ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Альманах

- **Компас истории**
- **Меридианы и параллели культуры**
- **Роза ветров**

Выпуск 6

Запорожье
Издательство «Дикое Поле»
2006

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)
Н 15

Оформление альманаха Л. В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина Эгона Шили
«Мать с ребенком (Мадонна)»

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. — Запорожье: Дикое Поле, 2006. — 364 с.
ISBN 966-8132-64-5

Пути современной европейской цивилизации, анализ исторических, социальных и культурных направлений её развития — такова тематика выпускаемого в Мюнхене ежегодного альманаха ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ. Шестой номер альманаха включает три раздела. В разделе «Компас истории» представлены статьи по философии культуры, философии истории; среди обсуждаемых проблем — негативные экономические и этические черты постиндустриальной цивилизации, возможности возрождения религиозного сознания в Европе. Значительное место уделено обсуждению политической и социальной ситуации в сегодняшней России. В разделе «Меридианы и параллели культуры» читатель найдет тексты, посвящённые художественному и теоретическому осмыслению современной гуманитарной культуры. Заключительный раздел — «Роза ветров» — философская проза известных русских писателей: драма человеческого существования на пороге смерти, пародийное обыгрывание теологических и квазинаучных штудий.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)

© М. А. Блюменкранц, составление, 2006
© Л. В. Стародубцева, разработка оформления, 2006

Содержание

Предисловие 5

Компас истории

Григорий Померанц. История России в свете теории цивилизаций 7
Витторио Поссенти. Рост секуляризации или подъем религий? 39
Михаил Блюменкранц. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта 53
Витторио Страда. Нигилизм 77
Витторио Страда. Россия и Европа 88
Владимир Кантор. Возможна ли в России интеллигенция? . . . 95
Леонид Люкс. Распад царской и советской империй: причины и следствия. *Перевод Натальи Бросовой и Ларисы Лисюткиной* 116
Алексей Макушинский. Конец Истории 145
Ханс Оверслоот, Верхель Рубен. Управляемая демократия в России 150

Меридианы и параллели культуры

Лидия Стародубцева. Взгляд Линкея, или мир сквозь линзы умозрений 186
Ольга Седакова. «Нет худа без добра» 203
Ольга Седакова. «В целомудренной бездне стиха» 218
Борис Дубин. Человек без лица в конце света 228
Ольга Сливицкая. Человек – как «Всё» и как часть «Всего» – «подвижное основание» мира Л.Н. Толстого 241
Грета Ионкис. Немецкие гернгутеры, или просионистские идеи Юнга-Штиллинга 268
Петер Элен. Флоренский. *Перевод Оксаны Назаровой под редакцией Петера Элена* 288

Роза ветров

Марк Харитонов. Сеанс 307
Борис Хазанов. Федот, да не тот. Комментарий читателя . . 336
Борис Хазанов. Время Бога и другие проблемы 339

Об авторах 358

Contents

Introduction 5

Compass of history

Grigorij Pomerants. The History of Russia through the Prism of a Philosophy of History 7
Vittorio Possenty. Growth of Secularization or Rise of Religions? 39
Mikhail Blumenkrants. In Search of Name and Face. A Phenomenology of the Modern Landscape 53
Vittorio Strada. Nihilism 77
Vittorio Strada. Russia and Europe 88
Vladimir Kantor. Is there Room for the Intelligentsia in Russia? 95
Leonid Luks. The Disintegration of the Tsarist and Soviet Empires: Causes and Effects 116
Alex Makushinsky. The End of History 145
Hans Oversloot & Ruben Verheul. Managing Democracy in Russia 150

Meridians and parallels of culture

Lidia Starodubtseva. Linkey's View, or the World in the Mind's Eye 186
Olga Sedakova. «Every Cloud has a Silver Lining» 203
Olga Sedakova. «In a Verse's Chaste Abyss» 218
Boris Dubin. Man without a Face at the World's End . . . 228
Olga Slivitskaja. Man as «All» or as part of «All»: The «Mobile Basis» of Leo Tolstoy's World 241
Greta Ionkis. The German Hernhuter, or pro-Zionist Ideas of J.H. Jung-Stilling 268
Peter Ehlen. Florensky 288

Wind Rose

Mark Kharitonov. A Session 307
Boris Khazanov. Comment of a Reader 336
Boris Khazanov. God's Time and Other Problems 339

About Authors 358

Иконопись безблагодатного мира
К картине Эгона Шили
Мать с ребенком (Мадонна).

Трагизм миросозерцания австрийского художника в картине созданной в 1908 году, достигает особой пронзительности. Она полна каких-то смутных предчувствий, роковых ожиданий. От нее веет предощущением грядущих катастроф наступившего века, проступает жутковатый облик неотвратимой судьбы.

Не фаворский, а беспощадный, мертвящий свет излучают широко открытые, но словно не видящие глаза молодой женщины. Беззащитность детской фигурки, лишенной материнской поддержки и как бы парящей в воздухе, наводит на мысль о неизбежности жертвы, неминуемости заклания. В личике ребенка, не по детски серьезном, в застывшем взгляде угадывается обреченность. Интенсивный красновато-кирпичный фон придает всему атмосферу болезненной напряженности, тревожного ожидания.

Сейчас, здесь в мир неудержимо ворвется Нечто, заставившее в безмолвии оцепенеть и мать, и ребенка, Нечто, что уже открылось их взору, но все еще остается скрытым от нас. Похоже, ненасытный демон Истории своим холодным дыханием коснулся их лиц.

Вместо предисловия

Ветра нет, паруса висят. Команда садится на весла. Древние мореходы называли это Второй навигацией.

Платон воспользовался морской метафорой, чтобы охарактеризовать свою философскую интенцию — противопоставить блуждание в мире преходящих вещей созерцанию высшего мира идей.

Альманах мысли, гуманитарного знания и литературы **ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ**, выпускаемый нами на русском языке с 1997 года, не представляет какую-либо отдельную философскую школу или художественное направление. Мы ценим непредвзятый подход к современным проблемам sub specie aeternitatis, мы понимаем философию как школу реальной жизни и жизнь как ученичество у философии. Поиски сопряжения Времени и Вечности определяют цель нашего плаванья.

Компас истории

Григорий Померанц

История России в свете теории цивилизаций

Лекция

Один из моих друзей как раз за день до того, как меня сюда пригласили, принес мне распечатку чего-то вроде лекции, которую читал у вас господин Кох. Я от этого и отталкиваюсь. Первое мое впечатление было, что он говорит, вроде, неправильно, но интересно, т.е. в его парадоксах и каких-то скачках мысли я чувствовал противоречия русской жизни, которые он, будучи непрофессионалом в этой области, описывал очень скачкообразно, но все время ощущалось за этим что-то живое. А оппоненты сплошь и рядом начинали выдвигать схему, и мне становилось скучно.

Второе мое впечатление, что очень часто поднятые проблемы пересекались с проблемами теории цивилизаций. Скажем, противопоставляли Россию Европе, и никому не приходило в голову, что существует теория цивилизаций, что есть такие имена, как Шпенглер, Тойнби, Л.Н. Гумилев с его попыткой все свести к этносам, мои попытки подчеркнуть важность процесса глобализации и т.д.

Многие выступавшие противопоставляли Европу Азии, как будто Азия — понятие культурологии. Это все равно, что противопоставлять географию культуры физической географии. Азия — понятие физической географии, в географии культуры никакой Азии нет, а есть три разные цивилизации, которые разместились в Азии. Это, прежде всего, мир ислама, поближе к нам. А потом две очень своеобразные, очень далекие от нас, но интересные цивилизации: южно-азиатская и дальневосточная. Они все друг на друга непохожи. Если говорить о том, что устоялось и дожило до наших дней (потому что в ходе возникновения цивилизаций некоторые из них не достраивались, рушились), то есть среди них две дуальные группы. Это средиземноморская и индийско-тихоокеанская.

Средиземноморская группа в начале нашей эры была представлена двумя ветвями христианства: восточной и западной.

Потом Византия рухнула, на ее месте постепенно, вытесняя ее шаг за шагом, утвердился ислам. Но опять-таки это были две в некотором отношении родственные цивилизации. Корни и той, и другой цивилизации уходили в Афины и Иерусалим, т.е. философия восходила к Аристотелю и Платону, а религия восходила к толчку монотеизма, который мы находим в Ветхом Завете.

Совершенно другой мир — индийско-тихоокеанский. Когда Шпенглер сказал, что араб никогда не поймет китайца, он, конечно, преувеличивал, но до некоторой степени был прав. Разница между исламом и индийской или китайской цивилизациями гораздо больше, чем разница между христианством и исламом. Известное понимание христианства есть уже в Коране. Между тем, в индийско-тихоокеанском регионе примерно в то же время сложились цивилизации, очень слабо связанные присутствием буддизма в той и другой, но очень непохожие друг на друга.

Когда задавался вопрос, что же такое Россия, европейская страна или азиатская, мне сразу хотелось задать контрвопрос: «Простите, а к какой азиатской цивилизации, вы думаете, Россия ближе: исламу, индийской или китайской?». Это конкретный культурологический вопрос, а Азия — это физическая география. Хотя Россия достаточно долго блуждала между более крупными, субглобальными цивилизациями, она все-таки оставалась почти исключительно в кругу средиземноморских цивилизаций. Я назвал их субглобальными и сразу поясню.

Примем за рабочее определение то, что сказал о цивилизации Э.Дюркгейм: «Цивилизация — это группа стран, объединенных единым *milieu* (это слово англичане печатают курсивом, отказываются переводить, и я не буду переводить), скажем, объединенные одним духом, который каждая из этих стран по-своему выражает». Дюркгейм писал в период, когда господствовал позитивизм, а если учесть, с чего действительно начиналось, то каждая из субглобальных цивилизаций имеет, когда они совершенно оформились, общий компендиум священных текстов. Это не всегда одна книга — Библия, это может быть много книг Китая, известен набор священных текстов. Есть общий язык священных текстов и общий шрифт, что кажется незначительным, хотя это очень важно, потому что потом этим шрифтом пользуются все местные языки и воз-

никает пространство облегченных контактов. Я долго работал библиографом и должен вам сказать, что когда я получал в руки журнал на финском или венгерском языке, которые я, естественно, не знал, но напечатанный латиницей, то, полистав его, находил какие-то общие распространенные термины, мог понять, что это такое, филология или физиология. Если же передо мной были арабские или индийские литеры, то я просто откладывал, пока их не посмотрит специалист. Таким образом, этот общий шрифт был какой-то заменой нынешних средств массовой информации, которые связали земной шар, он хоть и с трудом, но как-то позволял связаться друг с другом.

Предшественниками субглобальных цивилизаций были отдельные очаги высокой культуры, вокруг которых складывалось некоторое пространство общения, хотя и очень рыхлое. И постепенно возникла потребность в каком-то общем языке, который все понимают. Еще в III тыс. до Р.Х. была создана первая грамматика шумерского языка, потому что это был язык международного общения. Писать грамматики родных языков никому не приходило в голову, их выучивали и так, как учатся маленькие дети, просто прислушиваясь к родителям.

Но дальше этих рыхлых культурных кругов дело тогда не шло, общих святынь очень долго не было. И в этих рыхлых региональных обществах то возникали империи, то рушились. Рушились, потому что не было духовных связей: один завоеватель сколачивал империю, другой ее рушил, создавал по-своему. Но где-то ближе к началу нашей эры, примерно между VI в. до Р.Х. и VII в. н.э. положение изменилось: возникли религии, которые мы называем мировыми, хотя они, в сущности, субглобальные, ибо каждая из них была религией какого-то одного крупного региона. Возникли имперско-конфессиональные единства. Это была, собственно, вторая ступень глобализации.

Первая ступень — это такие рыхлые культурные круги, которые завоеватели то строили, то рушили. А вторая, уже более устойчивая, — имперско-конфессиональные единства, которые могли сохраняться и тогда, когда империи рушились. Например, Западная Римская империя рухнула, но римско-католическая церковь, твердо державшаяся за латинский язык церкви, хотя его во многих странах совершенно не понимали, удержала единство Запада.

В результате можно сказать, что зримыми границами субглобальной цивилизации являются латиница (это граница Запада), арабская вязь (это граница мира ислама, хотя теми же литерами пользуется и персидский язык, и урду, и многие другие языки), в южной Азии — деванагари для индуистской части, другой шрифт — для отколовшихся от индуизма еретических религий, буддизма и джайнизма. И, наконец, граница Дальнего Востока — это употребление иероглифов. Какой-нибудь японский монах, не умевший сказать по-китайски ни одного слова, но знавший иероглифы, приезжал, чтобы прочитать какую-нибудь знаменитую сутру, о которой он слышал, и, встретив человека в желтой одежде, он кланялся, доставал тушечницу, тушь, иероглифами объяснял, что ему нужно, и ему иероглифами объясняли, куда идти. Хотя произносились эти иероглифы в каждой стране по-разному, общение было возможно.

Признаки цивилизации, безусловно, не сводятся к этим трем, но общность святынь, священного языка и шрифта — своего рода паспорт, свидетельство о вероятной устойчивости цивилизации в истории.

Россия — страна, развивавшаяся на перекрестке субглобальных цивилизаций и испытавшая глубокое влияние, по крайней мере, трех, а отчасти даже четырех цивилизаций. Одно влияние ломало другое, но не могло его совсем сломить, и возник своего рода слоеный пирог из разных сортов теста. Что это дало психологии русского человека? Что это дало историкам? Я приведу три отрывка из сочинений писателей, обладавших исторической интуицией. Первые два отрывка из «Игрока» и «Подростка» Достоевского, а третий — цитата из размышлений Синявского в лагере, взятая из его «Голоса из хора».

Вот отрывок из «Игрока». «Я, пожалуй, достойный человек, — говорит Алексей Иванович, — а поставить себя с достоинством не умею. Вы понимаете, что так может быть? Да все русские таковы, и знаете почему: потому что русские слишком богато и многосторонне одарены, чтоб скоро приискать себе приличную форму. Тут дело в форме. Большею частью мы, русские, так богато одарены, что для приличной формы нам нужна гениальность. Ну, а гениальности-то всего чаще и не бывает, потому что она и вообще редко бывает. Это только у французов и, пожалуй, у некоторых других европейцев так хорошо определилась форма, что можно глядеть с чрезвычай-

ным достоинством и быть самым недостойным человеком. Оттого так много форма у них и значит». И далее: «Оттого так и падки наши барышни на французов, что форма у них хороша». Это из V главы «Игрока».

Слово «форма» повторяется в нескольких строчках шесть(!) раз. Одна из причин несобранности русского ума — сплетение нескольких культур, участвовавших в формировании России. Это противоречивое богатство трудно уложить в прочно сбитую форму. В Европе или в офранцуженном высшем свете герой Достоевского чувствует себя не таким, как надо, не только как разночинец, но как человеческий тип, слишком много впустивший, слишком открытый другому. Граф Толстой тоже чувствовал себя *comme il ne faut pas*, я это уловил еще студентом, потому что сам был близок к переживанию этого *comme il ne faut pas,* т.е. не такой, как надо, в советском обществе.

И первым человеком *comme il ne faut pas* я признавал Гамлета, в переломные эпохи «не такие, как надо» становятся расхожим типом, но наиболее одаренные из них, действительно, несут в себе незрелую, ломкую, но подлинную широту, превосходящую штатных носителей национальной культуры. И Версилов, попав в Европу, чувствует себя единственным общеевропейцем, подлинным европейцем, превосходящим французов, немцев и других носителей частностей Европы, осколков Европы, которую он воспринимает как своего рода единую духовную империю.

