственных лидеров, руководителей международных концернов и крупных банков на минуту остановиться, прекратить свою деятельность, отодвинуть в сторону бумаги и выключить компьютеры, чтобы предаться созерцанию или просто подумать – куда мы несёмся? Совершенно так же, как нельзя заставить машиниста на минуту сложить руки, закрыть глаза и подумать, куда летит локомотив. Но для того, чтобы что-то сделать, нужны реальные соглашения, нужны конкретные экономические меры, увы – именно экономические.

Приходится то и дело вспоминать о том, что мы живём в мире, где небольшая группа вырвавшихся вперёд (так что их уже никогда не догонишь) государств во главе с Америкой диктует свою волю остальному миру – отсталым, бедным, а часто и попросту нищим, ужасающе нищим странам, и что этот диктат одновременно означает экономическую опеку. Целые регионы

мира оказываются попросту на иждивении богатых держав и международных организаций. Попробуйте-ка обратиться к населению этих нищих, донельзя загаженных и перенаселённых стран — с проповедью умеренности и созерцательности. Обездоленные народы ненавидят Америку и в то же время грезят о благах американской цивилизации, о богатстве и лёгкой жизни, о том, чтобы «покупать и выбрасывать».

Вас восхищает Тибет как пример гармонического общества. Мы мало что знаем об этой редко населённой стране с достаточно суровым климатом. Тем не менее известно, что это край, где распространены болезни, преодолённые в других районах мира, страна с очень высокой детской смертностью. Страна с теократическим режимом, который в свою очередь подпал под иго китайского тоталитарного коммунистического режима, — согласитесь, что это ужасная комбинация. Можно было бы найти пример получше, например, Исландию. Ясно одно: гармоническое общество, если и возможно в наше время, то лишь как этногеографический анклав, с маленьким населением, где-нибудь на обочине мира.

Дорогие Гриша и Зина! Последнее, что я получил от вас, была статья «Государственная тайна пенсионерки» (или «Пленница истории»), которую я читал в Штраусберге под Берлином, где происходила конференция ПЕН. Статья мне очень понравилась, вызвала разные мысли, я хотел специально ответить на неё. На другой день по возвращении мне сделали глазную операцию по поводу глаукомы и катаракты, через месяц, то есть две недели назад, — вторую, менее удачную. Письмо пришлось отложить. Вообще же мне нечего было терять, ещё два-три месяца, и я стал бы слепцом. Время от времени пытался всё же что-то делать, пытаюсь и теперь, но зрение всё же в достаточной степени не восстановилось. Надеюсь справиться с этим делом в ближайшие недели или месяцы. Изредка получаю о вас известия от Блюменкранцев.

Так что особых новостей по части литературы и «мысли» сообщить Вам не могу. «Октябрь» тиснул повесть под названием «Возвращение», чуть ли не первое моё сочинение (беллетристическое) на эмигрантские темы. Кроме того, они известили меня о том, что в пятом номере будет напечатан этюд

о докторе Геббельсе, – когда-то я посылал Вам этот текст. Что ещё? «Знамя» поместило рецензию на биографии Бенна и Юнгера, собирается тиснуть другую рецензию – на книги и фильм о Кристиане Вульпиус, подруге Гёте. Собственно, то, что я для них пишу, – не рецензии, а нечто по поводу. Антология под названием «Абсолютное стихотворение» завязла, как и некоторые другие книжные проекты. Я начал было заниматься одной работой, – повесть не повесть, роман не роман, – к которой имеет некоторое отношение история гибели пассажирского парохода «Вильгельм Густлофф» с беженцами из Восточной Пруссии, в конце января 1945 года; не знаю, известен ли Вам этот эпизод. В связи с этим мне пришлось знакомиться с устройством и действиями подводных лодок Второй мировой войны. Сочинение – отчасти об этой войне, как ни смехотворна затея писать о войне, не быв на фронте; но о военных действиях там говорится лишь мельком.

В наших краях дожди, каких ещё не видывали: наводнение во многих местах и даже в разных странах Европы. В России, на черноморском побережье, тоже беда. Ничего не знаю о Вас, здоровы ли Вы, что пишете, появилось ли где-нибудь что-нибудь.

Свой роман – если это роман – я закончил, хотел бы в Париже ещё раз основательно пройтись по нему. Вещь эта с точки зрения поэтики вполне традиционная, а назвать её можно было бы так: «Победителей не судят». Подразумевается, что победители сами себя судят. Хотя собственно о войне в этой книжке говорится не так уж много, и главное место в ней занимают «чувства», весьма заурядная любовная история, один из её важных подспудных мотивов – последствия войны или, лучше сказать, длящийся разгром, ибо разгромлены были обе стороны. Парадокс недавней истории, – сколько их, этих парадоксов, и какое массивное присутствие абсурда, – парадокс в том, что страна, достигшая небывалой мощи, сумевшая в результате победоносной войны распространить своё влияние на страны и территории, завладеть которыми прежде и не мечтали, ставшая второй великой державой, – в действительности, как мы теперь видим, понесла самое тяжёлое поражение, может быть, за тысячу лет своего существования. Но проиграть войну

было бы ещё ужасней. Итак, говорится о молодёжи, о будущем, наступившем после войны и которое теперь уже — прошлое. Поэтому сочинение называется несколько кудряво: «К северу от будущего». Но это не моё изобретение, а цитата из Целана, есть такое стихотворение: In den Flüssen nördlich der Zukunft…

Я как-то всё время возвращаюсь к тем временам, к войне, на которой не был, но которую очень хорошо помню. Теперь я научился смотреть на неё, так сказать, сразу с обеих сторон, и всякий раз, когда я читаю о войне что-нибудь появившееся в России, мне этой второй стороны, этой стереоскопии, не хватает. Между делом я написал рецензию на только что вышедшую книжку графа Krockow о Клаусе Штауфенберге, совершившем взрыв в «Волчьей норе». Эти рецензии, которые я сочиняю для «Знамени», собственно, не рецензии, а скорее полурассказ, полуразговор по поводу; единственный род прозы, который мне разрешается публиковать в этом журнале.

Вышла недавно и биография Лени Рифеншталь — Вы эту даму знаете, ей как раз исполняется в этом месяце сто лет. Можно было бы написать и об этой книжке, тем более что, как я слышу, в России возникло что-то наподобие культа Рифеншталь.