Я сейчас процитирую обрывки, разбросанные по трем страницам. «У нас создался веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире. Нас может быть всего тысяча человек, может, более, может, менее, но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу. Один лишь русский даже в наше время, т.е. гораздо раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил способность становиться русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех. И у нас на этот счет как нигде. Я во Франции — француз, с немцем — немец». Об этой одинокой русскости Достоевский писал и от собственного лица в своем дневнике, говоря о всемирной отзывчивости. Но он думал не о Китае, не об Индии, не об исламе, он думал о Европе. Всемирный Достоевский — это всеевропеец. Действительно, твор-

чество Достоевского нельзя себе представить без огромной вчитанности в европейскую культуру.

Синявский подхватывает и сплетает оба мотива, чувство неловкости человека, перегруженного информацией, принятой в душу, и чувство гения, взлетающего над ограниченностью штатного европейца: француза, немца, англичанина. Русскую широту Синявский выводит из Святого Духа, который веет, где хочет, но особенно свободно в России именно потому, что она так и не сложилась в устойчивую замкнутую форму, потому что в ней много метафизических щелей. Картины, которые он рисует, выводят нас из области индивидуальной психологии и дают целостный образ народа, создают нечто вроде идеального типа русской истории, как сказал бы Макс Вебер. Макс Вебер создавал идеальные типы, такие себе картины цивилизаций: идеальный тип Индии, идеальный тип Японии и т.д.

Так вот Синявский набросал такой идеальный тип России. В нескольких строках. «Религия Святого Духа как-то отвечает нашим национальным физиономическим чертам — природной бесформенности (которую со стороны ошибочно принимают за дикость или за молодость нации), текучести, аморфности, готовности войти в любую форму... нашим порокам или талантам мыслить и жить артистически при неумении налаживать повседневную жизнь как что-то вполне серьезное... В этом смысле Россия — самая благоприятная почва для опыта и фантазий художника, хотя его жизненная судьба бывает подчас ужасна». Это, кстати, из письма, написанного из Мордовских лагерей. «От духа — мы чутки ко всяким идейным веяниям, настолько, что в какой-то момент теряем язык и лицо и становимся немцами, французами, евреями и, опомнившись, из духовного плена бросаемся в противоположную крайность, закостеневаем в подозрительности и низколобой вражде ко всему иноземному... Слово — не воробей, вылетит — не поймаешь. Слово для нас настолько весомо, что заключает материальную силу, требуя охрану, цензуру. Мы — консерваторы, оттого что мы — нигилисты, и одно оборачивается другим и замещает другое в истории. Но все это оттого, что Дух веет, где хощет, и, чтобы нас не сдуло, мы, едва отлетит он, застываем коростой обряда, льдом формализма, буквой указа, стандарта. Мы держимся за форму, потому что нам не хватает формы, пожалуй, это единственное, чего нам не хватает». Таким

образом, в конце Синявский смыкается с Достоевским, который акцентирует неумение самостоятельно создавать формы.

Эта характеристика может быть обоснована без упоминания всуе имени Царя небесного, утешителя, духа истины. Восточнославянские племена обладали повышенной гибкостью и восприимчивостью. Благодаря этому они освоили территорию от Белого до Черного моря, тогда как финны жили в лесах, а скифы в степях. Но подобное достоинство можно признать и у племен банту. Подгоняемые высыханием Сахары, они прошли сквозь влажные леса до степей Южной Африки. Великую культуру банту при этом не создали. Не создали бы и древляне и вятичи, если бы к славянскому дичку не были привиты чужие ветви. Византийская ветвь дала Андрея Рублева. Западная ветвь дала Достоевского и Толстого. Форма романа, которую они развили и использовали для полемики с Западом, сложилась под пером Сервантеса и укоренилась во Франции, в Англии прежде, чем попала в Россию. Так же, как образ Троицы, усовершенствованный Рублевым, имел долгую историю до возникновения России.

Синявский прав, русский гений способен влиться в любую форму и усовершенствовать ее, но теряет силу, когда нужно создание формы. Культура, развившаяся на перекрестке мощных духовных влияний, в некоторых случаях способна к созданию новой самостоятельной цивилизации. Это удалось в Тибете. Но в России этому мешали периодические ломки, не дававшие устояться в тишине. Русские показали себя учениками, способными превзойти своих учителей, но в формах, созданных учителями. Это и сегодня хочется напомнить в связи с попытками воскресить мертворожденную Евразию. Русскую национальную культуру хочется продолжить с того места, на котором ее рост оборвали большевики. Не пытаясь упразднить многослойность России, но только превратив глухую вражду принципов в цивилизованный диалог.

Россия восприняла открытость Богу от византийской иконы, доходившей до сердца и без знания греческого языка, и восприняла западную, с эпохи Ренессанса, открытость миру и человеку, ставшую родной для русского интеллигента, начитавшегося западных классиков. Но еще до этого Россия восприняла у Китая через монгольское посредство систему подушной подати и круговой поруки, созданные самой антикультур-

ной из китайских династий, сжигавшей книги и топившей в нужниках конфуцианских ученых. Это наследие Цинь Ши Хуанди и его вельможи Шан Яна стало мощным рычагом в руках князей Москвы, самого отатаренного из русских княжеств, по характеристике Федотова. Фискальная система, по которой община платила подати за тех, кто бежал от фиска, заставляла посадских людей самих просить запрета менять им место жительства. В том же направлении менялось положение крестьянства. Мощь Московии, а потом империи Российской, росла одновременно с ростом и ужесточением рабства. Это характеристика Федотова. Впоследствии, не читая Федотова, это повторил Гроссман, и за это его обвинили в русофобии. Но здесь ведь дело не в этнических чертах, а во влиянии известных налоговых систем. Влияние не однозначное. Удальцы, не мирившиеся с рабством, уходили через открытые границы на юг до Терека и на восток до Чукотки, Аляски и Сан-Франциско или восставали, не умели создать новой власти и возвращались под ярмо, продолжая свой бунт в форме кражи, если барское добро плохо лежит, как и сегодня это длится. Расцвет кражи, в сущности, — это продолжение бунта, продолжение смуты в неразвитой форме.

Так сложился русский слоеный пирог, сдавленный самодержавием, но не спекшийся и периодически грозивший распадом и смутой. Казачья воля сотрясала рабство, византийский чин не ладился с европейскими правами человека. Сравнительно с этим пирогом Франция, Марокко или Корея кажутся булками, испеченными из одного куска теста, сотни и тысячи лет развиваясь в рамках одной субглобальной цивилизации, одной иерархии святынь, одних норм.

Можно возразить, что Древняя Русь по основам своей веры входила в византийский культурный круг и остальные влияния были внешние, не вторгались в святая святых. Но святая святых была представлена только иконой. Византийцы не потрудились распространить свой язык, как это сделала римская церковь. Рим завоевали варвары, но латынь твердой рукой держала западный мир. Византийский культурный круг не был достроен до законченной субглобальной цивилизации с единым языком церкви и вершин культуры.

Субглобальная цивилизация — это единое пространство информации, сохраняющееся и без империи. Возникали но-

вые нации и новые языки, но понимание их было облегчено стандартным шрифтом, на Дальнем Востоке — иероглифами. Таким образом, сохранялась единая система ценностей. Между тем, византийцы перевели на церковно-славянский язык лишь Библию и Псалтырь, т.е. общехристианские тексты. Добротолюбие, собрание святоотеческой литературы, собственно составлявшее основу восточной церкви, в отличие от западной, стало доступным русским читателям только в XVIII в. Поздновато... В это время при дворе уже читали Вольтера.

Без единого языка церкви единство православного мира не могло сохраниться. Когда пал Константинополь, никакой православной цивилизации не могло остаться. Что общего между Грузией и Румынией? Никакого общего духа, который бы они выражали, нет. Сэмюэл Хантингтон говорит о православной цивилизации от нечистой совести. Если признать, что маргиналы византийского культурного круга стали маргиналами западной цивилизации, то американская авиация бомбила христианскую Сербию. Гораздо приличнее бомбить православную Сербию, которая не ближе к христианской Америке, чем Ирак.

Византийское влияние никогда не было всецелым, не надо смешивать вероисповедание с цивилизацией как целым. Россия развилась в пространстве между субглобальными цивилизациями. Попытка выстроить и утвердить культуру третьего Рима уперлась в недостаток культурных ресурсов. После духовной трагедии XV в., о которой писал Федотов, после разгрома заволжских скитов, где прививалась культура молчаливого созерцания, исихии, духовный уровень православия резко упал. Это видно по ответам Стоглавого собора на вопросы Ивана IV, это видно по уровню полемики с латинством. Выход из тупика невежества был только в восстановлении общеевропейских и общехристианских связей. Петр I прежде всего нуждался в военно-технической информации, но оказалось невозможным отделить Платона от Невтона. Я имею в виду выражение Ломоносова, что «может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов земля российская рождать».

Через 100 лет после Петра родился Пушкин. Поворот к Западу еще более усложнил многослойность России. Европейское часто воспринималось поверхностно и неполно. Но в глубоких умах это рождало глубокие сдвиги. Я не знаю другой литературы, в которой паскалевское чувство одиночества чело-

века во Вселенной было воспринято с такой остротой, как у Тютчева, Толстого и Достоевского. Вызов космической бездны, по-видимому, поддерживался чувством общего неустройства и готовности социального и нравственного распада. Н.Ф. Федоров, конечно — крайность. Но все же в России эта крайность была возможна, ею интересовались великие писатели. В Англии, Франции, даже в Германии философия «общего дела» Федорова просто немыслима, способ, придуманный Федоровым, чтобы победить смерть, нелеп. Но сама идея победить смерть совсем не смешна. Во всяком случае, не больше, чем подвиги Дон-Кихота. Отождествите себя не с эго, а с образом и подобием Бога, который каждому дан, с бессмертным началом в глубине сердца, и вы коснетесь бессмертия настолько, насколько это удалось и на тот момент, когда вам это удалось.

В стихах Тютчева, на некоторых страницах Толстого и Достоевского тоска по бессмертию меня захватила и в мои 20 лет оттеснила на второй план Стендаля, вместе с которым я четыре года боролся с духом коллектива и постигал любовь. И вся западная литература немного потускнела, она была слишком человечной, не ревела она от осознания бессилия, почуяв на плечах еще не появившиеся крылья, как «тварь скользкая» в стихах Гумилева. Я имею в виду «Шестое чувство»:

Так некогда в разросшихся хвощах
Ревела от сознания бессилья
Тварь скользкая, почуя на плечах
Еще не появившиеся крылья;

Так век за веком — скоро ли, Господь? —
Под скальпелем природы и искусства
Кричит наш дух, изнемогает плоть,
Рождая орган для шестого чувства.

Рильке писал, что могучая жизненность Толстого, его страстное сочувствие жизни каждой травинки неотделимы от его невыносимого страха смерти, стоявшего все время за плечами. И могучая творческая воля Достоевского, направленная к гармонии, неотделима от его острого невыносимого чувства дисгармонии русской и всякой человеческой жизни. «Сон смешного человека» снится на грани отчаяния, на краю пропасти. В конце концов, в царстве творческого воображения вызов pro и contra, «за» и «против», получил достойный ответ. И отка-

заться от этого вызова, пустить свои духовные корни на спокойном, отлившемся в своей форме Западе или в относительно цельной старой Московии — все равно, что променять первородство на чечевичную похлебку. Русь шире, чем западничество и славянофильство, но жизнь в России бывает ужасной, в этом Синявский был прав.

России не хватает политического гения, государство сжимает, сдавливает противоречия, но не может добиться органического процесса перехода скрытой войны несовместимых начал к открытому и плодотворному диалогу. Как только внешний зажим слабеет, центробежные силы вырываются наружу, а потом усталость от анархии заставляет массы искать нового деспота.

Мировые достижения русской культуры были и до сих пор остаются достоянием известного меньшинства. Так было в XV и XVI вв., когда государь ездил по монастырям поклониться святым иконам, а потом правил, как татарский хан, и относился к своим боярам как к рабам. Так было и в начале XX в., когда заново был поставлен вопрос о диалоге византийских и западных начал. Тогда князь Трубецкой написал свое «Умозрение в красках», Флоренский книгу об иконе, тогда экспедиция Грабаря нашла на кадках с огурцами и капустой потемневшие лики архангела Михаила и апостола Павла, а перевернув ступеньку, по которой ступали грязные ноги, увидела на обороте потемневшего Спаса, который сейчас украшает Третьяковскую галерею. Потом поиски были брошены, все было перечеркнуто бунтом солдат, уставших от войны, и политическим гением Ленина, сумевшего использовать хаос для утверждения новой диктатуры, прикрытой новым призраком всемирной коммунистической утопии. Она рухнула еще более бесславно, чем допетровское самодержавие, прикрытое призраком третьего Рима. И сейчас русская масса снова делится на две неравные части. Одна бежит через границы, снова открытые, с надеждой на волю. А другая подставляет шею под ярмо с надеждой на порядок. И только у немногих есть вера, что сами пороки нашей страны имеют достоинство вызова, достоинство, просто не дающее спокойно спать.

Митрополит Сурожский однажды процитировал Ницше: «Тот, в ком нет хаоса, никогда не родит новую звезду». Наша болезнь сливается с болезнью всей христианской цивилиза-

ции, только проявляется она в более острой форме. Вялая, хроническая, западная форма удобнее для жизни. Если искать удобства, то лучшей клиники нет. Но удобства и наслаждения — роковая приманка. История все время создает кризисы и требует прорыва, чтобы выйти из кризиса. А после взрывов энергии XX в., закончившихся массовыми убийствами, Запад не доверяет никакому энтузиазму и ищет смысл жизни в наслаждении, покое, в эгоистической замкнутости от тревог. Отступая шаг за шагом под натиском гастарбайтеров с юга и востока, Запад может еще долго сползать по наклонной плоскости и медленно комфортабельно умирать. Даже на то, чтобы завести семью, не хватает энергии. Вымираем и мы. Но у нас все быстрее, невыносимее и острее, толкает в глубину искать чудесных сил, там скрытых. Потому что на поверхности спасения нет. Россия снова, как это понимал Версилов, призвана держать в уме всю Европу, весь Средиземноморский мир, из которого она, несмотря на китайскую круговую поруку, никогда не выходила полностью и безвозвратно. Широта русской культуры не дает гарантии рождения политического гения, не дает гарантии управления, способного покончить со смутой в форме кражи. Но десятилетия борьбы за просвещение народа — одно из условий честной игры в экономике. Очень важно донести этот призыв до школьников и студентов.

Я могу прибавить к этому свой личный опыт. Никогда не был богатым человеком, но считаю, что жил я счастливо, потому что я занимался, по мере возможности, тем, чем мне хотелось, и меня захватывала моя работа.

Возможности культуры, развивающейся на перекрестке субглобальных цивилизаций, не исчерпаны. Была бы только не исчерпана воля искать в своей суете колодца в глубину, часов созерцания, как находил Синявский в лагере на общих работах. В этих колодцах можно найти источники творческой энергии, источники новых сил в борьбе с новыми препятствиями. И образ рублевской Троицы можно прочесть как образ нового человека, переходящего от созерцания к действию, от действия к истощению и от истощения действием к еще большей глубине созерцания и новым чудотворным силам. Каждый из нас несет в себе это семя, но мы не даем ему вырасти.

Россия вряд ли в обозримом будущем станет благоустроенной страной. Но само ее неустройство вдохновило Толстого и

Достоевского, оно может вдохновить и нас, и наших потомков. Вот то, что я набросал на тему о возможностях России на перекрестках сложившихся четырех культурных миров.

Обсуждение

Лейбин: Тогда начнем обсуждение. По традиции, я попытаюсь что-то уточнить.

Померанц: Лучше вопросы.

Лейбин: Можем разделить: сначала принимаются вопросы на уточнение, а потом — некоторые тезисы. В принципе, у нас принято говорить неполиткорректно, главное, чтобы по сути дела. Если будет не по сути, я имею право лишить слова.

У меня, пожалуй, вопрос на уточнение. Правильно ли я понял, что схема, в результате которой Россия описывается как некоторая догоняющая западноевропейские образцы конструкция, является глубоко порочной в том смысле, что это неправильный взгляд на то, что нам здесь делать.

Померанц: Я бы ответил так. Ориентация на опыт Европы и вообще Запада необходима. Но анализ наиболее глубоких явлений культуры показывает, что отношение России к Западу было творческим. Это подчеркивается в разговоре Версилова со своим сыном, что Россия воспринимает Европу как нечто целое, и сейчас в большей степени, чем, во всяком случае, во времена Версилова, тогда ведь не было единой Европы, да и сейчас неизвестно, едина ли она духовно. Я, например, бывая на Западе, духовного единства не замечал. Замечал натянутые отношения, просто выгоды заставляют держаться вместе. Версилов показывает, что русский подход к Европе — это подход как к тому целому, которым Европа сама еще не стала. Поэтому Толстой и Достоевский, в особенности Достоевский, были восприняты во всем мире как писатели, сказавшие новое слово. Это не слово, исходящее из традиции вятичей и радимичей. Это традиция из истории России, в которой она, оказавшись между разными цивилизациями, приобрела некоторую повышенную широту.

Вполне усвоилась изящная форма европейского романа вроде Тургеневского, в которую Россия влезала одним уголком. Были писатели, как Лесков, которые игнорировали этот

верхний офранцуженный слой и изображали, скорее, допетровскую Русь в той мере, в какой она оставалась в глухих углах. И были Толстой и Достоевский, у которых Россия выступала во всей своей широте, и одновременно этим она показывала некий образец художественной цельности Европе, хотя использовала опыт Европы.

Я в одной статье писал, что если мы рассмотрим творчество Достоевского, то увидим, что он ткет совершенно самостоятельный ковер, но нити он берет из Испании, из Франции, из Англии, сплетает же их в ковер по-своему.

Лавровский: Скажите, пожалуйста, куда Вы относите Штаты? Можно ли считать, что центр средиземноморской цивилизации сейчас находится где-то в районе Мексиканского залива?

Померанц: То есть Вам кажется, что сейчас ислам наступает и имеет шанс победить... Я в этом сомневаюсь. Вообще, средиземноморской я называю дуальную группу из христианской и, в данное время, мусульманской цивилизаций. Сейчас Европа, безусловно, находится в таком положении, в котором находилась Римская империя, которая сажала на своих окраинах готов, чтобы готы защитили ее от гуннов. Примерно такой характер имеет включение в Европейский Союз Турции. По-видимому, чтобы турецкая армия в случае чего...

Лейбин: Вопрос был о США. Есть ли центр средиземноморской цивилизации сейчас в районе Мексиканского залива в том смысле, что в Штатах?

Померанц: Я так не думаю. Европа ведет самостоятельную политику, которая не совсем совпадает с американской. Что касается Америки, то один из более умных американских политиков, Хантингтон, как раз выдвинул сперва концепцию борьбы цивилизаций, а сейчас полностью отказался от нее. Он пришел к выводу: не до жиру, быть бы живу. Его последняя дошедшая до меня статья называется «Уникальность — не универсальность». Перевес смертности над рождаемостью приводит к тому, что Америка вынуждена импортировать рабочую силу, и единственное, что утешает Хантингтона, что можно импортировать латиноамериканцев, которые, по крайней мере, христиане. Тогда как Европе приходится импортировать мусульман. Словом, Европа находится в обороне, но это не значит, что она вышла из игры.

Савченко: Если я Вас правильно понял, и Хантингтон, и Тойнби считали, что существует православная цивилизация. Насколько я Вас понял, Вы так не считаете. Вы считаете, что ее не существует, а существует некая русская культура. Тогда хотелось бы уточнить, как она, все-таки, географически распространяется, как она соотносится с границами существующей России? И что в этом смысле нас ждет, ведь если продолжать... Я не знаю, что сейчас говорит Хантингтон, но раньше он говорил, что те страны, которые совмещают в себе различные цивилизационные культурные начала, неизбежно разваливаются.

Померанц: Во-первых, конец. Страны, которые совмещают в себе различные культурные начала, — это страны, которые, в принципе, могут создать новую цивилизацию. Пример - Тибет, расположенный на стыке индийской и китайской цивилизаций, на горах, куда не заходили завоеватели. Имея покой, который Россия не имела, Тибет за несколько сот лет построил совершенно самостоятельную цивилизацию со своим компендиумом важнейших текстов, переведенных или написанных на тибетском языке, и даже выбрал свой самостоятельный шрифт. Словом, все параметры цивилизации там есть, и в свою цивилизацию они обратили монголов и бурят. Но беда тибетцев в том, что больше им обращать было некого, мир был уже разобран, слишком поздно они начали. Во всяком случае, Тибет показывает, что на стыке двух цивилизаций может возникнуть органическая цельная цивилизация. Все, кто знакомы с культурой Тибета, конечно, по книгам, воспринимают ее как цельную цивилизацию.

Представления о том, что сочетание нескольких начал обязательно ведет к развалу, по-моему, неверно. Это одновременно является и неким культурным богатством, как вызов, который может быть принят, и слепое столкновение разных начал может уступить место, как я уже говорил, цивилизованному диалогу, и этот диалог может стать прообразом мирового диалога цивилизаций.

Мы с вами свидетели процесса глобализации. Возникновение субглобальных цивилизаций — это вторая ступень глобализации. На третьей ступени — торговая экспансия Запада, которая создает торгово-колониальную глобализацию. И четвертая ступень — это финансово-электронная глобализация.

Так что мир в целом движется, хотя это может кончиться и катастрофой, вовсе не обязательно все хорошо кончается, может кончиться тупиком и развалом, а может кончиться успехом. Мир все-таки движется шаг за шагом в сторону глобализации.

Да, тут же надо оговорить: есть народы, которые этому решительно не подчиняются и субглобальные цивилизации, когда их принимают, принимают чисто внешне. Такие народы, как афганцы, чеченцы, вьетнамцы, независимо от того, какую религию они принимают, по существу, остаются чем-то вроде племени, которое может погибнуть, но будет все время защищать свою самобытность. По отношению к таким народам прав Гумилев. Хотя в целом он не прав, потому что гораздо чаще происходит другое. Но есть и такие исключения.

Словом, процесс идет очень сложный, в сторону глобализации. Чего не хватает, так это духовного единства современного мира. Хантингтон думал, что можно просто американизировать мир. Повторяю, от этого он сам отказался. Я своими глазами читал его статью, она переведена на русский язык, не помню, где она у нас напечатана, «Уникальность — не универсальность». Позиция Запада сейчас — позиция обороны, желание сохранить до новых лучших времен своеобразие своей цивилизации. В то время как, скорее, наступать будет Дальний Восток. Что касается арабов, по-моему, это бумажный тигр. Арабы могут пока что пугать нас взрывами, но не обгонять нас в развитии. Вот китайцы, японцы - они могут обогнать, повернуть к большей стабильности и т.п. Словом, от них можно ждать нового. А турки, кажется, собираются вместе с немцами оборонять ту же старую Европу.

Сухов: У меня такой вопрос. С Вашей точки зрения, есть, все-таки, в России основы для самобытного культурного будущего?

Померанц: Есть, если мы сумеем вернуться к тому моменту, на котором мы стояли до 1917 г., когда были сделаны очень важные шаги, чтобы возродить то, что мы с XVII в. потеряли, сумеем возродить понимание огромного духовного богатства, заложенного в иконах Рублева и других иконописцев, понять это умозрение в красках, которое относится, по-моему, к одному из высших достижений мировой культуры. К сожалению, греки были талантливы в искусстве и довольно слабоваты в политике, поэтому они и проиграли, а римляне в

некоторой степени выиграли. К сожалению, в истории чаще всего выигрывают хорошие политики.

Но, во всяком случае, то, что уже вошло в нашу культуру, что мы можем понять, во что вдуматься, это требует вдумчивого диалога с той струей, которую в нашу культуру внес Запад. Мне кажется, это очень интересная задача. Меня, например, это увлекло с тех пор, когда я понял, что эта задача существует. А если есть задача, найдутся и люди, которых эта задача увлекает, которые могут что-то создать в этой области, создать более сложную, но в то же время цветущую культуру. Цветущая сложность — это выше, чем примитивная цельность, так все время было в истории культуры. Но гарантии никакой нет, вообще, в мире никакой гарантии нет.

Сухов: Тогда дополнение. Считаете ли Вы, что этот процесс должна возглавить православная церковь?

Померанц: Это было бы хорошо, если бы церковь была бы другой. Например, при выходе из тоталитаризма Германии и Италии очень помогло формирование христианско-демократической партии. Сразу же очень быстро после поражения у них сложился нормальный парламентский механизм, где один фланг заняла христианская демократия, а на другом — возрожденная социал-демократия. К сожалению, попытки нашей молодежи (я их помню в начале Перестройки) создать христианско-демократическую партию натолкнулись на то, что патриархия и демократия — две вещи несовместимые, несмотря на то, что некоторые отшельники православия написали хорошие книги о том, что это возможно. В частности, обращаю ваше внимание на книгу игумена Новика «Православие, христианство, демократия», где он пародирует лозунг Уварова «Православие, самодержавие, народность». Хорошая книга, умная.

Затем, вы, вероятно, не знаете своего рода духовное завещание Антония Сурожского, которое я пытался протолкнуть в эфир, когда меня пригласили участвовать в оплакивании папы. В конце каждый из нас мог более подробно развить свои взгляды, я посвятил эти 2-3 минуты тому, чтобы рассказать о споре, который возник между Антонием и Аверинцевым. Это стоит того, чтобы коротко рассказать.

В своей речи 8 июня 2000 г. Антоний говорил: «Не теряем ли мы шанс превратиться из церковной организации в церковь? Нам нужны люди, пережившие встречу». Встречей он

называл живое чувство присутствия Бога в мире. «Конечно, не у каждого может быть встреча такая, как у апостола Павла, но какая-то встреча должна быть у каждого. Нам нужны люди, которые пережили встречу, а потом живут, мыслят и действуют свободно». Дальше он повторил мнение одного богослова, Зернова, что трагедия церкви началась с Вселенских соборов, которые слишком жестко ограничили разницу между истиной и ложью, больше должно быть предоставлено личным поискам человека.

На это в устной форме, в разговоре со мной, возражал Аверинцев. Он считал, что это мистический анархизм, идущий от ранних славянофилов, разрушающих церковь и т.д. Потом он тоже умер, что позволяет мне публиковать и его мнение, так бы я не стал его подводить. Он тоже был сторонником реформ. Он говорил, что православие или погибнет, или изменится. Но он хотел реформы других параметров, сохраняя больше из традиции.

С моей точки зрения, Антоний стоял на эсхатологической позиции, т.е. он выдвигал требования, которым могло удовлетворить только незначительное меньшинство. Чтобы осуществить это по всей России, надо по Антонию — на каждую епархию, а таких нет. Поэтому речь идет о другом, о возможности диалога между теми, которые способны откликнуться на призыв этого, несомненно, замечательного человека, Антония, и теми, которые стоят на исторической почве, имея дело не с одиночками, вышедшими вперед, а с массой. В общем, у меня все вырезали, кроме последней фразы, которую повторила Светлана Сорокина: «И нужен диалог внутри церкви». Этими словами я кончил, только эти слова и пошли в эфир, а все остальное выбросили.

Если говорят, что церковь могла бы многое сделать, я должен добавить: «Смотря какая и смотря что с этой церковью случится дальше». Пока что существуют отдельные люди, которые могли бы сказать здесь свое слово. С несколькими я познакомился случайно, когда попал в делегацию, посещавшую Израиль, тоже по какому-то поводу. Там было несколько священников, в частности, я с Новиком там познакомился, с некоторыми другими. Кроме того, я считаю очень интересными брошюры, которые издает Г.Чистяков, он пишет очень интересные книги. Так что есть отдельные люди в церкви, к

которым стоит прислушаться. Но пока все, что там есть живое, блокируется патриархией, от которой я ничего хорошего не жду.

Лейбин: Я бы сейчас стал принимать более развернутые суждения, не только вопросы на уточнение, чтобы просто успеть. Вы вначале оттолкнулись от лекции Альфреда Коха, а он, в свою очередь, от целого ряда подобных рассуждений, где вносится в общественно-политический дискурс вопрос о цивилизационной принадлежности России. Во всех этих обсуждениях и тезисах есть прямой практический смысл. Потому что наиболее яркие западники делают всегда такую политическую подмену: если мы цивилизационно Европа, то и политически должны быть там. И, соответственно, Кох тогда моделировал оппонентов, спорил с «а если».

Что нам для этого обсуждения дает инструментарий теории цивилизаций? Как Вы сами же отметили одну из наших национальных черт – дефицит политической культуры, об этом же был разговор в ряде предыдущих лекций. Можно ли понять последние слова Вашей лекции о школах и учениках как политическую программу, в этом смысле, в этой дискуссии, или как-то по-другому? Понятно, для чего А.Янову нужно утверждать, что Россия – это Европа, только выпала из нее – для того, чтобы сказать, что нужно немедленно вступать в Евросоюз, и много разных других выводов. В каком смысле и для чего можно использовать теорию цивилизаций? Можно ли ее так прямо спроецировать на какое-то политическое утверждение, или она не для этого?

Померанц: Есть разные ходы развития теории цивилизаций. Это не законченное, уже готовое учение вроде марксизма, который был сведен к нескольким формулам, которые надо было выучить наизусть и все. Тут же есть масса споров. Л.Н.Гумилев акцентировал роль этноса, я считаю, что движение идет, скорее, в сторону глобализации и т.д., есть разные точки зрения. Во всяком случае, знать это надо, чтобы не задавать ненужных вопросов, что такое Россия – Европа или Азия. Россия все-таки всю свою историю была связана с той или другой цивилизацией средиземноморского круга, связанной с монотеизмом и с греческой философией. Это или византийская цивилизация, или западная. Поэтому, мне кажется, России не имеет смысла выбираться из этого круга. К чему? Хай-

деггер шутил, что к концу XX в. нам придется учить китайский язык. Не знаю, думал ли он это всерьез, тем более он говорил это про Германию.

Но если говорить о конкретных задачах, то при нынешнем состоянии народа, уставшего от неудачных и бестолковых реформ и желающего порядка, каким бы он ни был, попытки создать какие-то массовые политические партии ничего не дадут. Надо заниматься воспитанием молодых людей, которые выйдут из школы, из университета в ближайшие годы, десятилетия. Должен постепенно измениться характер народа, расшириться его кругозор, углубиться его понимание, в чем смысл человеческой жизни, тогда мы сможем иметь и другое правительство.

Вопрос из зала: Скажите, пожалуйста, насколько опасно вливание исламской культуры в русскую христианскую культуру в связи с демографической ситуацией в России?

Лейбин: По сравнению с Европой, видимо, да?

Померанц: Ислам гораздо более массово вливается в Западную Европу. У нас резервы этой миграции пока еще не очень большие. Это больше в Москве бросается в глаза, а в глубинке даже не очень заметно. Гораздо больший процент мусульман во Франции, в Германии активнее вошел в жизнь, чем у нас. И последнее мероприятие — принятие Турции в Европейский Союз — мне напоминает (я уже говорил об этом) поселение готов, чтобы они защищали от гуннов. Что касается России, те мусульмане, которые у нас долго жили, так обрусели, что даже утратили свою способность рожать много детей, казанские татары, например, на одном уровне с нами, мало рожают и никак не могут нас затопить. Вот, азербайджанцы разве... Но их не очень много. У нас другие болячки, не это нам страшно.