Дорогие Зина и Гриша, я прожил три недели в маленькой гостинице на Монмартре, до обеда занимался своим романом, остальное время шатался по городу, ездил, бродил, сидел в парках, в кафе, снова бродил. Заглядывал, само собой, и в «вертепы чудные музеев», слушал очень красивое пение в Notre-Dame, и так далее; но это не главное. Хоть я и не первый раз в Париже, но только сейчас начинаю как-то разбираться, впрочем, что значит разбираться? В Париже нужно провести юность, нужно сделать его органом своей души, а не только частью более или менее усвоенной культуры; в этом смысле он «всегда с тобой», как никакой другой город в мире. Нужно сделать так, чтобы всегда, как память о собственной жизни, стояли перед глазами эти мосты над рекой в солнечном тумане, эти улицы и ансамбли, — Париж — город архитектурных ансамблей, куда ни повернешь, всюду эти изумительно продуманные, стройные, разумные и прихотливые свидетельства градостроительного гения, которые примиряют тебя с исто-

рией, заставляют верить, что труд поколений не пропадает даром; Париж не зря был назван столицей девятнадцатого века, он поразительным образом не меняется, а вместе с тем, глядя на эти толпы, где каждый третий — выходец из стран распавшегося Французского Союза или, по крайней мере, сын выходцев, другими словами, потомок и представитель человечества, для которого веков европейской цивилизации вовсе не существовало, как не существовало Греции, Рима, Средневековья, Нового времени, Революции, глядя на них, понимаешь, что здесь происходит рождение какой-то новой и, может быть, чудовищной цивилизации, и городу предстоит разродиться ею и выдержать ее натиск. В общем, как видите, тут не мудрено зарапортоваться.

Я закончил свой роман, о котором, если не ошибаюсь, Вам уже писал, хотя, возможно, придется сделать небольшие добавления; никаких новых для себя тем я не ввожу, это все то же, говоря обобщенно, сведение счетов с прошлым. Конечно, это — прошлое, видимое отсюда, инфицированное западным взглядом, и всё-таки прошлое, от которого никуда не денешься, как от собственной тени. Я все время вспоминаю эту фразу Армана Лану: «Литература — сведение счетов». Спору нет, маниакальное возвращение к прошлому есть несомненный и удручающий симптом старости. Чтобы оправдаться, я, как Вы знаете, придумал специальную теорию, согласно которой единственным питательным источником литературы является память. Как бы то ни было, я не мог бы, даже если бы остался в России, писать о том, что вижу перед собой. Для этого существует публицистика, для этого, в крайнем случае, существует эссеистика, слово, которое в России на наших глазах подверглось инфляции, но Вам-то не нужно объяснять, что оно означает. Размер упомянутого сочинения невелик, каких-нибудь 120–125 компьютерных страниц, все же я думаю, что его можно назвать романом.

Книжка порождена, как мне кажется, особым чувством, которое Вам, Гриша, по-видимому, чуждо: и в «Гадком утенке», и в «Снах земли», и в других вещах Вы не раз даете понять, а то и прямо говорите, что Ваше чувство истории — это чувство современника и соучастника. Прекрасно понимая, что́ за время Вам выпало на долю пережить, Вы вместе с тем не чувствуете себя иностранцем в этом времени, не ощущаете — так мне

кажется — того, что герой Джойса называет «кошмаром истории». Речь идет даже не о том, что мы были свидетелями, а отчасти и жертвами, кошмарной истории только что околевшего века, речь идет о переживании «исторического процесса» как кошмарного сна, с какой-то абсурдной логикой, с ощущением полнейшей нелепости и в то же время предзаданности происходящего, как бывает во сне. Но выпрыгнуть из этого абсурда невозможно, как невозможно выпрыгнуть из пространства сна, — разве только проснуться… но этот сон есть реальность.

Дорогие Гриша и Зина! Я получил ваше письмо почти сразу после возвращения из Парижа, но не мог вам ответить из-за поломки печатающего устройства. Писать же от руки как-то разучился. Вы упоминаете, Гриша, о В. Муравьёве, который почитал одновременно Анну Ахматову и Венечку Ерофеева, как бы кланялся в обе стороны Аллаху и Шайтану; как это можно совместить? Я думаю, можно. Венечка был люмпен-интеллигентом. Ахматова — нищим аристократом. Ваш пасынок, видимо, не был ни тем, ни другим, но тяготение к царственному слову, сдобренному матом, настроение, отвечающее комплексу босяк — представитель духовной элиты, и сейчас не редкость; блестящим выразителем его был Бродский. Тут вообще есть любопытные вещи, культ автора «Петушков» можно рассматривать и как некое продолжение традиционного народопочитания (Венечка-богоносец), и как новую разновидность эстетизма, вернее, эстетства. Я когда-то читал его поэму в прозе с большим удовольствием, другие его вещи менее интересны. О Венечке мне рассказывала хорошо знавшая его Ольга Седакова; был австрийский документальный фильм.

Другая тема: «квартирные склоки» и духовная жизнь. Первое — это, очевидно, Юрий Трифонов, так следует из Вашего письма; в более широком смысле — бытописательская беллетристика. А вот мемуары… Я тоже, как и Вы, всё меньше читаю беллетристику, особенно современную, — симптом старости, — но в мемуарной литературе, мне кажется, накоплено мусора ничуть не меньше, чем в художественной. Однако поздние повести и романы Трифонова, которого я высоко ценю, — отнюдь не квартирная сага, о нет. Может быть, это вообще лучшее, что было написано в прозе в последние десятилетия

советской власти. А вот что касается размышлений о *стиле*, тут я вполне на Вашей стороне, но в появление отечественного Вэнь-вана не верю.

Как я рад, дорогие Гриша и Зина, что пришло, наконец, от вас письмецо. Оно добиралось до нас больше месяца. Я узнал от Блюменкранцев, что у Вас, Гриша, была травма. Вывих в плечевом суставе, это я помню ещё со времён моей деревенской практики, вправляется с трудом из-за судорожного сокращения мощной дельтовидной мышцы, той, которая поднимает руку. Но всё это, слава Богу, у Вас позади.

Любопытно, как совпадают или скрещиваются наши мысли, несмотря на то, что мы живём на разных планетах. Последнее время, в связи с моей работой, я тоже вспоминал (и писал) о нашем давным-давно усопшем вожде. Правда, я не стал бы называть его параноиком. Этот медицинский термин (параноидная форма шизофрении) к нему не применим. Сталин не был психическим больным. Можно говорить лишь о том, что принято называть патологическим развитием личности; неограниченная власть, всенародное ползанье на брюхе и безнаказанность развили в нём до неслыханных масштабов эти черты. Но психическое заболевание, например, паранойя, или параноидная шизофрения, – совсем другое дело. (Как и безумие, конечно, не разновидность гения). Болезнь могла бы служить для него извинением. Болезнь освобождала бы его в той или иной мере от ответственности за содеянное. В том-то и дело, что он не был больным, как не были клиническими больными истерик Адольф, кровавый старик Хомейни, палач Пол Пот, карикатурный кондукатор Чаушеску, корейский чучхэ, какой-нибудь гаитянский мини-диктатор Дювалье и tutti quanti.

«Религиозная музыкальность» (и, наоборот, амусия) – очень удачное определение; очевидно, можно говорить о религиозности как о настрое, о религиозном слухе или отсутствии оного, наподобие отсутствующего музыкального слуха.

В Ваших рассуждениях поставлен политический акцент: Вы пишете о том, что антитеррористические акции приводят лишь к пополнению кадров террористов. Следовательно, не нужны и даже вредны? Так кажется многим. Ох, не знаю.

Америка не предпринимала антитеррористических действий в сколько-нибудь широком масштабе и, однако, сделалась неожиданно жертвой террористической атаки, превзошедшей всё известное доселе; может быть, поэтому и сделалась. С другой стороны, все группы, организации и «армии» террористов, исламских и неисламских, до сих пор рано или поздно удавалось разгромить. Если они сами не разваливались.

Вернувшись осенью из Парижа, я думал, что закончил роман. Как я уже (кажется) Вам писал, он начинается с военной сцены. Речь идёт о победе, обернувшейся поражением. Но потом я всё же стал сызнова править, переписывать, не знаю — улучшать ли. И только сегодня поставил точку.

Дорогой Гриша, девушка-почтальон принесла пакет от Вас: статью о нашем пророке, интервью в газете «Культура» и письмо. Получили ли Вы моё письмо от 28 янв.? Прекрасно, что Вы снова в рабочей форме, пишете, выступаете и, last but not least, находите сочувственный и заинтересованный отклик. Беседа с Нуйкиным напомнила о наших старых временах… В сущности, это целая статья и, конечно, статья полемическая. Можно предположить, что для автора всё ещё остаётся более или менее актуальным вопрос (обращённый не только к самому себе), стоит ли жить в России, не лучше ли отряхнуть от стоп пыль отечества. Теперь этот вопрос даже принял новую форму — теперь, когда можно в любое время уехать, никого не спросясь. (Лишь бы приняли в стране, куда уезжаешь).

Для меня этот вопрос — стоит ли, не стоит, ради чего и пр., — конечно же, давно неактуален. Впрочем, мы с Дж. Глэдом довольно обстоятельно мусолили его в нашей книжке «Допрос с пристрастием». О том, что эмиграция — и тем более вынужденная, почти принудительная, когда на сборы даётся несколько дней, а клочок бумаги, именуемый выездной визой, выглядит как приказ покинуть страну, когда государство и не отличимое он него жульё грабит уезжающих дочиста, отнимает у них всё их прошлое, вообще делает всё возможное для того, чтобы отбить у них последние сожаления об отъезде, — о том, что эмиграция, любая эмиграция, означает колоссальные потери, нечего и говорить. Вашему собеседнику, вероятно, было приятно ещё раз это услышать. Но жизнь за границей

и обогащает необычайно. Я говорю именно о жизни, а не о туристических поездках. О себе лично я могу сказать, что, хотя у меня было важное преимущество перед другими – я знал язык, был не чужд немецкой культуре, – тем не менее, сравнивая эти двадцать лет в Германии с прежней жизнью, я не могу отделаться от впечатления, что прежде я смотрел на мир одним глазом, а теперь – двумя.

«Русская литература, русский язык органически связаны с Россией». Разумеется, – и, однако, не совсем. Литература в России – это ведь не вся русская литература, а только её часть. Да и в лучшие времена, в те ушедшие времена, когда литература русского языка была литературой мирового значения, – смотрите-ка: Гоголь в Риме, Тургенев в Париже, Тютчев в Мюнхене, Герцен в Лондоне, Достоевский в Дрездене. Вы скажете, что тогда можно было по своему желанию уехать, по своему желанию вернуться. Вот тут-то мы и упираемся в самое, может быть, главное и болезненное. Одним из условий расцвета литературы и мысли – и это в равной мере относится и к западникам, и к славянофилам – был постоянно обновляемый, живой, человеческий контакт с миром, с Западной Европой. Советский режим на три четверти века пресёк этот контакт. Последствия отнюдь не преодолены, разрыв, ров всё так же глубок.

Я с большим интересом прочёл «Догматы полемики». Стиль и приёмы полемических выступлений Солженицына хорошо известны с давнишних пор. Теперь он превзошёл самого себя. Когда вышел в свет второй том сочинения о евреях, мне звонили и спрашивали, собираюсь ли я (так как в числе прочих имён там упоминается и моё имя) возразить автору. Я был вынужден ответить отказом. Если прежние книги ещё могли вызвать желание откликаться, то *эта* книга не заслуживает обсуждения. Это книга гнусная, иначе не скажешь.

Дорогой Гриша. Блюменкранцы привезли письмо от Вас. Я обратил внимание на Ваши слова о том, что западники – и демократы, и либералы – писали хуже славянофилов или, как Тургенев, «не лучше Флобера» (что в Ваших устах, очевидно, не служит большой похвалой). Это наблюдение, по-видимому, делалось не раз, но его можно принимать лишь с большими

ограничениями. Я не стану с ним спорить, замечу только, что, когда речь идёт о русской литературе, этот подход кажется мне плохо работающим. После всего, что пережито, знаменитый русский спор XIX века, спор западничества со славянофильством, кажется архаичным. Он в большой мере принадлежит прошлому — обществу, от которого ничего не осталось. К тому же, как мы сейчас видим, его роль в русской культуре и особенно в литературе была преувеличена. Достоевский, может быть, самый яркий пример. Для Вас он служит примером великого писателя — убеждённого противника либерализма и западничества. Высмеял Кармазинова и т.д. Но Вы лучше меня знаете, что агрессивно-православное славянофильство Достоевского (называемое обычно поздним почвенничеством) со временем перекочевало, если можно так выразиться, в литературоведческий комментарий; осталось нечто грандиозное, неумирающее, действительно важное, остался, проще говоря, великий художник. Говорить о таком писателе: православный христианин, почвенник, патриот, шовинист? Да, это так. Но это почти то же, что сказать о Пушкине — очень талантливый поэт. Споры о судьбах России, предназначении русского народа, зацикленность на этих спорах — всё это перестало волновать. Осталась великая литература, откровение о человеке. Это и есть главное. Между прочим, сегодня годовщина смерти моей матери, она умерла, когда мне было шесть лет. Я больше чем вдвое старше её.

С сочинением Солженицына мы тут, конечно, знакомы, книга скучная, неталантливая, добросовестно-недобросовестная, и непонятно, зачем он взялся за эту тему, — разве что из потребности отвести душу, поставить, наконец, точки над i. Что касается специально второго тома, то о нём, к сожалению, можно сказать только одно: гнусная книга. У меня не было ни малейшего желания обсуждать её. Старик скверно заканчивает свой славный путь.

Вы возвращаетесь к теме, которую мы не раз обсуждали. Вы правы, говоря, что «мифология почвенничества плодотворна в искусстве», надо только оговориться: *была* плодотворной. Причём это касается далеко не всех русских классиков, не исключая фигур первого ряда, таких, например, как Чехов;

пожалуй, и Толстой. Далее Вы возвращаетесь к любимой Вами бинарной оппозиции: славянофильство – рационализм. Это противоставление, некогда очень важное, кажется мне устаревшим. Ведь рационализм следующего, двадцатого столетия – совсем не то, что классический рационализм XVII и XVIII веков, и не то, что позитивизм XIX в. Вполне обветшала и мифология почвенничества, кстати, представленная – Вы это знаете не хуже меня – и в Германии, и во Франции, и в Испании («кихотизм» Мигеля де Унамуно), и в Польше, и где там ещё. Сегодня она может быть только пародирована (в манновском смысле слова). Если же отнестись к ней всерьёз, если бы всё дело было в этой мифологии, – Достоевский с его «Зимними заметками…» и т.п. давно стал бы нечитаемым писателем. И с «логикой» дело обстоит не так просто в искусстве. Заметьте, кстати, какой продуманной, последовательной, внутренне аргументированной, *логичной* выглядит композиция романов Достоевского.