Страшно то, что мы потеряли духовную ориентацию. Церковь в значительной степени не выдержала экзаменов в 1917 г. Если бы она больше влияла на народ, народ стал бы защищать церковь. В Польше никто не разрушал храмы, а у нас разрушали, и народ спокойно это позволил. И в дальнейшем политика в отношении церкви, когда владыками становились только люди, имевшие офицерское звание в системе госбезопасности, майора, полковника — это все очень уменьшает возможности духовного обновления.

История полна рисков, нельзя быть совершенно уверенным. Я во многих местах встречал людей сравнительно молодых, 30-40 лет (для меня они молодые, мне 87, для меня 40-летний человек — это молодой человек), которые думают что-то сходное с тем, что я думаю, которые ищут выходы из нынешнего тупика, ищут духовные ценности. Если бы удалось как-то их объединить и собрать, можно было бы сколотить творческое меньшинство. Я постоянно думаю на эту тему, чтобы как-то сблизить людей, живущих в разных углах, думающих о том, о чем мы все думаем, но разобщенных. Если это когда удастся, но уже не мне, очевидно, а тем, кто помоложе, то есть шансы. Невозможно, чтобы все достигли высокого уровня, народ всегда делится на людей более духовных, менее духовных, более развитых, менее развитых. Достаточно иметь (я не беру здесь определение численное) авторитетное духовное меньшинство, чтобы повести людей за собой. Создание этого меньшинства мне кажется важнейшей задачей.

Вопрос из зала: Меня интересует опасность тенденции браков мусульманских граждан с российскими. Что из этого получится? Не получится ли какой-нибудь деградации?

Лейбин: Так вы не женитесь. Это, конечно, простое решение.

Померанц: Видите ли, тут есть одно обстоятельство. Я не очень уверен, что некоторые обычаи мусульман близки русским вкусам, например, многоженство, т.е. иметь любовниц — это как-то принято, но завести прямо рядом сидящих жён — это, боюсь, для русского было бы очень хлопотно. Поэтому я не думаю, что такое движение будет массовым и представляет угрозу для нации.

Вопрос из зала: Можно, все-таки, уточнить еще раз? Вы говорили о четырех цивилизациях, которые влияют на Россию, не могли бы Вы их еще раз назвать? И, если можно, еще раз воспроизвести те критерии, которые, с Вашей точки зрения, важны для определения цивилизации. Вы сказали, что физическая география здесь не играет роли, а играют язык, культура, может быть, шрифт, религия. Что, с Вашей точки зрения, является более важным, или, может быть, есть несколько критериев?

Померанц: Я отвечу немного шире. Первой группой, обладающей неким общим, хотя не точно определенным духом, можно назвать, пользуясь термином Шпенглера, культурный

круг. Вокруг очага высокой культуры возникает какое-то постепенное распространение, обмен информацией и т.д. Но с моей точки зрения, целесообразно выделить из этих многих разнообразных форм и степеней развития понятие субглобальной цивилизации. Я поэтому предложил такие простые параметры, которые определяют и отделяют субглобальную цивилизацию от других групп, тоже обладающих, в большей или меньшей мере, общим духом.

Это Вы совершенно правильно перечислили: общую совокупность святынь (это может быть Библия, Коран, Ригведа и Упанишады, сочинения Конфуция, Мэн-Цзы, Лао-Цзы и некоторые буддийские сутры, которые тоже были признаны китайским достоянием), некий общий компендиум текстов, признанных священными. Второе — язык, который становится языком элиты данной группы, и шрифт, который начинает использоваться всеми языками данной группы. Это легко проследить, это просто соответствует фактам. К началу Нового времени очень четко сложились четыре субглобальные цивилизации, четыре мира.

Но всегда есть некоторая запутывающая частность. Разрушение Византийского мира длилось медленно, долго. Византия погибала примерно с VII в., когда начался триумф ислама, и до XV в., когда был взят Константинополь. Все это время шла борьба двух цивилизаций за то, чтобы считаться основной цивилизацией Восточного Средиземноморья и Ближнего Востока. В принципе, возможно, но, боюсь, время уже прошло, возникновение какой-то новой цивилизации, как возник Тибет, но основных цивилизаций, обладающих всем необходимым запасом культурных данных, чтобы ассимилировать все племена, попадающие в зону этих цивилизаций, в последнее время существует только четыре.

Очень важно то, что субглобальная цивилизация, за редким исключением, полностью поглощает и превращает в своих носителей любое племя, попавшее в ее зону. Венгры были азиатской ордой, ворвавшейся в Европу. Сейчас это цивилизованный европейский народ. Все завоеватели до ислама, попавшие в Индию, приобретали статус еще одной касты — варны кшатриев. За небольшие деньги брахманы писали им родословную, и они становились потомками богатырей Махабхараты.

В Китае любые кочевники или постепенно синизировались, окитаивались, или, как монголы, изгонялись. Субглобальная цивилизация благодаря богатству своей культуры обладает силой подчинять себе, ассимилировать все иноязычные, инокультурные элементы, которые в нее попадают. Забавно, что даже евреи, попавшие в Китай (где их не подвергали никакой дискриминации, а просто предлагали сдавать экзамены, если им хочется становиться чиновниками, шэньши), увидали, что чиновников в Китае уважают больше, чем купцов, и стали сдавать экзамены. Некоторые из них успешно выдерживали, назначались начальниками уездов. Как принято в Китае, экзаменующийся должен быть холостым, и он посылался куда-нибудь за 500 верст, чтобы не было кумовства, там он женился на китаянке. Поэтому потомки китайских евреев постепенно стали китайцами. Они у себя в кумирне, как правило, имеют статуэтки Авраама, Якова и Моисея, желтых, косоглазых и т.д., другими они их себе не представляют. Это просто показывает, насколько субглобальная культура может поглотить любую иноязычную, инокультурную группу. Еще раз: субглобальные культуры — это западная, ближневосточная, южноазиатская, дальневосточная.

Вопрос из зала: Япония после Второй мировой войны относится к какой цивилизации: к западной или дальневосточной? Потому что английский язык, насколько я знаю, там довольно распространен, частично люди пишут латиницей, кажется, неофициально, но это довольно распространенная вещь, и традиционные религии синтоизм и буддизм тоже уступают место.

Померанц: Я Вас понял, спасибо. Мы говорим о современности, сейчас четвертая стадия глобализации, а не вторая. Правда, это уперлось в значительные трудности, а именно, в процесс вымирания носителей западной цивилизации. Произошла вестернизация значительной части стран, относящихся к другим субглобальным цивилизациям. Япония оказалась блестящим примером этого. Все же Япония одновременно остается дальневосточной страной. Я недавно смотрел корейский фильм «Весна, лето, осень, зима и снова весна», от него пахло такой глубиной традиций! Я уверен, что создатели этого фильма говорили по-английски.

Но вот вам пример индийцев, где английский язык остается фактически государственным языком, потому что иначе ин-

дийцы передерутся, каким языком им надо говорить, потому что там разные языки. Вот я работал библиографом, ко мне приходит индийский журнал: recently (недавно) премьер-министр выступил с речью. Я не могу писать в аннотации «недавно». Что значит «недавно»? У меня карточка, может, пойдет в работу через полгода, за это время много «недавно» пройдет. Индийцы душой живут вечностью, поэтому обращать внимание на то, было это сегодня или в прошлом году, им почти неинтересно. И пока не придет «Economist» и «Newsweek», я так и не могу пускать карточку в ход, тогда я увижу, что это было, допустим, 8 сентября. А чтобы индиец написал «8 сентября» — это дурной тон.

Так что, понимаете, эта вестернизация часто является поверхностной и внешней. Япония блестяще воспользовалась прежде победами, потом своим поражением, она пользовалась всем, народ там, конечно, талантливый. Дело в том, что Япония — дочерняя культура. Дочерняя культура привыкает учиться, японцы привыкли учиться у Китая, поэтому им было психологически легче дополнять, они уже привыкли учиться у Индии, усвоив буддизм, они гораздо более буддисты, чем китайцы. Поэтому включить в круг своих учителей Европу и Америку им было не так уж сложно.

Япония, возможно, вырастает в мировую культуру, которая связана сразу с несколькими цивилизациями. И вопреки мнению, что страна, усвоившая элементы разных культур, должна развалиться, я не вижу пока никаких признаков развала Японии. Она достаточно сохраняет свою собственную традицию. Американцы даже решили сохранить императора, который у них ничем не правит, но является очень важным символом единства страны. Так что я все-таки думаю, что Япония — это страна дальневосточной цивилизации. Самостоятельной цивилизацией она не является, но одновременно она является одной из стран складывающейся мировой цивилизации.

Идет процесс складывания мировой цивилизации, и путь России, и путь всех стран, которые хотят иметь свое будущее, — это путь быть национальным выразителем каких-то высот мировой цивилизации. Этот путь не закрыт для России, если, конечно, вся талантливая Россия не уедет.

Вопрос из зала: Очень короткий профанный вопрос. А как быть с нашими братьями-поляками, у которых устный

язык близок к братьям-славянам и у которых шрифт латинский. Их ощущение, с одной стороны, европейское, с другой стороны — пограничное. И вся сложность наших отношений с ними...

Померанц: Тут очень много оттенков, и я не берусь Вам ответить, тем более — за всех, «я вам не скажу за всю Одессу, вся Одесса очень велика». Но когда я бывал в Кенигсберге, увидел, к своему удивлению, я думал, это остался какой-то аппендикс и ничего интересного, отпадет, — ничего подобного, там возникла очень своеобразная субкультура в большой дружбе с поляками и совершенно не склонная к евразийству и т.д. И масса мыслящих людей там оказалось. Причем, откуда они там взялись? От своего местоположения, от вдвинутости в Европу, не то, что там были какие-то семьи со старыми традициями — нет. Родители были просто строителями, которые из руин возрождали город, а дети их, находясь в контакте с живой Европой, получились более европейско-ориентированным кусочком России. Так что тут может быть масса оттеночно-переходных форм.

В том, что я говорил, я акцентировал то, что с такими китами, как эти субглобальные цивилизации, нельзя просто разделаться. Подробнее об этом я писал в №8 «Знамени» за прошлый год, в статье «Живучесть древних основ». Строительство мировой цивилизации, мирового единства возможно, как мне кажется, путем только медленного формирования диалога. Очень интересным для меня фактом было, что Далайламу XIV в 1994 году пригласили на семинар памяти Джона Мейна в Лондоне комментировать Евангелие. Это было очень интересное мероприятие, книга об этом была издана, на английском она у меня есть. Правда, только через три года издали, потому что было много всяких комментариев и т.д. Диалог был временами очень интересным, даже на самых консервативных религиозных верхах. Но это очень длительный процесс, пока что надо научиться жить в мире и в цивилизованном диалоге, а не выцарапывать друг другу глаза.

Вопрос из зала: Прежде всего, два слова восхищения и благодарности организаторам этого действа, потому что это же нечто чудесное и совершенно небывалое. Как началось с Вяч. Вс. Иванова, а теперь Вы — это нечто потрясающее. Честно говоря, мне когда-то удалось слушать Якобсона, мне

кажется, что сегодняшнее событие такого же уровня, это нечто совершенно потрясающее.

У меня к Вам множество вопросов, но один совершенно определенный. Вы говорили по поводу закрытости и открытости диалога, об опасностях открытости диалога в России. Об этом очень мало говорят, и это очень важно и серьезно, это немного приближает к аудитории, к задачам аудитории. Потому что Вы говорили об опасностях открытости диалога, о том, что русская культура не вполне готова к этой открытости и что она очень часто приводит к хаосу. Важен некоторый баланс между открытостью и закрытостью диалога. Есть ли у Вас какие-нибудь соображения, может быть, какие-нибудь этапы, каким образом возможно обучить народ или то самое меньшинство диалогу?

Померанц: Я понял Вас. Видите ли, если говорить практически, то очень много могло бы сделать телевидение, если бы оно было в бескорыстных и благонамеренных руках. Но, как вы понимаете, это так же похоже на действительность, как я похож на Геркулеса. Господствует совершенно другое. Что касается примера Европы, то Поппер (он был вполне западник, автор книги «Открытое общество и его враги») перед смертью написал статью, что коммерческое телевидение, если его как-то не укоротить, способно погубить западную цивилизацию, столько грязи оно вносит в жизнь.

Словом, стремительность технического прогресса (телевидение — только частный случай) вносит в мир такие могучие силы, которые не нашли еще экологической ниши в целостности культуры. Когда развитие двигалось медленно, новое находило себе экологическую нишу и культура как целое развивалась, но сохраняла свою целостность. Потом положение изменилось. Уже в XX в. Сент-Экзюпери выражал это поэтически: веник рассыпался, и надо было суметь связать его волшебным узлом. Так быстро развивались по разным направлениям разные науки и т.д., что современная цивилизация даже с трудом может быть названа целым. Она хаотически развивающееся множество. И связать ее волшебным узлом — мировая задача, очень трудная задача, не только русская. Просто в России это острее выступило, потому что она в самой своей истории нахватала очень много чужого и не все хорошо переварила. Но благодаря современным средствам массовой ин-

формации весь мир сейчас очень тесно сдвинулся и нахватал чужого, и переварить все это очень трудно.

Россия в той мере, в какой это возможно, должна идти в ногу с мировыми усилиями в решении этой задачи. Это не чисто национальная задача. Она национальная в том смысле, что нам надо как-то преодолеть броски, которые описал Синявский (я цитату Синявского привел), у него это очень ярко описано, броски от полной открытости к полной закрытости, как-то научиться большей мере и в закрытости, и в открытости.

Япония гораздо удачнее развивалась. Там не брили насильно бород, там не запретили ношение кимоно, национальных одежд, там постепенно переоделись в европейское платье, но там какой-нибудь богатый японец ходит в кимоно, как и в старину. Вообще, Япония развивалась, несмотря на ряд срывов в их истории, гораздо лучше уравновешивая традицию и новое, чем Россия. Но и там тоже, как вы знаете, не обошлось без поражения во Вторую мировую войну и т.д. Всюду идет развитие через кризисы, надо просто жить одновременно и в истории, и хоть на полголовы подниматься над историей к вечным ценностям, которые могут быть понятны каждому человеку, к какой бы цивилизации он не относился. Я не думаю, как Шпенглер, что араб никогда не поймет китайца, просто у араба больше трудностей понять китайца, чем у других. Но все равно все трудности могут быть преодолены.

Вопрос из зала: Если можно, вернемся к тем трем критериям, которые Вы предложили в качестве критериев субглобальных цивилизаций. Это святыни, язык и шрифт. Те примеры, которые здесь были приведены, - Япония, Польша, можно привести немало других примеров от Гонконга и Сингапура до Дубая — Ваши ответы на эти примеры показывают, что, видимо, значение, по крайней мере, двух последних критериев в настоящее время сильно ослабляется.

Померанц: Да! В настоящее время все комкается, потому что другая ступень, уже начинается сминание границ между субглобальными цивилизациями и становление, но очень хаотическое, глобальной цивилизации, не хватает ей общего духа.

Вопрос из зала: Именно об этом хотелось задать вопрос. Если остается этот общий дух или, может быть, общая совокупность святынь, то в качестве кандидатов на такие святыни

позвольте предложить не Христа, Аллаха, Буду, Конфуция, а такие святыни или вечные ценности, как то, что в Библии именуется богом Мамоной, а сейчас на языке политологов именуется личное благополучие, личный успех, такие ценности, как личная безопасность, свобода, демократические процедуры управления обществом, терпимость, веротерпимость, цивилизационная терпимость и т.д., — то, что сейчас некоторыми называется ценностями западной цивилизации, те ценности, которые подхватываются, развиваются, в частности, и другими нациями. Каково Ваше отношение к этому? Не являются ли эти ценности или эти святыни (то, о чем и Фукуяма писал) основой для формирования той самой глобальной цивилизации, где успех разных наций в большой степени предопределяется тем, как различные нации и власти предержащие обеспечивают максимально быстрое движение по направлению к этим святыням?

Померанц: Эти ценности — превеликие ценности, но не святыни. Ибо все-таки у человека, даже если он имеет все те ценности, действительно существенные, о которых Вы говорили, остаются еще проблемы вечности, смерти, и, по крайней мере, у некоторых людей не угасла способность как-то чувствовать присутствие некого духа, который можно назвать духом бессмертия в смертном мире. Если вы внимательно слушали (хотя вы достаточно внимательно слушали, просто сложно все сразу уловить, а может даже, я говорил об этом в другом месте), проблема в том, чтобы как-то соединить ту открытость сверхценностям, если вы не хотите несветского языка, и открытость светским ценностям, которые Вы перечислили. Это разные открытости, и они не должны быть в непримиримом конфликте. Это трудная задача, но она может быть решена.

Я говорил в условиях нашей страны, что византийская икона учит открытости Богу, а западная культура, усвоенная Россией в XIX в., учит открытости миру и человеку. Дальше Вы перечислили ряд ценностей, которые относятся ко второму ряду. Но есть и первый ряд. И тот, кто чувствует реальность этого ряда, он от этого ряда не откажется, ряд этот будет как-то существовать в жизни, культуре. И проблема отношений этих двух рядов будет сохраняться, не унижая ни того, ни другого.

Что касается возможности глобального ключа к этому, то в нашей книге «Великие религии мира», которая будет продаваться в 3-м издании на ярмарке 20 ноября, в послесловии говорится, что глубина каждой религии ближе к глубине другой религии, чем к своей собственной поверхности. Ибо в глубине есть нечто, что невербально, несловесно, ибо Бог не говорил ни на иврите, ни на санскрите, ни, тем более, по-русски или по-арабски. А просто какой-то труднопостижимый свет вдруг освещал изнутри человеческий мозг, и этому человеку становилось что-то яснее, что он раньше всю жизнь не понимал. И он как бы переводил с божеского на человеческое.

Все религии — это только переводы с этого импульса, который мы не можем точно определить, на человеческий язык. Если мы это поймем, тогда религия в своем вербальном существовании будет просто формой культуры, формой, в которой данная культура подходит к вопросу вечности, смерти, бессмертия.

Лейбин: Своими словами, если я правильно понял Григория Соломоновича, то если вдруг какие-то обстоятельства заставят человека отказаться вдруг от сверхценностей, традиции, религии, то это будет все равно плохой гражданин того нового светского глобального мира, он будет плохим предпринимателем, плохим управленцем.

Померанц: Нет, необязательно, я этого не говорил, ничего подобного. Есть люди совершенно нерелигиозные, но очень совестливые, есть люди религиозные, но исходящие из того, что не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься. Это все гораздо более сложно и запутанно. Но если говорить только о преобладающей тенденции, то чувство вечности помогает нравственным отношениям в жизни. Хотя такой простой подход, как дважды два составляет четыре, — тут не получается. Это не математика.

Вопрос из зала: Хотелось бы просто высказать парочку наблюдений, которые приходят в голову, когда слушаешь такие интересные лекции. Мне кажется, существует три крупных дефицита, deficiency, как говорят англичане и американцы, русской интеллигенции в целом, недоработки, недопонимания. Первое — это вера в диалог. На самом деле, эта мировая цивилизация развивается методом многоголосого монолога, никто никого не слышит и не хочет слышать. Складывается она усилиями того, кто орет громче всех.

Второе — это то, что русская интеллигенция никогда не понимает свои собственные силы. Эта идея маленького человека, униженного, оскорбленного, не имеет ничего общего с реальной силой русской культуры. Русская культура — это гигантское явление, ее невозможно сравнивать ни с какой из отдельно взятых европейских культур. И третье — это непонятное, сейчас наступившее обожествление материальных ценностей. Материальные ценности, по-моему, сродни какой-то языческой тенденции — верить в великую ценность телевизора или унитаза и еще чего-нибудь. По-моему, если удастся преодолеть эти три дефицита, все встанет на свои места. Как Вы думаете?

Померанц: Ну, что я думаю... Относительно манеры кричать и не слушать собеседника — это просто стоять на уровне новгородского веча, на котором кричали-кричали, кто громче кричит...

Реплика из зала: Джордж Буш...

Померанц: Джордж Буш и стоит, я бы сказал, на уровне новгородского веча, только вооруженного электронной техникой. Американцы умеют покупать умы, но средний уровень Америки не ахти какой высокий, и президента у них выбирают тоже не очень культурного, по-разному бывает. Например, Франклин Делано Рузвельт — человек вполне интеллигентный, ну, а Джордж Буш даже не умеет выговаривать названия некоторых стран, что об этом говорить. Так же как, впрочем, наши руководители, почти никто не умел говорить по-русски. Я об этом заговорил на восточно-европейском семинаре Франкфуртского университета, а они все начали хохотать: Коль тоже не умеет говорить по-немецки и т.д. (дело происходило в 1990 г., при Коле).

Вообще, политика — это не область большой культуры, массы влиятельны, да. Знаете, что сказал Черчилль? Что демократия — худший вид управления, не считая всех остальных. Она, действительно, худший вид управления, потому что втягивает в управление массы, которые мало что смыслят. Но что поделать, деспотизм еще хуже.

Вопрос из зала: Прошу прощения, к этим трем недостаткам и к диалогу. Вы упомянули Поппера, но во всех его произведениях есть маленькая хитрость, он говорит о том, что необходима демократия, но только в одном предложении-оп-

ровержении говорит о том, что демократии не может быть без развитой аргументирующей функции языка. Аргументирующая функция языка — это именно развитость диалога в обществе. Правда, он не знает, как развивается диалог в обществе, каким образом это получилось на Западе. Мы можем строить предположения о схоластике, о других принципах аргументации, о воспитании искусства выбора и искусства выбора аргументов и т.д. Но, в любом случае, взаимосвязь между аргументирующей функцией языка и эффективностью демократии, на мой взгляд, достаточно убедительна у Поппера.

Померанц: Подождите, пожалуйста. Я с Вами согласен, Вы очень подробно это рассказываете. Конечно, было бы лучше двигаться, как в Японии, была диктатура Мэйдзи, но она постепенно наращивала элементы демократии. Кстати, исходный пункт у нее был получше нашего. К началу переворота Мэйдзи 50% японцев были грамотны, а у нас даже Октябрьскую революцию начали при меньшем уровне грамотности. Словом, к парламенту японцы пришли не торопясь, постепенно, а у нас было всего несколько лет парламентской жизни между двумя революциями, а потом, вообще, была только пародия на представителей, и сразу бабах — выбирай. Ну, выбирай, а я не умею выбирать. Выбираю, у кого симпатичнее лицо. Начались рейтинги. Вдруг нравится генерал Лебедь, такой душка, здоровый, острит хорошо. Ну, Примаков даже не очень красивый был, но на какое-то время и Примаков взлетел. Все время это совершенное неумение вести гражданскую жизнь сказывалось в колоссальных рейтингах то одного, то другого политика. Народ искал себе хозяина.

Вопрос из зала: Несомненно. Но, по-моему, отсюда никак не следует то, что предложил предыдущий вопрошающий, — отказ от диалога, от культа диалога, на мой взгляд, наоборот...

Померанц: Нет, нужно, нужно развивать диалог! Но это очень долгое и трудное искусство. У нас, как правило, действительно, выбор делается криком. У нас очень много задач, я не в силах все перечислить, я просто говорю, что приходится исходить из некоторых древних основ, которые всюду в работе. Кроме того, есть требования современности, я о них ничего не говорил, это просто была бы тема другой лекции.

Лейбин: Друзья, как ни жалко, кажется, надо закругляться.

P.S. Григория Померанца.

После яркой дискуссии, состоявшейся здесь, мне кажется нужным прибавить несколько слов: я верю в незаметные действия таких начинаний, как «Солнечный сад» в Калининграде, верю в рост сил творческого меньшинства, способного повести за собой Россию из омута коррупции и смуты. Я верю в медленную работу духа. Я верю в то, что такая Россия понадобится Западу в борьбе с его духовной апатией и упадком творческих сил.

Витторио Поссенти

Рост секуляризации или подъём религий?

Религия и политика на переломе тысячелетий

В двадцатом веке, вплоть до 80-х годов, а в особенности в его первой половине, религии, как и проявления религиозной жизни, во многих странах мира, особенно при тоталитарных режимах, подвергались жестоким репрессиям или же были вытеснены из общественной среды как проявление характерного для Запада феномена секуляризации и обмирщения. Однако, за последнюю четверть века в этой ситуации наметилась новая тенденция. Сегодня лишь на Западе религия по-прежнему с трудом всплывает на поверхность. В остальном мире проявления религиозной жизни обрели достаточную весомость для того, чтобы активно влиять на развитие политической реальности на таком уровне, который может соперничать лишь с ролью национализма в новейшей истории. Религиозные традиции, различными путями и не без известной доли риска, вдохновляют и определяют форму и содержание политической злобы дня.

Вероятно, в XXI веке зарождаются новые отношения между религией и политикой, отличающиеся от тех, которые давно установились на Западе. В этих рамках, возможно, религии, как лоно великих цивилизаций, обретут новую, более влиятельную роль в обществе. Эта точка зрения разделяется многими современными исследователями, в частности С. Хантингтоном, который в своем знаменитом труде «Столкновение цивилизаций и новый мировой порядок» считает религию основным элементом культурного развития во всех известных науке цивилизациях.

Возобновление общественной ответственности религии

Для современных либеральных демократий все религии равны и общественная сфера должна занимать по отношению к ним позицию безразличия и нейтралитета; это касается и универсалистских религий, от которых требуется быть таковыми только в частной жизни, что обрекает их на противоречие. Такие демократии отказываются от гегельянской модели,

согласно которой религия полностью включается в эволюцию общества и реализуется в рамках Государства. В иных случаях (в Европе) они отдаляются и от американской модели, где религия является независимой и индивидуальной основой общества, оставаясь в то же время отделенной от политической власти. Однако сегодня наблюдается радикальное изменение в первую очередь в самих религиозных движениях. Если движения модернистского склада более или менее смирились с приватизацией религии, то движения постмодернистские не отказываются от обязанности участвовать в общественной жизни с целью создания новых социальных и человеческих отношений, которые лишь с трудом совместимы с моделью гражданского общества, стоящего на рыночной основе. Речь идет об абсолютно новом подходе, который совершенно не вписывается в парадигму соглашений и договоров Церкви с политическими учреждениями, много раз реализованную на протяжении современной эпохи. Великая задача XXI века — достичь такой формы организации общества, которая бы с этической и религиозной точек зрения могла бы привести к полному взаимопониманию демократии и религии.

Нынешняя ситуация является водоразделом, так как процесс секуляризации, основанный на мнении, согласно которому «чем больше современности, тем меньше религии», испытал глубокие перемены. Вот уже 30 лет, как различные религиозные движения, на Западе и не только на нем, начали заново приобретать место в общественной сфере, противопоставляя себя многовековому движению, целью которого является приватизация религии. Суждение, согласно которому цивилизация идет к секуляризму и отмиранию религии, не кажется уже таким неоспоримым. То, что сейчас формируется на наших глазах можно охарактеризовать как «деприватизацию» религии. Религиозные институции и движения бросили секуляризации культурный, социальный и политический вызов. Они подвергли сомнению установку на нейтралитет Государства по отношению к религиозным ценностям и предложили переосмыслить установившееся различие между общественным и частным, и между общественной и частной этикой.

По мнению Ж.Кепеля начало процесса деприватизации религии пришлось на середину 70-х годов, когда тенденция к секуляризации переменила курс и зародилась новая форма

религиозного чувства, причем возобладала позиция, согласно которой следует не приспосабливать религию к гражданским ценностям, а, наоборот, рассматривать религиозную сферу как возможный фундамент общественного строительства. В Западном мире выносится на обсуждение не проблема «обновления» религиозной тематики в условиях идеологии секуляризации, а задача новой евангелизации.

За последние тридцать лет проявились значительные процессы, свидетельствующие о перемене прежней тенденции. Религия вновь выдвигается на общественную арену. Пример тому — движение «Солидарность» в Польше, мусульманская революция в Иране, общий стремительный рост проявлений мусульманства во многих областях, различные движения, вызванные католическим влиянием в Латинской Америке, часто вдохновленные теологией освобождения, значительный подъем протестантского фундаментализма в Соединенных Штатах. Даже в секуляризированных западных обществах голос основных религиозных исповеданий вновь дает себя знать в общественной сфере. Следовательно, возвращение религиозного фактора на политическую сцену — явление не новое, как на Востоке, так и на Западе. А недавно, в США, Дж. Буш был переизбран президентом благодаря, в частности, голосам избирателей, которые предпочли его, откликнувшись на провозглашенные им моральные и религиозные ценности.

Реакция на эти явления со стороны культуры вообще, а в особенности секуляризированной политической мысли, была весьма пассивна. Поскольку укоренившаяся модель гражданского сознания не признает религию общественной составляющей, она по-прежнему исключалась из практики и не принималась на рассмотрение общественными и историческими науками, которые не редко до сих пор берут за основание методологический постулат *etsi religio non daretur.* Однако неоспоримо, что имеются условия для новой постмодернистской постановки проблемы, поскольку воинствующий атеизм потерпел поражение и распались все основные философские теории, провозглашавшие смерть религии: позитивистский сциентизм, марксизм, радикальный агностицизм, критерий автономии, направленный против Бога, и т.д.

Радикальная просвещенческая позиция относительно религии, предсказывавшая ее упадок вплоть до полного исчезно-

вения, является не историческим законом, а лишь предсказанием, желанным предчувствием, которое, если и отражало действительность в определенный период, по всей видимости, не отражает ее сегодня. Чтобы дать оценку идее просвещения следует выделить в ней три различных аспекта.

1) Во-первых, теория секуляризации подразумевала растущее разделение религии и общества, Церкви и Государства, имея при этом целью ограничить и, в конце концов, свести к нулю влияние религии на гражданскую, политическую и культурную жизнь. Этот проект в целом возымел успех на Западе (и меньше в остальном мире). Однако и на Западе ситуация изменяется, и лаицистская тенденция отдаления религии от общества претерпевает кризис.
2) Во-вторых, утверждалось, что религиозная практика и вера придут к закату и исчезновению. Это второе предвидение оказалось ложным отчасти и на Западе.
3) В-третьих, считалось, что крайняя приватизация, то есть удержание религии в строгих границах частной жизни, должна будет, рано или поздно, привести к ее полному угасанию вследствие маргинализации и потере влияния на общество.

Однако в ареале великих религий (христианства, ислама, буддизма, индуизма) проявилась намного более сложная тенденция, хотя культурной сфере с трудом удается осмыслить происходящее. Если труды по социологии религии и знаменитое исследование о протестантской этике и духе капитализма М. Вебера, несмотря на явно позитивистский дух его подхода, при котором проводится резкое противопоставление фактов и ценностей, все-таки справились с этой проблемой, то в последующий период в трудах по общественным наукам аккуратно соблюдали позитивистское табу на религию и метафизику. Они не сумели возвыситься до обновленного осмысления политической науки и постижения новых витков истории.