Вы пишете о глобализации, которую увязываете с излюбленной Вами антиномией рационального и интуитивного, абстрактного и чувственного. Вообще-то говоря, это две стороны любой, в том числе и вполне изолированной культуры. Сравнение с полушариями мозга в разговоре о глобализации, на мой взгляд, малопродуктивно.

Меня, по правде сказать, страсти вокруг глобализации мало занимают. Но всё же: посмотрите, что происходит в действительности. Если под глобализацией подразумевать (считать различными аспектами глобализации) мировой рынок, господство ведущих банков и давно уже выломившихся из национальных границ промышленных концернов, унификацию индустрии развлечений и массовой культуры – глобализацию пошлости, унификацию мод, массовый туризм, международные авиалинии, всемирную карманно-телефонную связь и электронную почту – и так далее, и так далее, – то она, эта глобализация, уже состоялась. И будет прогрессировать, и никакие демонстрации, никакие предупреждения консервативно мыслящих интеллигентов, никакие заклинания национальных идеологов не смогут её остановить. Нужно ли этому радоваться? Не знаю. История всё больше становится врагом человека.

Дорогие Гриша и Зина,
я посылаю вам это письмо заблаговременно, не рассчитывая на оперативность почты, и надеюсь, что оно придёт вовремя, ко дню Вашего рождения, Гриша.

Наша переписка заглохла, но я по-прежнему слежу за Вашей работой, читаю и обсуждаю с друзьями все Ваши публикации. Ваше духовное присутствие сопровождало меня многие годы, да какое там годы, — десятилетия. Вы всегда были для меня недосягаемым образцом стойкости, интеллектуального бесстрашия, моральной чистоты. И Вы знаете, как высоко я ценил и ценю Ваше слово.

Я не одинок в моём преклонении перед Вами, Гриша. Повсюду у Вас множество благодарных слушателей, читателей, воспитанников, учеников.

Будьте здоровы, дорогой, старый друг, собеседник и наставник, на радость и утешение всем нам. Сердечно поздравляю Вас и Зину с Вашим 90-летием.

Всегда Ваш

Марк Харитонов

Стенография начала века

Без малого полвека назад, делая повседневные записи на самые разные темы, я стал пользоваться стенографией, несколько отличной от общепринятой. Помимо основного преимущества, скорописи, такой способ в советское время обеспечивал и необходимую безопасность. Там были заметки о злободневных событиях, литературные и прочие размышления, впечатления о встречах, о разговорах с людьми. Перечитывать их годы спустя оказалось сверх ожиданий интересно. Часть этих записей за 1975-1999 годы я решил расшифровать. Так возникла книга «Стенография конца века», которую выпустило в 2002 году московское издательство «НЛО».

Стоит ли говорить, что я продолжаю свою стенографию и в новом тысячелетии? Некоторые записи последних лет показалось небезынтересно расшифровать, сгруппировав их вокруг заголовков и убрав даты. Так стала складываться новая книга «Стенография начала века», фрагменты которой предлагаю читателям.

Деструктивное мышление

Л. Рубинштейн в очередном эссе иронизирует по поводу таких понятий, как «духовность», «сакральность» и т.п., противопоставляя им «деструктивное» мышление. Общие места постмодернистской тусовки. Понятие «мать-родина» Рубинштейн называет «одним из самых устойчивых рудиментов архаического, племенного сознания». Родина, пишет он, никакая не мать, а всего лишь место, где я родился и где я живу, … место с домами, людьми, флорой и фауной».

Я как раз недавно обсуждал введенное этологом К. Лоренцем понятие «импринтинг» – запечатление. Первый движущийся предмет, который утенок увидит, вылупившись из яйца, воспринимается им, как мать. Первые впечатления, слова языка, колыбельная песня, сказка, растения, животные воспринимаются и запечатлеваются не просто рационально, как все позднейшие – они остаются особыми, несравненными. Элементы архаического, племенного сознания живут в нас неосо-

знанно, можно и не называть это юнговскими «архетипами». Игнорировать бессознательную, инстинктивную составляющую нашего мироощущения — значит, чего-то не понимать, не ощущать в жизни, обеднять ее.

«О матери вы не говорите таких вещей, как о родине», — цитирует упрек Рубинштейн и отвечает: естественно, мать для меня совсем другое. Тоже не так просто. У Гали в летнем лагере была девочка, которую родители назвали Россия, Рося, она славилась тем, что любила снять трусики перед мальчиками. Я дал это имя матери главного героя в «Стороже»: пьянчуга, доносчица, герой ее стыдится, но не может не любить. А в сегодняшнем «Еврейском слове» прочел слова знаменитого американско-еврейского психолога Маслоу: «Вся моя жизненная философия и мои исследования имеют один общий исток — они питаются ненавистью и отвращением к тому, что воплощала собой моя мать». С этим можно сопоставить наделавшие шуму слова Синявского: «Россия-сука, ты мне за это ответишь». О месте, в котором просто живешь, так не говорят. Из места в место, из страны в страну можно переезжать, сейчас это образ жизни, можно потерять родину, как теряют мать, можно отказаться от них. Но это не умственное отношение. Деструкция — такое же упрощение, как национально-государственный пафос, толки о традиционных ценностях.

А нация — рудимент архаическо-племенного сознания? А могилы родителей, предков, погребальные пещеры еврейских патриархов, делающие небезразличной для живущих землю, в которой они лежат? А Стена плача? Для Рубинштейна (в других текстах) существенно его еврейство.

Что за ценность — деструкция? Деструкция любви — секс?

«Андрей Рублев»

Давно не видел «Андрея Рублева». Опять отдал должное изобразительному ряду, прекрасной операторской работе, эпизодам, решениям. И вдруг впервые до меня дошел коренной порок этого талантливого фильма, порок, в котором повинен не автор, а советская система, и который лишает фильм исторической, духовной — не просто достоверности — подлинности. Средние века, герои иконописцы, монахи, священнослужители

— и ни разу никто из них не совершил молитвы, не осенил себя крестным знаменьем. Иконописец, приступая не просто к работе — к подвигу, должен был много дней поститься, сосредотачиваться в молитве, просить высшего благословения и помощи, иначе не объяснить, как возникали эти поистине божественные лики, почему с ними нельзя сравнить поделки сотен и тысяч последующих богомазов (включая нынешних). Не молятся и не крестятся, приступая к трапезе, к работе над отливкой колокола (один из лучших эпизодов в фильме, полный напряжения, не говоря о познавательности). Митрополит прибывает, чтобы освятить колокол, окропляет его — все вокруг, мастера, князь со свитой, толпа даже не перекрестятся. Не разрешено. Странно, что я только сейчас это осознал, не может быть, чтобы никто до меня об этом не написал. Писал ли сам Тарковский? Переживал ли об этом? Просто не знаю.

Позвонил Померанц… Я к слову (незадолго перед тем разбирал старые журналы, в «Искусстве кино» увидел его статью об «Андрее Рублеве», совпало) поделился своим позавчерашним впечатлением от фильма: заметил ли он, что монахи, иконописцы, священники там не крестятся? Он, помолчав, озадаченно ответил, что нет, не заметил. Даже он! Неужели мне действительно первому бросилось в глаза очевидное? Удивительно.

Воспоминания

«Воспоминания, — который раз повторил в письме свою мысль Борис Хазанов, — нужно отличать от памяти. Когда мы вспоминаем о каком-нибудь случае из прошлого, мы невольно упорядочиваем нашу память. Мы хотим рассказать другим или самим себе «всё по порядку». Эта беллетризация памяти, правильней сказать, расталкивание памяти, которая теснит со всех сторон, собственно, и превращает её в воспоминание. В действительности память в её исходном состоянии не признаёт никакой последовательности, противостоит математическому времени, игнорирует хронологию, а вместе с ней и логику. Особенно, когда мы укладываемся на ночь и остаёмся один на один со своим внутренним миром: хотим подумать о делах и заботах только что прожитого дня, но тут же память, выпущенная на свободу, цепляется за что попало, за случайные впечатления

недавнего и далёкого прошлого, всплывают полузабытые лица, юность, детство — всё сразу, и мы ловим себя на том, что безнадёжно потеряли нить мысли. Исчез тот самый порядок, когда одно последовательно вытекает из другого».

С воспоминаниями понятней, чем с памятью. Память бездонна, разнообразна. Можно ли достоверно проследить, разобраться, что такое память хотя бы о нескольких последних минутах только что прожитой жизни? Я сидел за компьютером, могу последовательно восстановить, как нажимал пальцами клавиши (только что исправил опечатку). Труднее проследить движение мысли, порождавшее эти строки — почти невозможно. Два раза кашлянул, шевельнулась ожившая в тепле муха. Горящую лампу только что отметил сознанием, а значит, оставил в памяти, по крайней мере, компьютерной (вот, записал) — но комнату вокруг как будто не замечаю, хотя вижу, отводя взгляд от дисплея.

Справился в ученом тексте. Кратковременная память создается многократной циркуляцией импульсных разрядов по замкнутым цепям нервных клеток или по разветвлениям (аксонным отросткам) в пределах одного и того же нейрона. В этих цепях и клетках постепенно образуются стойкие изменения, химические и структурные, так формируется долгосрочная память.

Наверно, это вот и происходит сейчас, каждое мгновение, неосознанно, как процесс пищеварения, попытки фиксировать бесполезны. Все, что мы несколько минут или жизнь спустя пытаемся восстановить, хаотично, вразнобой, как я сейчас, или усилием ума начинаем выстраивать последовательно, литературно — и то, и другое, пожалуй, все-таки воспоминание, его разные стадии, разные состояния вспоминающего. Память моторная, зрительная, эмоциональная, историческая, национальная, архетипическая — это уже о другом.

«Красота спасет мир»

Что может означать здесь слово красота? Основу гармонического мироустройства, единого в своих противоречивых составляющих.

Едва создав мир, Бог увидел, что это хорошо, потому что держится, не самоуничтожается. Огненные смерчи, кипение

лавы, чудовищные существа — все было хорошо, пока человек не стал мерить своей меркой. Но и эта мерка не произвольна, она была создана вместе с ним.

Понятие красоты возникло у человека, когда он разделил двойственную цельность платоновского «хорошо» на эстетическую и этическую составляющие.

Красота означала и означает разное для разных времен, племен, даже профессий, вообще разных людей. Борхес сконструировал мир, где люди мажут себя экскрементами, наслаждаются запахом вони и т.п. Вопрос, может ли такой мир существовать в человеческом, не фантастическом инопланетном мире достаточно долго? В реальности его нет не случайно. Этому сопротивляется природное, физиологическое устройство человека: разложение, гниение не случайно вызывают у него отталкивание, тошноту, потому что несут ему физическую гибель.

То же можно сказать и о мире духовном. Человеческое сообщество продолжает существовать потому, что на самом деле не все позволено, как и в сообществах животных. Известно, что волк, побежденный в схватке не на жизнь, а на смерть, подставляет победителю шею, самую уязвимую артерию, и тот почему-то не может вонзиться в нее клыками. Срабатывает парализующий природный запрет. У людей природный инстинкт перестал срабатывать, пришлось вырабатывать запреты религиозные, культурные. Только поэтому человечество пока существует.

Красота спасет мир? Можно бы сказать: спасает. Пока что. Срабатывает проблематичная напряженность, самонастраивающаяся, гармонизирующая система противоположностей, которая включает в себя и жизнь, и смерть, и здоровье, и болезнь, психические отклонения, насилие, зло. Все вместе хорошо (или прекрасно) в том смысле, какой вложили в это слово творцы Библии, засвидетельствовавшие мнение Бога. Ограничивать представление о красоте, как это делали тоталитарные режимы, так же гибельно, как проповедовать всяческий сатанизм.

Но вот мы дожили до времен, когда те же люди, божьи создания, получили техническую возможность уничтожить мир и себя самих. Можно ли исходить из того, что их всегда будет удерживать от такой возможности некий внутренний запрет? В частной жизни известны случаи самоуничтожитель-

ного, гибельного помешательства. Я уже цитировал мнение, что противодействия такому развитию можно ждать лишь от неких космических сил.

Поклонница попросила поп-артиста Раушенберга написать ее портрет. Он немедленно ей телеграфировал, сообщив, что полученный ею бланк и есть ее портрет. If I say so, — прокомментировал он. Раз я так говорю. Формула современного искусства, вошедшая в хрестоматии. Заказчица была восхищена.

Ткачи, создававшие платье для голого короля, вполне могли бы сказать о себе то же самое.

Дюшан назвал произведением искусства выставленный писсуар, и это уже всеми принято. Есть множество теоретических обоснований. Художник есть тот, кто думает, а не тот, кто рисует. Искусство — это особая интеллектуальная, философская практика, и т.д.

Но может, не обязательно называть это искусством? Говорить о философской, дзенской, психотерапевтической, игровой практике?