В просвещенческом диагнозе имели вес два фактора, которые на сегодняшний день можно признать убедительными лишь с большой натяжкой: идея о том, что христианская вера является устаревшим явлением, поскольку она враждебна демократии, науке, всеобщему просвещению, свободе, а также уверенность в том, что единственно возможная форма существования христианства — это союз монархии и Церкви, подобный тому,

который имел место при *старом режиме*, низвергнутом Французской революцией. В действительности последующая церковная практика развивалась без государственной поддержки, и когда со стороны христианства пали препятствия к принятию лаицизма, не была учтена третья возможность: христианство может быть жизнеспособно и открыто к обновлению и без поддержки со стороны монархии или мирской власти.

Религия и политика

Здесь мы попытаемся исследовать связь между религией и политикой, учитывая способы их взаимодействия и используя относящиеся сюда историко-концептуальные термины: *политическая религия, гражданская религия, государственная религия, историческая и общественная религия, разделение религии и политики.*

а) Термин *политическая религия* мы понимаем как религиозную форму, ограниченную пределами общества и полностью от него зависящую. Имеется в виду древнегреческая и римская доктрина, согласно которой боги и полис неотделимы (то есть не может существовать ни *res publica* без богов, ни боги без *res publica*). Для выражения подошел бы скорее термин «иерополитическая религия», поскольку он сливает воедино сферу священного и политику, придавая последней сакральный характер. Христианское различие между Кесарем и Богом, сформулированное самим Иисусом, вводит принцип двойственности представительства (Бог и Кесарь) в противоположность его единству в античном городе-государстве, что приводит к «разбожествлению» и полиса, и Кесаря.

Идея политической религии была не только в античности: позитивные религии становятся религиями политическими, если их лишить всякой трансцендентности и употреблять в земных секуляризированных мифах, что повсеместно происходило в XX веке, на который пришелся разгар политических религий (ср. на эту тему исследования E. Voegelin'a e R. Aron'a). В связи с ними можно говорить даже о *светских религиях* в том смысле, что в них осуществляется секуляризация христианской религиозной вести на основе мессианского атеизма. Церковь как народ Божий превращается в «политическую церковь», в Град Земной эксплуатируемых и унижен-

ных. Мистическое тело Христа может быть подменено мистическим земным телом расы, класса, государства. Даже столь различные доктрины мессианского коммунизма, этического государства и нацизма могут быть интерпретированы как светские политические религии гностического типа, в разной степени добившиеся претворения в жизнь христианской эсхатологии, и связанные со взрывом тоталитаризма в современную эпоху. При этом отношение теологического и политического начал полностью переворачивается по сравнению с тем, как их определяет христианское богословие. Отмена двойственности представительства влечет за собой либо насильственную унификацию теологической составляющей с политической, либо полное ее исключение. Политические религии вновь сакрализируют и обожествляют политику вопреки разбожествлению, совершенному над ней христианством, и после него. Отбросив идеи сверхъестественного творения и эсхатологии, политические религии заменяют их идеей исторического процесса, в котором человечество движется вперед к идеалу совершенства под руководством революционной элиты или класса, сосредотачивающих и воплощающих в себе будущее человечества.

б) *Гражданская религия* не претендует ни на статус традиционной религии, ни на богооткровенность, а, скорее, на статус морального вероисповедания, истины которого принимаются как гарантия и одушевление социума. Она не принадлежит ни протестантам, ни католикам, ни иудеям (если ограничиться основными исконными религиями Запада). Она объединяет в одно целое убеждения, поверья, традиции, события прошлого, «гражданские мифы», реализует передачу символов, формирует гражданский дух и способствует самопознанию общества. Проистекающая из нее интеграция гораздо сильнее, чем сухой ряд фактов. Гражданская религия основана на идее, что политика не может обойтись без базовых символов. Так, часто производится перенос библейских тем на гражданские события. Уже давно идея гражданской религии взята на вооружение и продолжает пропагандироваться прежде всего именно светскими философами. Они полагают, что общие ценности и верования необходимы в обществе. В противном случае его ожидает индивидуалистская раздробленность и утилитаристская зацикленность на *selfinterest*.

Американская гражданская религия, изученная Робертом Н. Белла (R. N. Bellah), не отождествляет себя ни с христианством, ни с иудаизмом, хотя и заимствует из них некоторые символы, в особенности центральный символ Бога. «Он упоминается и на него ссылаются в своих инаугурационных речах все американские президенты. Исключением является лишь вторая инаугурационная речь Вашингтона: она очень кратка (всего два параграфа) и состоит исключительно из выражения признательности за переизбрание»[1] . Гражданская религия должна проявляться не в национальном самообожании нации, а в подчинении нации неоспоримым и трансцендентным моральным принципам. Из нее проистекает и идея исторического призвания наций.

Два важнейших события задали структуру американской гражданской религии: провозглашение Декларации Независимости (на фоне более давнего *Mayflower Compact,* 1620 года) и гражданская война между Севером и Югом за отмену рабства. Не все гражданские религии перенимают иудео-христианские символы: во Франции некоторое время существовала гражданская религия, теперь исчезнувшая, вдохновленная революцией, которая попыталась установить антихристианский гражданский культ. В Италии, по-видимому, гражданская религия так и не укоренилась: поэтому и вера в историческое призвание наций у нас в Италии слаба.

в) В европейской истории *государственная религия* была распространенной моделью, теперь уже почти полностью устаревшей. Она подразумевала обоюдную поддержку монархии и Церкви, и, до некоторой степени, ту идею, что главной опорой политики является религия, хотя и Макиавелли, и другие авторы считали христианскую этику непригодной и слабой в качестве гражданской этики. Однако эта модель сохранилась и

[1] R. Bellah, *Al di la delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia 1975, p. 193. К *civil religion* приближается «политический евангелизм», взращенный на хилиастическом взгляде на мировое будущее, идущее в сторону безусловного улучшения и возрастания братства людей, и на идее существования избранного народа, предназначенного для земного спасения мира. Современный политический евангелизм всех видов основывается на смешении религиозности и политического идеализма, что мы видим в произведениях Вудро Вильсона.

даже распространяется во многих мусульманских странах, как в монархиях, так и в исламских республиках. В свое время Токвиль предостерегал: «когда религия заключает подобный союз с политической властью, я не боюсь сказать, что она поступает как поступил бы человек: жертвует будущим ради настоящего, и, приобретая власть, на которую не имеет права, подвергает опасности свою законную власть»[2].

г) От *политической религии* коренным образом отличается понятие *исторической и общественной религии*: этот термин выражает стремление религии пропитать собой общественную жизнь, не ограничиваясь нацеленностью на потусторонний мир, посягая на преобразование основ мирских отношений. Нередко берущие начало в откровении, общественные религии основываются на идее, что их проповедь относится к человеку во всех сферах жизни, и что будущее политики неразрывно с ними связано. В той же мере, в какой христианство отрицает свою причастность к политике или нации (христианский Бог — это «Бог без государства»), в такой оно же исторично и общественно. Евангельский принцип переизбытка духовного начала не мешает христианству принимать социальную направленность. В отличие от либерального основания частной жизни, христианство (в особенности католичество) обладает способностью придавать форму политической жизни. В исторических и общественных религиях трансцендентное познание, откровение и истина становятся практическим основанием и историческим действием.

д) Более поздней парадигмой отношения религии и политики является *разделение* (сепарация), практикуемое на Западе веками, в особенности по отношению к христианству как к исторической и общественной вере. Это и есть модель классического либерализма и неолиберализма, постулаты которых сегодня вновь оказываются востребованы, особенно в англосаксонском мире. Некоторые американские философы, либеральная ориентация которых несомненна (Dworkin, Ackerman, Rawls), утверждают, что свобода, равенство, толерантность, типичные для либеральных демократий, лучше гарантированы там, где религия находится на заднем плане и не участвует в общественных делах. Поэтому между религией и политикой

[2] A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano 1992, p. 298.

желательно воздвигнуть, по выражению Томаса Джефферсона, «разделительную стену», поскольку принципы правосудия обязывают относиться к индивидууму как к свободной личности, разумной и ответственной, не взирая ни на веру, ни на религиозную практику. Запросы либерального сепаратиста оказываются удовлетворены в том случае, если государство провозглашает религиозную *свободу*, защищает свободу вероисповедания и отправления соответствующих религиозных обрядов, практикует *равенство в обращении* без предпочтения одной религии другой, соблюдает *нейтралитет* и невмешательство в религиозную жизнь, не поддерживая и не чиня препятствий религии как таковой. Однако эта позиция неудовлетворительна, поскольку не предусматривает возможность *взаимодействия ради общего блага* между светским государством и религиозным обществом. Именно такая возможность учитывается в пересмотренном в 1984 году итальянском Конкордате, который, утверждая этот крайне важный принцип, приводит к преодолению сепаратистской модели.

Сепаратизм недооценивает общественной значимости того вклада, который религия может привнести в демократическое государство: она способна породить именно те гражданские ценности (солидарность, моральный долг по отношению к обществу, заботу о ближнем и общем благе), без которых демократия не может существовать. Перемещение религии в частную сферу может воспрепятствовать развитию этих добродетелей. Кроме того, сепаратистская модель, хотя и провозглашает себя нейтральной, рискует привести к навязыванию лаицистского видения общества, нарушая принцип равенства граждан и подвергая дискриминации тех, кто разделяет религиозное видение и одновременно считает себя сторонником либерально-демократического строя. Наконец, эта модель рискует игнорировать тот факт, что многие мерзости совершены не носителями религиозного фанатизма, а безрелигиозными идеологиями (коммунизмом, фашизмом).

Вопрос лаицизма

Касательно отношений между *религией и политикой* (или вопроса *лаицизма*, как эта тема будет названа много позже), подлинная новизна учения Иисуса Христа состояла в опреде-

лении различия между Богом и Кесарем, и вопроса о том, имеет ли политическая власть сакральный, божественный, теократический характер, как, в основном, имело место в Ветхом Завете. Новый Завет предлагает совершенно иное решение этой проблемы: христианская, или, скорей, Христова весть, поскольку она происходит от самого Христа, содержится в его знаменитой фразе: «итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22,21; Мк. 12,17; Лк. 20,25). Это — своего рода установочная формула нового взгляда на разницу между гражданской и религиозной структурой, который стал шагом вперед в духовном опыте и политическом развитии человечества.

Вышеприведенная *логия*, понимание которой развивалось постепенно, ввела принцип бинарности представительства (духовного и мирского) вместо иерополитической унитарности античного города-государства, где одно и то же лицо объединяло сакральное и гражданское представительство (император был также первосвященником). Поскольку введенный христианством лаицизм был совершенно чужд античным культурам, он стал колоссальным покушением на политический строй и открыл неслыханную доселе возможность для инакомыслия и гражданского неповиновения: все помнят о жестком конфликте между христианством и Римской империей, между папством и Священной Римской империей, о борьбе за инвеституру, о гвельфах и гибеллинах и т. д., вплоть до светских и тоталитарных идеологий.

Остановимся для размышления: согласно сказанному Иисусом, Кесарь — это политика, а не только государство. В первой части («отдавайте кесарю») провозглашается ценность, достоинство и автономия политики; во второй части утверждается, что Кесарь не Бог (что означает конец любого обожествления политики, возвышения Цезаря до Бога), а также провозглашается долг воздавать что-то Богу. Следовательно, фраза подчеркивает не только то, что необходимо четко проводить границу между Богом и Кесарем, но и что следует *отдавать* или *давать*. Дважды повторенный глагол изменяет картину простой раздельности Бога и Кесаря.

Воздавать Кесарю необходимое: правосудие, мир, права, уважение — великое дело. Но Кесарь — не Бог. «Кесарь» может пониматься как земная родина, но никому из людей он не будет родиной вечной. Для того чтобы воздаяние Кесарю было

чистосердечным и полным, следует воздавать Богу все благотворное и необходимое. Воздавать только Кесарю, не воздавая Богу — заблуждение. Евангельский стих требует двойного воздаяния, и одно не может быть без другого.

Что означает воздаяние Богу? Оно обозначает многое, но мне хотелось бы подчеркнуть три аспекта.

а) Фраза Иисуса произносится в ответ на вопрос о монете, на которой отчеканено изображение Кесаря, символизирующее политическую власть, выражением которой является Кесарь. Но если образ Кесаря принадлежит Кесарю, то не следует ли сказать, что человек, чей главный признак — быть *образом Божьим*, принадлежит Богу? Как монета и образ Кесаря принадлежат Кесарю, так и человек принадлежит Богу, а не государству. Наряду с основанием лаицизма фраза Иисуса провозглашает одновременно неприкосновенность и трансцендентность личности человека, что составляет стержень любой политической системы, достойной этого слова. В частности, утверждается трансцендентность личности и по отношению к науке и технике, с их возможным посягательством на неприкосновенность личности.

б) Во-вторых, в евангельской заповеди заключена возможность влияния религии в общественной сфере, поскольку Бог выше Кесаря, в отличие от канонического либерального постулата, согласно которому вера является исключительно частным делом. При такой постановке вопроса христианство если и заслуживает уважения, то только при условии, что оно спрячется в самый дальний угол, уделенный ему лаицизмом, — в личную совесть индивидуума. Свобода *религии* часто становится свободой *от религии*. Однако тут возникает серьезная проблема: светское государство покоится на основах, которые оно не может гарантировать, и которые могут быть гарантированы лишь при условии, что в гражданском обществе циркулирует мощная этическая лимфа, культура терпимости, правосудия, свободы, которые государство не может обеспечить в одиночку.

в) Исходя из слов Иисуса, христианская традиция удалила идею *политической теократии* и провозгласила секулярность политики и государства, в котором христиане живут вместе с гражданами иных убеждений: «Христианская вера делает различие между этой секулярной формой государства и Царством

Божиим, которое не существует как политическая реальность и не может существовать как таковая на этой земле, но живет в вере, в надежде и в любви, и должно преобразить мир изнутри... Светское государство — это результат основополагающего христианского принципа, даже если для понимания всех его последствий была необходима долгая борьба»[3].

Должна быть найдена как можно более удовлетворительная модель светской государственности. Может быть эта модель европейская или даже французская? Токвиль почувствовал эту проблему и обнаружил ее решение в Америке: оно гласит, что в Америке, в рамках отделения религии от государства, религия является независимой от политики основой, которая «мощно содействует цельности демократической республики в Соединенных Штатах».

Только если религия трактуется как духовный позыв, необходимый для любой приемлемой демократической жизни, а не как элемент политики, религия не превращается в *instrumentum regni*, а становится *seminarium rei publicae* — животворящей и вдохновляющей силой.

Проведенное Бонхёффером различие между *последним* и *предпоследним*, остается необходимым, но в свете новой постановки проблемы светскости государства проявляется и его ущербность. Долго твердили: предоставим *последние* вопросы интимной сфере совести, личного свободного выбора, но нейтрализуем их в публичной сфере и сосредоточимся на *предпоследних* проблемах, где легче найти согласие. Сейчас стало ясно, что эта позиция несостоятельна, что призыв к терпимости, как к действенному лекарству на все времена, рискует остаться тщетным, потому что проблемы, с которыми нам приходится сталкиваться, требуют решения, выходящего за пределы чисто процедурных аспектов. На самом деле, следует смириться с тем фактом, что в ходе решения *предпоследнего* возникают проблемы, целиком относящиеся к этике, антропологии и государственному праву.

И если они касаются государственного права, то причина этого в том, что перед правовой системой встает принципиальный вопрос, для ответа на который не достаточно одной теоретической толерантности и политического компромисса (что не

[3] J. Ratzinger, «L'Occidente, l'Islam e i fondamenti della pace», Vita e Pensiero, n. 5, ottobre 2004, p. 29.