Фантомы, грезы, иллюзии

А. Мелихов в разных статьях настойчиво варьирует основополагающую свою мысль о том, что человеческая культура, история, общественная жизнь строятся на индивидуальных и коллективных фантомах, грезах, иллюзиях. Мысль казалась мне близкой тому, над чем думаю сейчас я, почти бесспорной. Я не мог понять, что в его построениях меня все же смущало. И кажется, догадался: подбор слов. Фантомы, грезы, иллюзии? Думаю, правильней говорить о знаковой системе, которую можно обнаружить и у социальных животных. Их отношения, поведение определяются не одной физиологией, но еще и символами, ритуалами. Когда самцы и самки привлекают друг друга оперением, пением, танцами, они недаром напоминают людей. Могли бы совокупляться и производить потомство без этого. Как женщины могли бы не украшать себя кольцами, бусами и серьгами, а мужчины перьями и татуировкой. Социальная иерархия в стае, символика верховенства у вождей заданы природой. Грезы, фантомы, иллюзии — что-то придуманное, необязательное. То, что называют второй сигнальной

системой, бесконечно обогащает возможности живых существ приспосабливаться к жизни.

Смертельным схваткам у людей, как и у животных, предшествовал ритуал устрашения: у животных шерсть или перья вставали дыбом, чтобы они казались противнику страшней, люди устрашающе раскрашивались и наряжались. Но эти ритуалы еще и заводили самих воинов психологически, делали их бесстрашными — викинги-берсеркеры достигали той же цели варевом из психотропных грибов. Грибы, курения, бой барабанов — такая же реальность, как и видения, меняющие психику человека. Чтобы убить зверя, надо было сначала убить его изображение на своде пещеры. Война за территорию и прокорм у людей утверждала торжество племенного бога. Но что мы знаем о животном, которое трубит подобие гимна и совершает танец торжества над телом поверженного противника? Назвать грезой, фантомом, сказкой то, что реально определяет жизнь?

Язык возвысил человека над животным миром. Но если животные способны ощущать стыд и даже кончать из-за этого самоубийством? Если они могут умереть от тоски по подруге? Если многого в их поведении нельзя объяснить физиологией самосохранения? Фантом ли человеческое понятие чести, греза ли чувство любви, отличной от секса? Знаем ли мы, что грезится собаке, когда она вздрагивает во сне? Волкам, воющим на луну? Когда-нибудь люди узнают и это, вот чему я действительно готов завидовать. Только что научились мысленным сигналом приводить в действие протез для инвалида — первые шаги, когда-нибудь они покажутся примитивными. Реальность мысли, реальность воображения, вот о чем я сейчас думаю, вот о чем пишу. Неточные слова могут вводить в заблуждение, мешать.

«Записки из Кошачьего города»

В политике давно уже ничего, кроме наводящего тоску пустословия. К кризису притерпелись, предсказания близкой катастрофы поутихли — жить пока можно, о необходимости перемен, диверсификации экономики, модернизации, инновациях не говорит только ленивый, но реальных перемен никто не ждет. Чиновники на очередном кремлевском собрании охотно

аплодируют президенту, который призывает их бороться с коррупцией: конечно, сегодня же начнем. Скептики напоминают, что без политических перемен, без демократизации, без опоры на вменяемое общество никакая модернизация невозможна, им даже не возражают, зачем? Ждать, что президент проявит какую-то реальную власть, смешно: она не у него, и не для того он был посажен в высокое кресло (так и видишь, как болтаются в воздухе ножки) — пусть исполняет роль. Оппозиция недееспособна, так называемый народ станет протестовать, если уж очень припрет. Сейчас стали говорить, что к переменам может толкнуть недовольство элиты (опять же так называемой), бизнеса, которому есть что терять.

Я сегодня вводил в компьютер стенографию, как всегда, двухмесячной давности, там цитируется один из «веховцев»: «Россия не удалась». По совпадению, в тот день я вспоминал свои размышления двухмесячной давности: что, если Россия совсем исчезнет из мировой культуры? Эти мысли то и дело фиксировались в разные годы. В 90-е было больше катастрофических ожиданий, до истерики, но сейчас настроение какое-то обреченное, даже без эмоций. В последнем «Континенте» статья Ю. Афанасьева с соавторами: трансформацию последних 20 лет они сравнивают по масштабам «с последствиями событий 1917 года. На 70-летие советской социальной и духовной деградации накладывается 20-летие ельцинско-путинской», которое довело страну «до биологического состояния». Кто-то еще бредит об имперском величии и силе — величии страны за счет людей, без людей.

Сегодня я подумал: а разве не был доведен до похожего состояния народ Китая, на несравненные успехи которого сейчас смотрят не без испуга: ведь эта страна и сейчас полунищая? Люди ночуют чуть ли не в канавах, под полиэтиленом, потом встают и начинают выпускать одежду, обувь, приборы, технику. Вспомнилась давняя (1932 г.) антиутопия Лао Шэ «Записки из Кошачьего города». Герой там, прилетев на Марс, попадает в государство, славящееся своей древней историей, поэзией и культурой, однако пришедшее в упадок: растленная правящая элита поощряет выращивание «дурманных растений». Это писалось в годы, когда в Китае культивировалось выращивание опиума, и страна была реальной полуколонией, а потом, во время войны, просто колонией. Как объяснить возможность

взлета после предельного, казалось бы, упадка? Действительно древней культурой? Россия в этом смысле уступает. О традициях, менталитете судить не берусь. И времена, пожалуй, другие, перемены происходят быстрей. У нас «человеческий материал» истощается, отставание может оказаться непоправимым.

Блог и комментарии

«История Россия опять двинулась по непредсказуемому пути. Тучное время халявных нефтедолларов истекло. В обществе преобладает цинизм и страх, просыпается иррациональная злоба. Путинскую Россию окружают сплошные враги – иногда выдуманные, чаще созданные. Спешить с гуманитарной помощью, с кредитами и инвестициями, если не дай бог грохнется эта империя наворованного добра, никто не станет…»

У либерастов истерика?

А что, хорошая статья

Не беснуйтесь в истерике! Все будет в России замечательно! Уж вбит по пояс в землю богатырь, а держится и побеждает.

У нас всегда так, вначале по пояс, а потом выбираемся.

Комментарий удален

Давненько я не читал такого феерического бреда!

подумаешь, новость… и так понятно, что премьера и весь кабинет давно пора гнать поганой метлой… вот только где метлу взять

не одного выдержанного аргумента, всё теже трюизм и демагогия. Вот изза таких пидароф у которых мысль по жызни на середине обрывайеца мы так и живём. Поди высшее образование имеет, дохот повыше чем у 60 процентов населения, а туда же лечить полез

Ты в своем репертуаре тупого и невежественного валенка

Товарищ сапог, вы снова в форме? Подлечили сидалищную часть организма?

Комментарий удален

Комментарий удален

Приходит сюда, как на дежурство, читает и комментирует.

Комментарий удален

Неужели не ясно, почему он тут сидит?

прихожу сюда отвлечься и расслабиться, глядя как присутствующие друг друга стращают, принимая всерьез и себя и свои страхи.

Твои пуки каки никого уже не волнуют. Обратись к врачу. Если у тебя такая проблема. Мы помочь тебе никак и ничем не можем. Извини.

Еще один одноклеточный

Вы себе помогите, ушлёпистые! Целыми сутками пердите и дрищете под кроватями, а результат? Вонь в своих же квартирах?

Комментарий удален

Комментарий удален

Па-прашу не аскарблядь капитана

Я сюда прихожу расслабиться и поржать над очередной х-й.

Uhhu ели?

Комментарий удален

А в общем (зевая после вчерашнего)

Концепция «множественных модерностей»

Юбилейный, сотый номер журнала «НЛО». Во вступительном слове Прохоровой меня заинтересовала мысль, что так называемую «гомогенизацию» мира в соответствии с «западноевропейской матрицей» вовсе не следует считать неизбежной. Новая концепция «множественных модерностей» позволяет увидеть в новом времени «молодую» эпоху в стадии становления и формирования, а не одряхлевшую общественно-

политическую формацию, движущуюся к закату. Иными словами, никакой фатальности в мировом развитии и в судьбе нашей страны нет. Мы в переходном состоянии, каким можно считать любой период истории, просто оно может длиться разное время и быть в разной степени радикальным, резким. Человек просто соотносит время исторического процесса со временем своей жизни. Я в своей «Стенографии» не раз пытался выразить это противоречивое чувство. Мы барахтаемся в потоке и, время от времени выбираясь на берег (если не захлебнемся), пробуем осмыслить, оценить направление.

В том же номере весьма интересна статья В. Друка «Автор 2.0» (по аналогии с новым поколением всемирной паутины Web 2.0. Приводится мнение одного из критиков о том, что Web 2.0, давая возможность каждому публиковать свои работы, поощряет недоучек и самоучек, графоманов, превращая сеть в «помойку эгоистичных самолюбований». Действительно, пишет автор, «на первый взгляд кажется, что в мире, где все — писатели, литература должна умереть. Но все-таки талантливый, серьезный автор в сети может выжить… Чем более будем усердствовать в старых ролях непонятых гениев… тем больше у нас шансов исчезнуть, как мамонты». На смену культуре одиночек «приходит культура групп, которую будет описывать алгебра сетевых взаимоотношений». Насчет групп я пока не совсем понял (а главное, не совсем еще умею работать в сети), но вот советы автора: «Выкладывайте в сеть все, что накопилось у вас в столах, переводите в цифровой формат архивы — тексты, фото и видео… Откройте свой сайт или блог, если вы этого еще не сделали. Публикуйте и размещайте свои произведения в сети. Не откладывайте этого «на потом»… Потом может быть уже поздно». «Не бойтесь открыть ваш сайт для комментариев, дискуссий и других форм обратной связи. Растите своих читателей и зрителей».

Немного запоздало, но все-таки я начинаю это делать. Впрочем, и сам интернет в нынешнем виде существует всего около 20 лет — за переменами не успеваешь уследить, и психологически не совсем готов. Тем более технически.

Никогда еще мир вещей не менялся с такой скоростью. Моя пишущая машинка уже много лет не нужна, жалко выбрасывать. Испорченный музыкальный центр я не выбрасываю потому, что на нем можно воспроизводить старые пластинки, их

у меня целое собрание, другие уже избавляются и от пленок, и от видео – достаточно CD и DVD. Несколько лет назад мне подарили пленочный фотоаппарат, сейчас пользуются только цифровым. Не нужен факс (у меня совмещенный с телефоном), теперь есть e-mail. Не носят портативных магнитофонов, втыкают в уши флэшки. Не говорю о компьютерах. Десяти лет не прошло. А через пять лет все это станет не антикварианом, а мусором, никому не продашь. Антиквариат – допотопный фонограф с раструбом, его можно демонстрировать как художественное произведение, флэшку не покажешь.

Пророки конца эона

Так озаглавлена статья Ирины Роднянской в журнале «Вопросы литературы». Ощущение культурной неудовлетворенности и тревоги разрастается все явственней. «Мы стоим на грани крупнейшего слома времени, крупнейшей качественной трансформации культуры, – цитирует она другого автора, – … и это неминуемо повлечет за собой другой способ существования человечества».

Тут ничего не скажешь, это происходит уже сейчас, мы перемены чувствуем каждый день на себе (электронная переписка и чтение статей в интернете – такие же элементы нового культурного существования, как и фотография, вынудившая когда-то меняться традиционную живопись, как кино и телевидение, породившие не просто новые искусства – новый взгляд на мир, новое ощущение мира), и развитие непредсказуемо ускоряется.

«Люди, обретшие зрение в 40-70-х годах XX века и еще являющиеся «носителями культуры», – цитирует автор дальше, – окажутся в роли того «естественного человека», глазам которого цивилизация предстанет как немыслимая диковина». Нет ли тут высокомерия – себя, то есть нынешних стариков считать последними «носителями культуры»? Может, те, кто «обретают зрение» в новом тысячелетии, скорей вправе ощущать себя «естественными людьми»? Культура не может не меняться. Проблема в том, чтобы не допустить провала, пропасти между унаследованными ценностями, которые мы продолжаем считать основополагающими, вечными, и тем, что формируется на наших глазах, еще не совсем различимое.

Борис Хазанов фантазирует о возможной «инкапсуляции творчества по примеру и образцу Высокого средневековья». Не совсем представляю, что это такое в наше время. В Средние века об этой инкапсуляции могли позаботиться церковные, монастырские структуры, они поощряли и субсидировали искусства. «Инкапсулированная» литература — это не то же, что уединившийся на десятилетия литератор. Таких обособленных одиночек сейчас тысячи, а может, миллионы в интернете, иногда они объединяются в группировки, других могут не знать и вполне обходятся без авторитетной экспертной оценки, довольствуются друг другом или сами собой. Считать ли это литературой? Гессевская Касталия тоже была структурой монастырского типа, там строжайшей экспертной оценке подвергались творения не художественные, их можно было формализовать по правилам логики, даже математики, поэзия там не случайно была запрещена. Гессе хорошо почувствовал нежизнеспособность такой «инкапсуляции».

Мне часто приходит на ум сравнение с временами, когда великая римская цивилизация сменялась христианской, не из-за варварских вторжений, насильственных разрушений — больше от внутренней усталости, изжитости. Забывались прежние имена, исторические, культурные ценности, праздники, боги, заменялись новыми, постепенно, почти незаметно, из века в век. Не знаю, насколько допустимо такое сравнение. Сейчас перемены происходят несравненно быстрей, потому мы их и чувствуем. Вспомнился верлибр, написанный мной уже почти десять лет назад — как раз о том же.