отменяет, конечно, необходимости следовать принципам толерантности на практике), поскольку у принципиальных вопросов нет компромиссных точек. В отличие от частных интересов, которые имеют цену и потому допускают компромисс, принципы обладают достоинством и не могут становиться предметом торга. Все это возлагается на плечи правовой системы, причем навязываемое сегодня решение заключается в том, что слабая и невидимая сторона (читай: эмбрион) не имеет настоящего человеческого лица и достоинства.

Христианская идея связи между религией и политикой, между верующим и гражданином отдаляет две серьезные опасности, которые, хоть и в разных обличьях, неоднократно возникали в ходе истории, и отнюдь не только на Западе:

— опасность принудительного или насильственного соединения религии и общества, при котором не соблюдается различие между Богом и Кесарем. Это приводит к тому, что полноценными гражданами имеют право быть только исповедующие определенную религию — ту, которая главенствует в данный момент или признана государством. В то время как исповедующие другую религию, а также неверующие подвергаются всевозможной дискриминации. Это неблагоразумное решение, которое может обернуться дискриминацией и привести к принятию религиозного закона и религиозного права в качестве гражданского закона и права. В своих самых суровых формах это решение превращается в политическую теократию.

— Противоположная опасность полного разделения религии и политики, которое лишает религию влияния и в итоге делает ее лишь терпимой в обществе, в том смысле, что ограничивает ее исключительно сферой личной совести. В таком случае существует только Кесарь, а Бог отсутствует и отчужден в общественной сфере.

В обоих случаях верующие не являются гражданами в равной степени: в первом случае некоторые верующие более граждане, чем другие, в другом получается, что верующие фактически менее граждане, чем агностики.

Заключение

Вопрос религиозных и светских основ демократии смыкается с диалогом между верой и разумом, которые очищают

друг друга, что в перспективе ведет к прогрессу общества. Разум, ограничено, но реально причастный Логосу, призван осуществлять очищающий контроль отклонений и патологий, которые с ходом времени загрязняют религиозное сознание и делают его подвластным самообману и нечистым искушениям. В то же время, отдалившийся от реальности разум, легко поддающийся святотатству и воле к власти, очищается верой, если не отрицает возможности усвоить от нее навык обуздывать свою склонность к деструктивности. Такое отношение между секулярным разумом и верующим разумом представляется нам, по многим причинам, основой будущего демократии. Среди этих причин — факт их сегодняшнего влияния на ситуацию в мире, превосходящего любое другое духовное влияние. Сотрудничество этих двух начал может содействовать процессу всемирного очищения и диалога через проявление всего общего, тех ценностей и норм, которые составляют основы человеческого общежития и сплачивают людей. Согласно Хабермасу, у философии, сознающей возможность своего заблуждения, «есть мотивы относиться к религиозным традициям с *готовностью к учению*»[4].

Высказанные здесь соображения направлены на поиск нового гуманизма, который вмещал бы в себя аспекты светского просвещенческого идеала с его утверждением способности человека к прогрессу, и в то же время вживлял бы эти принципы путем прививки их к корню трансцендентности. Это позволило бы сделать, таким образом, шаг вперед по сравнению с антропоцентричным и отделенным гуманизмом, которому до сегодняшнего времени остается привержена немалая часть дискурса о человеке, а также приблизило бы нас к одной из великих догадок, неоднократно высказанных А. Солженицыным[5].

---

[4] J. Habermas, «I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale», *Humanitas*, n. 2, 2004, p. 247.

[5] Высказанные здесь мысли подробно развиты в следующих трудах: 1) Le *Societa liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991; 2) *Oltre l'illuminismo*, Ed. Paoline, Milano 1992; 3) *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2002, 4) *L'azione umana*, Citta Nuova, Roma 2003.

Михаил Блюменкранц

В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта

Как в России существует исконная и непреходящая традиция пенять на «тлетворное влияние Запада», так и на Западе нередко можно услышать сетования на дурное американское влияние, приведшее в последние десятилетия к коммерциализации человеческих отношений в Европе. Тезис, на первый взгляд, бесспорный. Вопрос только в том, что еще в XIX веке о коммерциализации европейца можно было прочесть не только у почвенника Достоевского («Зимние заметки о летних впечатлениях»), но и у западника Герцена, не без горечи признававшего, что «в Европе правит купец». Да и в самой Европе беспощадный обличитель господствующего нигилизма, Фридрих Ницше, искренне сокрушался: «Современное общество заражено американизмом, есть что-то дикое в этой алчности к золоту, которая характеризует современных американцев и все в большей степени заражает современную Европу».

Так что если проблема европейцев в том, что они подпали под дурное влияние, то возникла она, похоже, даже не вчера. Однако, склонен предполагать, что американцев — в недавнем прошлом выходцев из Европы — можно упрекнуть разве что в том, что они с лихвой возвращают когда-то полученное наследство. Сегодня они лишь возглавляют мировые гонки по коммерциализации существования, продолжая не ими начатую эволюцию человека от «животного социального», согласно Аристотелю, к «животному экономическому».

Это, конечно, не означает, что в прошедшие времена человека совершенно не заботило его материальное положение, просто до определенного исторического момента стремление извлечь максимальную материальную прибыль и вкусить все возможные жизненные блага не являлось основным общественным идеалом, абсолютной и непререкаемой ценностью. И даже такая неоспоримая для каждого трезвомыслящего человека максима, что «лучше быть богатым и здоровым, чем бедным и больным», в эпоху Фомы Кемпийского и подражаний Христу выглядела довольно спорной. «Презирай земные богатства,

дабы ты мог приобрести небесные», — учил паству Бернар Клервосский. Не говоря уже о евангельском: «легче верблюду пройти через игольное ушко, чем богатому войти в Царствие Небесное».

Заглянув в более отдаленные эпохи, можно убедиться, что и тогда у людей культивировались и почитались иные жизненные идеалы[1] . Нельзя сказать, чтобы меньше было жестокости и страданий, грязи и крови, но в господствующих слоях общества задавался более высокий нравственный вектор, чем прагматическая устремленность к материальной пользе, понятой как конечный смысл существования.

Смену ценностных ориентиров наступавшей буржуазной эпохи красноречиво описывал Константин Леонтьев: «Не ужасно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари бились на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий или русский буржуа в комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах этого прошлого величия?.. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки»[2] .

Но ведь эстетические оценки — вопрос всегда целиком субъективный: кому нравится осетрина в белом вине, а другой предпочтет щи из кислой капусты. И сегодня найдется немало людей, которых куда более восхищает дизайн последней модели сошедшего с конвейера «Мерседеса», чем пернатый шлем великого полководца, и которые охотно предпочтут блестящему рыцарскому турниру хороший футбольный матч или веселое эстрадное шоу. Не создает ли каждая эпоха свои представления о прекрасном, и не на свой ли манер решает вопрос о том, что такое хорошо и что такое плохо. «Вкус — дело вкуса»,

[1] Стоит вспомнить: от племенного обычая «патлач» — разорительного жеста гостеприимства, описанного Й.Хейзингой, до древнегреческого понимания *arete* (добродетели) и республиканского почитания суровых гражданских добродетелей в духе Катона в Риме.

[2] Константин Леонтьев. Собр. соч. М., 1912-1914. Т.5. стр. 426.

— любят повторять поклонники безвкусицы, что, впрочем, не отменяет существа затронутой проблемы.

Проблема же состоит в том, существует ли «ценностей незыблемая скала», или принцип относительности безраздельно царит в мире человеческих идеалов и ценностей.

Каждое время по-своему отвечает на этот вопрос, и создается впечатление, что история человечества совершает бесконечные маятниковые движения между двумя крайними точками, двумя радикальными способами разделаться с истиной. Эпохи безоговорочной абсолютизации истины, избиения во имя ее торжества инакомыслящих, а также всех, осмелившихся усомниться в ее неоспоримой правоте, сменяются эпохами, подвергающими тотальной релятивизации сам принцип истины, провозглашающими относительность любых оценок и ценностей единственной и окончательной Истиной.

На этих качелях истории беспрерывно раскачивается человек от времен фанатичной веры до времен безоглядного цинизма, туда и обратно: от мумифицированных истин, мирно почивших в догме, до карамазовского «все позволено».

Однако данная проблема затрагивает не только окружающую человека действительность, но и самого человека, его онтологический статус. Существуют два взаимоисключающих воззрения на суть человеческой природы, каждое из которых, тем не менее, имеет свои резоны. Одни полагают, что нет ничего принципиально нового под луной, и человеческая природа в основе своей неизменна. Другие уверены, что мир бесконечно меняется, и человек радикально изменяется вместе с ним. Для подтверждения первой точки зрения достаточно обратиться к многовековой письменной традиции, свидетельствующей о том, что человек испокон времен постоянно кружит над одними и теми же вековечными проблемами бытия: смысла жизни, загадки мироустройства, тайны смерти, ценности дружбы, превратностей любви, поисками Истины[3]. И точно так же на

[3] Об этом повествуют древнеегипетские «Песни арфиста» и «Разговор разочарованного со своей душой», об этом «Вавилонская теодицея» и устремления бесстрашного Гильгамеша, об этом размышления Когилета и вопрошания юного Ничикета из Катхи-упанишады. Да и вообще все, что гордо именуется вершинами человеческой культуры — от духовных поисков принца Гаутамы и мудрых парадоксов Лао-цзы до трагических бездн, открывающихся в творчестве Шекспира и Достоевского.

протяжении веков душу человека терзают одни и те же темные бесы: страха, сладострастия, ненависти, зависти, ревности, властолюбия, тщеславия, и об этом повествуют многочисленные литературные опыты, оставленные нам ушедшими поколениями.

Как в высоких, так и в низменных своих проявлениях человек обнаруживает завидное постоянство натуры. А значит, можно говорить о единой человеческой природе, остающейся неизменной при сменах культур и социальных формаций.

Свои аргументы имеют и сторонники противоположного взгляда на проблему. Нет той самой «ценностей незыблемой скалы», на которую уповал Осип Эмильевич Мандельштам. «Разве способны мы воспринимать и чувствовать трагедии Эсхила и Софокла так, как их чувствовали и воспринимали современники?», — спрашивал Освальд Шпенглер. Не является ли наше прочтение древних текстов всего лишь искусственной реконструкцией, невольно подгоняемой под стереотипы современного мировосприятия и не имеющей ничего общего с писаниями великих греков? Не выстраивает ли каждая культура свою собственную систему ценностей — эстетических, этических, религиозных, доступных лишь ее исконным носителям? А потому и не может быть единых критериев для их объективной оценки.

Каждый культурный космос рождает свою ценностную иерархию: египетскую, китайскую, индийскую, европейскую, в пространствах которой возможна встреча с эллином или иудеем, но отнюдь не с человеком-вообще, человеком-на-все-времена. Как склонен был считать, к примеру, Джон Локк, полагавший, что достаточно обнаружить, что думают современные ему французы и англичане, чтобы знать, что в свое время думали греки и римляне, поскольку «человек всегда и повсюду одинаков».

По сути, вопрос заключается в том, существуют ли универсальные свойства человеческой природы, позволяющие говорить о человеческой истории как о едином процессе, или таковых нет, и человек текуч, как река, и то, что проецируется нашим разумом как линия исторического бытия человечества, на деле всего лишь беспорядочно разбросанные во времени и пространстве пунктиры?

Оспаривать то, что жизнь — это процесс беспрерывного изменения и становления, особенно в нашу эпоху безумного

калейдоскопа сменяющих друг друга событий, занятие довольно бесперспективное. Однако при всем «лица необщем выраженьи» предшествующих культурных эпох, остается в них нечто неистребимо общее, неразрывно объединяющее, а именно — *лицо*.

При всем различии ценностей и традиций, некогда существовавшие и ныне существующие культуры имеют несомненную общность. И эта общность культур — *культура*. От примитивной наскальной живописи до сверхсложных композиций современного искусства культура едина как выражение духовного модуса человеческого существования, стремления и способности людей переживать и творить мир в многообразии символических форм. Воля к творчеству как к реализации духовного модуса, заложенного в человеческой природе, остается неизменной сущностью вида Homo sapiens на всем протяжении истории. Волю к творчеству следует понимать в самом широком смысле, как волю к осуществлению культуры, о чем писал Николай Бердяев; сюда входит не только искусство, но и религия, мораль, наука, социум — словом, все то, что составляет человеческую историю.

В этом смысле, вероятно, и следует понимать определение, данное Мерабом Мамардашвили: «Человек — это длительное усилие». Человек не сводим только к своей актуальной данности, поскольку пребывает в непрерывном становлении, реализуя многообразие заложенных в нем потенций. Он всегда в пути, со всеми падениями и подъемами, ему сопутствующими. Он одновременно субъект и объект творческого усилия, и, подобно Протею, принимая тысячи обличий, претерпевая бесконечную череду изменений, остается верен самому себе, в то же время постоянно от себя ускользая. Именно таким образом происходит процесс цивилизации, «проходящий через целый ряд поколений и *меняющий личностные структуры людей, не изменяя при этом их природу*»[4] (курсив мой. — *М.Б.*) — считал немецкий историк культуры Норберт Элиас. И здесь возникает невольный вопрос: как соотносятся меняющиеся в ходе цивилизации личностные структуры людей с их неизменной человеческой природой? Какие свойства этой природы оказываются востребованными нашим постиндустриальным

[4] Норберт Элиас. О процессе цивилизации. М.— СПб., 2001. Т.1. С.41.

обществом, и какие личностные структуры оно создает, культивирует и тиражирует как достойный подражания образец? И, наконец, не является ли проблема коммерциализации человеческих отношений только одним из следствий, частным случаем куда более глобального процесса современных трансформаций личностной структуры под воздействием цивилизационных изменений?

Г.С. Померанц предостерегает от ядов, которые, по его мнению, неизбежно вырабатывает каждая цивилизация в ходе своего развития, и от смертельной концентрации которых в конце концов погибает. Имеем ли мы дело с симптомами подобной болезни или это всего лишь естественный этап в ходе развития, очередная смена стадий в историко-культурном становлении общества?

Чтобы оценить произошедшие сдвиги, следует прежде всего определить критерий, по которому мы собираемся судить, к лучшему или к худшему изменился в процессе цивилизации тот человеческий тип, который определяет и, в свою очередь, сам определяется современным постиндустриальным ландшафтом.

Если сравнивать сегодняшнюю Европу с эпохой средневековья, то среди прочих отличий можно отметить сглаживание жестких сословных перегородок. Социум стал более однородным, но и более стратифицированным. Несомненно, и поныне сохраняются существенные различия, отделяющие политическую и денежную элиту от простых среднестатистических граждан. Однако эти различия не сопоставимы с теми, что отделяли знатного вельможу от, предположим, представителя цеховой корпорации.

Общество усреднилось и демократизировалось. Но выравнивание и в коллективе, и в обществе обычно происходит по нижнему уровню. Что-то оказалось невозвратно утерянным, бесследно исчезнувшим. Не об этой ли дорогой его сердцу потере сокрушается в уже приведенном нами отрывке Константин Леонтьев?

То, что в итоге оказалось нами утерянным, можно было бы определить как аристократизм человеческого духа, как вектор высших проявлений человеческой природы, ведь не об отживших же аксессуарах рыцарского гардероба вздыхал известный русский мыслитель. Скорее, его печалило, если пере-

формулировать афоризм Лихтенберга[5], то, что на смену величию человеческого духа приходит величие человеческого нюха. Вовремя уловить веяния времени, выгодно использовать сложившиеся обстоятельства и извлечь из всего этого максимальную практическую пользу — вот залог социального успеха и секрет жизненного преуспевания — основных ценностей наступившей эпохи. На страницах журнала «Форбс»[6] пишется сегодня «Теогония» нашего времени.