Анфестерии

Эта дорога вела когда-то в великий город
Изваяния повалились, замыты песком, заросли бурьяном.
Для нынешних они истуканы, а были когда-то боги.
Жители разбрелись, если не вымерли, перемешались
С пришельцами, пропахшими конской сбруей и потом,
Позабыли прежний язык. Мне на нем говорить уже не с кем.
Пережил свое время, попал в чужое. Хуже оно или лучше,
Обсуждать бесполезно. Пройдет и это,
Но уже без меня. Только бы передать кому-то
Многолетний труд, сочинение «Анфестерии».
Так назывались мистерии обновления жизни,

Когда преисподняя открывалась, чтобы мир предков
Мог незримо слиться с миром людей. Наши беды
От того, что живущие про это забыли.
Беспамятство невыносимо для духов. Они не хотят исчезнуть,
Дают о себе знать. Будут исподтишка мстить,
Покуда о них не вспомнят, не восстановят единство,
Чтобы жизнь могла продолжаться, выздоравливая и обновляясь.

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), ряда статей по культурологии и литературоведению, переведён на несколько языков. Составитель и редактор альманаха «Вторая Навигация».

Александр Доброхотов (Москва, Россия) – историк философии, культуролог; доктор философ. наук, профессор ф-та философии ГУ-ВШЭ, член редколлегии международного журнала «Studies in East European Thought», автор работ, посвященных истории онтологии, русской философии, истории западноевропейской культуры и теоретическим основам культурологии.

Борис Дубин (Москва, Россия) – социолог, переводчик зарубежной словесности, автор статей о литературе XX в., ведущий научный сотрудник Аналитического центра Юрия Левады (ранее ВЦИОМ). Автор книг «Слово – письмо – литература: Очерки по социологии современной культуры» (2001), «Интеллектуальные группы и символические формы. Очерки социологии современной культуры» (2004), участник ряда коллективных монографий.

Владимир Кантор (Москва, Россия) – доктор философских наук, профессор ГУ-ВШЭ, член редколлегии журнала «Вопросы философии», автор книг «“Судить Божью тварь”. Пророческий пафос Достоевского» (2010), «Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса» (2008), «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)» (2001), «“…Есть европейская держава”. Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки» (1997) 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.

Леонид Люкс (Айхштет, Германия) – профессор, доктор исторических наук, заместитель директора Института по

изучению Центральной и Восточной Европы Католического университета в Айхштете (Германия), редактор журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte». Автор книг и статей по истории России, Польши, Германии, а также по истории коммунистического движения.

Алексей Макушинский (Майнц, Германия) – писатель, поэт, историк, культуролог. Кандидат исторических наук. Член редколлегии журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte» и редактор русской сетевой версии «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры». Сотрудник кафедры славистики университета в Майнце.

Зинаида Миркина (Москва, Россия) – поэт, писатель, эссеист, сказочник, лауреат премии норвежской академии Бьорнсона. Автор книг «Святая святых» (1990), «Истина и ее двойники» (1991), «Невидимый собор» (1999), «Мои затишья» (1999), «В тени Вавилонской башни» (2005) и др.

Ольга Сливицкая (Санкт-Петербург, Россия) – доктор филолог. наук, проф. Санкт-Петербургского университета культуры, автор книг «Роман Л.Н. Толстого», «Повышенное чувство жизни: мир Ивана Бунина» и ряда статей.

Витторио Страда (Венеция, Италия) – профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по истории русской культуры и общественной мысли, составитель и редактор альманаха «Россия», лауреат Премии им. Д.С. Лихачева за заслуги в области сохранения культурного наследия России.

Джордж Паттисон (Оксфорд, Великобритания) – профессор богословия Оксфордского университета. Автор книг «Мышление о Боге в век технологии» (2006), «Философия Киркегора» (2005), «Киркегор, религия и кризис культуры 19 века» (2002), «Достоевский и христианская традиция» (1991) и др. Область интересов – богословие и современная европейская мысль, теология и философия религии 19 и 20 веков, в особенности Гегель, Киркегор, Хайдеггер и русская религиозная философия.

Григорий Померанц (Москва, Россия) — философ, культуролог, публицист, лауреат премии норвежской академии Бьорнсона. Автор книг «Сны земли» (1984), «Открытость бездне» (1989), «Выход из транса» (1995), «Записки гадкого утенка» (1997), «Страстная односторонность и бесстрастие духа» (1998), «Тринитарное мышление и современность» (2000), «Невидимый противовес» (2005) и др., а также многочисленных статей. Переведён на несколько языков.

Вадим Россман (Бангкок, Тайланд) — историк и философ; доктор философии и политических наук. Автор работ по истории западноевропейской и китайской философии и интеллектуальной истории России, опубликованных в США, Великобритании, России, Германии, Израиле, Украине, Китае, Тайланде и Польше. В настоящее время профессор в университете Шринакаринвирот (Srinakarinwirot University) в Бангкоке. Член редколлегии журнала «Зеркало». Автор книг «Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era» (2002) и «Книги пересечений» (2007).

Борис Хазанов (Мюнхен, Германия) — в 1984-92 гг. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала «Страна и мир». Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведён на несколько языков. Премия «Литература в изгнании» города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала «Октябрь» (Москва).

Марк Харитонов (Москва, Россия) — прозаик, лауреат букеровской премии, член Русского ПЕН-центра. Автор романов «Линия судьбы, или Сундучок Миклашевича» (1992), «Возвращение ниоткуда» (1998), «Стенография конца века: Из дневниковых записей» (2002) и других, рассказов, эссе, воспоминаний. Переведён на несколько языков.

Петер Элен (Мюнхен, Германия) — доктор теологии и философии, профессор «Школы философии», соиздатель работ Семена Франка на немецком языке, автор статей о русских философах Серебряного века.

Научное издание
Вторая Навигация
Альманах
Выпуск 10

Ответственный за выпуск	Г.В. Семенов
Главный редактор	М.А. Блюменкранц
Заместитель редактора	Л.В. Сигал
Корректор русского текста	Г.В. Семенов
Художественный редактор	Л.В. Стародубцева
Технический редактор	Л.А. Рябоконь

Science edition
THE SECOND NAVIGATION
Almanach
Issue 10

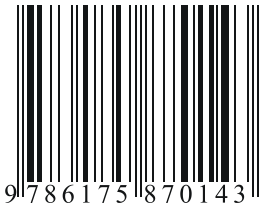
Manager	G. Semenov
Editor-in-Chief	M. Blumenkranz
Deputy-editor	L. Sigal
Layout	L. Starodubzeva
Designed by	L. Riabokon

E-mail: blumenkrantz@gmx.de

Сдано в набор 04.10.2010. Подп. в печать 22.11.2010.
Бумага офсетная, формат 60x84/16. Гарнитура Кудряшов.
Печать Riso. Усл. п. л. 20,34. Тираж 200 экз.

Альманах выходит ежегодно. Издается в Мюнхене
(Германия), печатается в Харькове (Украина).
Желающие заказать альманах
или уточнить условия подписки могут связаться с нами
по электронному адресу blumenkrantz@gmx.de

ISBN 617-587-014-3



Издательство «Права людини»
61112, Харьков, ул. Р. Эйдемана, 10, кв. 37
Свидетельство Государственного комитета
телевидения и радиовещания Украины
серия ДК № 3065 от 19.12.2007 г.