Возможно, что в результате сложившихся перемен жизнь для многих оказалась комфортней и безопасней, чем раньше, но зато и безмерно пошлей. Пошлость стала воздухом, которым мы дышим. Секрет пошлости — в незатейливой аберрации на тотальное снижение любых проявлений человеческой сущности. Вроде бы в наличии остается все то же, но только куда более мелкой монетой: чувства, мысли, вкусы, склонности, поступки. Та же фуга Ре-минор, но только в качестве пикантной затравки к последующей музыкальной попсе, Мона Лиза, но на обертке туалетного мыла и т.д.

Принцип калокагатии[7], столь ценимый античной философией, ныне претерпел существенную девальвацию. Вместо Красоты, раскрывающей идею возвышенного и призванной облагораживать души, торжествует культ красивости в его массовом глянцево-рекламном выражении, призванный возбуждать душевный зуд незамедлительного обладания этим одушевленным или неодушевленным, но равно вожделенным объектом.

Добро уступает место добродушию, чувству, возникающему у человека обычно на сытый желудок, и предполагающему определенную склонность к благотворительности, конечно, в разумных пределах.

А упоминание об Истине считается неприличным в кругах, близких к интеллектуальным, из-за ее сомнительной в наши дни репутации.

---

[5] «Не величие духа, а величие нюха сделало его таким человеком»: — Г.К. Лихтенберг. Афоризмы. М., 1965. С.139.

[6] Forbes — журнал, публикующий перечни самых состоятельных людей планеты.

[7] Калокагатия (греч. καλοκαγατία от «калос кай агатос», букв. красивый и добрый). В античной философии, в частности у Платона, понималась как гармония между внешним и внутренним в человеке, как единство красоты и добра. Добро, в свою очередь, — результат познания истины.

Один из искушеннейших диагностов XIX века Алексис де Токвиль писал: «Я стремлюсь увидеть новые обличья, под которыми может появиться в мире деспотизм. Первое, что поражает наблюдателя, — это неисчислимое множество людей, равных и одинаковых, неустанно стремящихся к мелким суетным удовольствиям, которыми они перенасыщают свою жизнь. Каждый из них, живя отдельно от других, чужд судьбе всех остальных, человечество в целом представляют для него его дети и личные друзья. Что же до его сограждан, он рядом с ними, но он их не видит, он касается их, но их не ощущает, он существует лишь в себе и для себя одного, и пусть у него и существует родство, страну он, можно сказать, утратил.

Над этой расой людей стоит огромная и покровительствующая власть, взятая исключительно для того, чтобы обезопасить их благоденствие и надзирать за их судьбой. Эта власть абсолютная, подробная, регулярная, осмотрительная и благожелательная. Она была бы похожа на авторитет родителей, если бы как у родителей ее целью было бы подготовить людей к взрослости, но она, напротив, стремится держать их в вечном детстве; ее вполне устраивает, что люди наслаждаются жизнью, лишь бы они не думали ни о чем, кроме этого наслаждения»[8].

Эти невеселые наблюдения Токвиля как бы перекликаются с откровениями Великого инквизитора у Достоевского о «миллионах счастливых младенцев», о «рае всеобщего муравейника» как о принципе единственно разумного мироустройства для «слабого человека», более всего страшащегося личной свободы и нуждающегося лишь в отеческой опеке властей.

Тут-то невольно и задумаешься над вопросом: а не является ли неизбежной платой за невиданный научно-технический прогресс общества и неотъемлемые завоевания современной западной демократии катастрофическое понижение ресурсов человеческого в человеке, вырождение его духовной природы, деградация присущей ему воли к творчеству, воли к культуре и, как основы всего этого, — воли к жизни? «Не взрыв, но всхлип», — такой финал человеческой истории предчувствовал Томас Элиот.

Так прав ли был Норберт Элиас в своем утверждении, что процесс цивилизации изменяет только личностную структуру

[8] De Tocquevile, Alexis. 1945. Vol.2. S.336.

людей, не меняя при этом их природы? Или же сама природа людей в зависимости от типа складывающихся личностей может быть подвержена трансформациям?

Уникальность нашей ситуации состоит в том, что в течение всей обозримой истории человек еще ни разу не попадал в горнило столь тотальной перековки сознания, такой вязкой зависимости от созданной им самим среды обитания, не знал таких изощренных искушений многочисленными техническими благами цивилизации, как сегодня. Иными словами, его природа еще не подвергалась подобным испытаниям, да к тому же в масштабах столь глобального эксперимента.

Сложность исследуемой проблемы, помимо анализа этой весьма не простой задачи, заключается еще и в том, что само понятие «человеческая природа» крайне туманно и вряд ли поддается сколь-либо удовлетворительной формализации. Поэтому оговоримся, что мы будем подразумевать здесь, прежде всего, духовную составляющую этой природы, т.е. человеческую открытость к вопрошанию Абсолюта, и рождающуюся из нее способность к креативности, волю к осуществлению культуры.

В дальнейшем попробуем проследить, какие тенденции развития личностной структуры индивидуума продуцирует современное общество, и какое воздействие эти тенденции способны или же не способны оказывать на нашу природу. Естественно, что речь может идти только о некоторых из наличествующих и представляющих интерес для рассмотрения тенденциях.

К ним следует отнести: революционные перемены в феноменологии быта, метафизику современного индивидуализма, опыт нового номадического сознания, психологию гедонизма и коммерциализацию человеческих отношений, не исключая и пространство культуры. Явления, безусловно связанные и взаимообусловленные в действительности, но выделяемые в отдельности лишь в целях удобства анализа.

Даже за последние десятилетия в быте людей произошли существенные изменения, он претерпел кардинальное обновление. Результаты воздействия этих изменений на человеческую психику еще предстоит осмыслить, но уже сейчас можно предположить, что такие факторы нашего повседневного существования, как всевозможные средства видеотехники, а затем и

интернет, обусловившие тотальное проникновение в нашу повседневную жизнь виртуальной реальности, не могли определенным образом не скоррегировать наше сознание. Для одних это расширило сферу достижений культуры, для других — горизонты их сновидений.

Возросли возможности новых коммуникаций, которые должны были бы способствовать обретению более тесной общности между людьми, но на деле эти новые способы связи зачастую лишают нас тепла непосредственных человеческих контактов. Общение потеряло необходимую атмосферу интимности, и напоминает, скорее, тюремное свидание под неизменным наблюдением механического посредника — телефонного или электронного аппарата.

Если вторжение технических приборов способно оказывать влияние в ходе научного наблюдения даже на процессы, протекающие в микромире, то что уже говорить о более сложных процессах человеческого бытия. Один из современных философов как-то отметил, что не только мы смотрим в телеэкран, но и телеэкран, в свою очередь, вглядывается в нас.

Согласно Канту, мы все живем в мире явлений, мире, спроектированном априорными свойствами нашего сознания, неизбежно конструирующими непроницаемую для нас на самом деле реальность в доступных категориях времени, пространства и каузальных связей. Технические достижения позволяют сегодня удвоить этот по сути непознаваемый мир, втиснуть еще одну матрешку в уже имеющуюся.

Структура жестко иерархизированного вертикального двоемирия — град земной под градом небесным, — присущая средневековому сознанию, в итоге оказалась замещенной горизонтальным виртуализированным двоемирием сознания современного. Для человека средневековья Бог являлся точкой центрирования и основой иерархического единства Вселенной. Благодаря этому его жизнь получала сверхличностный смысл, сопряженный в неразрывное единство со смыслом всего мироздания.

Для человека современной цивилизации такая точка центрирования, стягивающая в единый узел смысл его существования и существование мира, оказалась безнадежно потерянной. Мировоззрение, основанное на принципах жизненного прагматизма, по самой своей сути (у каждого имеется свой соб-

ственный прагматический интерес, чаще всего не совпадающий или даже противоречащий интересу другого), не способно творить единый универсум. Индивид с необходимостью сам для себя становится такой точкой отсчета мироздания и, тем самым, оказывается наглухо замурованным в собственном индивидуальном пространстве, приватном космосе. Он — вечный Робинзон бесконечных коммуникационных линий.

В постоянно усложняющемся мире возрастает количество разнообразных технических новшеств и всевозможных бытовых услуг, сервис становится все более удобным и ненавязчивым. В цивилизованных странах уменьшается экономическая зависимость членов семьи друг от друга. И мужчины, и женщины в современном западном обществе способны вполне успешно выживать в одиночку, не налагая на себя обременительной тяжести брачных уз и тщательно оберегая свое жизненное пространство от «недопустимого скандала» — вторжения в него Другого[9]. С одной стороны, западный человек болезненно переживает свое экзистенциальное одиночество, ощущает временами чувство вселенской заброшенности, с другой — готов отчаянно защищать свою территорию от проникновения Другого.

«Были бы здоровье и хорошо оплачиваемая работа, все остальное приложится», — любит повторять здравомыслящий современник. В этой расхожей фразе заключена квинтэссенция его практической мудрости и накопленного житейского опыта. Однако как не без оснований считал все тот же Константин Леонтьев, «Индивидуализм губит индивидуальность людей, областей и наций»[10]. Жизнь, лишенная трансцендентного проекта, волей-неволей ограничивается существованием «здесь-и-теперь», и потому старается сделать это существование как можно более приятным и комфортным. В этом законном желании на помощь индивидууму приходит грандиозная по своим масштабам современная индустрия зрелищ и развлечений. В плену этих сладких грез время бежит незаметно, это не напрягает, не требует духовных усилий, не бередит душевных ран и отвлекает от постылых повседневных забот. Это словно пряный пикантный соус, приправа к пресноватым будням.

---

[9] Сартр Жан-Поль. «Существование Другого — это недопустимый скандал. Другой отбирает у меня мое жизненное пространство».

[10] Константин Леонтьев. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С.108.

Наша накатанная техника скольжения по жизни до поры до времени является патентованным средством защиты от ее подспудного трагизма. Но рано или поздно защита рушится, подступают неизбежные болезни и смерть — час неотвратимой расплаты по не обеспеченным высшим смыслом жизни приватным счетам. В какой-то момент существование дает трещину и скольжение оканчивается. Человек застывает над бездной и с жуткой отчетливостью осознает, что опереться ему не на что, ни в самом себе, ни в ставшем вдруг чужим и враждебным мире. Все очарования тешивших сердце миражей блекнут, радости гедонизма безнадежно тускнеют, и человек остается один на один с вопиющей бессмыслицей собственных страданий.

«Здесь-и-теперь», которое составляло его единственное богатство, все, на чем он как будто бы прочно стоял, внезапно начинает ускользать, словно точка опоры из-под ног повешенного. И душевная пустота оказывается последней платой житейского прагматизма за недолгий наркотический сон.

Но если ты мгновенным озабочен,
Твой жребий страшен и твой дом непрочен[11]

В человеке есть экзистенциальная устремленность за горизонт смерти, осознание конечности его физического существования стимулирует в нем прорыв к Бесконечному. В реализации такого прорыва как способа преодоления конечности собственного бытия находит выражение его творческая сущность, его высшая духовная природа. Та или иная эпоха лишь предоставляют более или менее благоприятные условия для осуществления этого прорыва, но без такого прорыва человеческая жизнь теряет измерение глубины, и никакие блага на поверхностном уровне существования не способны эту потерю компенсировать. Ибо достижение этой глубины и является высшим смыслом человеческого бытийствования, его неотчуждаемым онтологическим статусом.

Наше время, по всей видимости, относится к наименее благоприятным историческим периодам, способствующим раскрытию в человеке его духовной глубины, его экзистенциальной сущности.

[11] Осип Мандельштам. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.1. С.80.

Личностная структура, формируемая современной западной цивилизацией, менее всего способна апеллировать к высшим уровням человеческого сознания. Она активно использует возможности интеллекта, но духовная сфера остается ею фактически невостребованной. Сегодня идеалом жизненного успеха в общественном сознании представляется карьера звезды шоу-бизнеса, спортивной знаменитости, высокооплачиваемого киноактера или преуспевающего бизнесмена. Область духовных интересов перемещается на периферию общественной жизни, становится способом проведения досуга, хобби для чудаков или предметом эзотерических штудий для маргиналов.

«Ничего нет более укорененного, чем кочевник»[12] , — отмечал Эммануэль Левинас. Консервативный уклад жизни, укорененность в бытии, простота нравов и сопряженность собственного существования с естественным природным ритмом: в этом варварском существовании, при всей его жестокости и дикости, была несомненная органичность, сила стихийности, вкус живой, хотя и беспощадной жизни. В незапамятные времена древние кочевники путешествовали со всем своим скарбом, сопровождаемые семейством, в окружении многочисленных соплеменников. В итоге многолетних странствий кочевники в конце концов или переходили к оседлому образу жизни и затем растворялись среди местного населения, или же вольные скотоводы, промышлявшие набегами и грабежами, вдруг превращались в грозную военную силу и под предводительством аттил и чингис-ханов наводили ужас на цивилизованные народы, становясь для них настоящей чумой, «бичами божьими», видимо только затем, чтобы так же внезапно исчезнуть со страниц истории или остаться как этнографическая достопримечательность.

В поисках то ли экономической выгоды, то ли средств к существованию нынешний житель Америки, как, впрочем, и обитатель Европы, вынужден беспрестанно колесить по свету, меняя города и страны, влекомый бодрящими душу мечтами о надежном заработке и карьере.

В отличие от своих давних предшественников современный номада путешествует, как правило, не отягощенный тяжелой поклажей. В одиночестве или с семьей он переезжает на новое место, быстро приспосабливается к новой среде, обзаво-

[12] Эммануэль Левинас. Время и Другой. СПб., 1998. С.54.

дится новой квартирой, мебелью и новыми знакомствами. Все его добро умещается в чековой книжке, банковский счет свидетельствует либо о его респектабельности, либо о еще несбывшихся упованиях. Дом для него — только очередное пристанище, привал в пути. Дружеские отношения, складывающиеся обычно на протяжении долгих лет постоянного общения, — непозволительная роскошь. С него довольно и дружелюбия, объект которого при необходимости всегда легко заменим. «Всё о'кей» или «нет проблем» — его неизменный пароль и отзыв на все вызовы жизни, которую не стоит усложнять и драматизировать. Чудеса технической мысли делают его более мобильным, более независимым от стеснительных пут постоянного жилья. Автомобиль, телефон, видео, факс, телевизор, компьютер — пользование этими дарами цивилизации, незаменимыми для работы и отдыха, вовсе не требует при этом наличия стен и крыши над головой. Скорость передвижения и портативность необходимых технических средств — вот главные союзники номадического стиля существования, который с готовностью обслуживает современная гипериндустрия. «Все свое ношу с собой и поэтому всегда налегке», — шутят кочевники с кейсами. Патриархальный уклад жизни с неспешным ритмом общих семейных трапез в окружении старых вещей, сохраняющих родовую память о почивших отцах и дедах, альбомы с выцветшими от времени фотографиями, чьи страницы пропитаны ароматом прошлого и еще удерживают в памяти зримую связь поколений, — все это обречено кануть в небытие.

Современный номада проносится по жизни, не оставляя за собой следа во времени. Он живет «здесь-и-сегодня», вне прошлого и без будущего. Он — одна из элементарных частиц в атомизированном мире человеческого распада.

Нельзя сказать, что он не ценит вещей. Он любовно и бережно относится к своей машине, к своему компьютеру. Он тщательно выбирает марку своего мобильника. Он высоко ставит их функциональные качества. Но в отличие от людей прошлых поколений, для которых вещи, перешедшие от отца к сыну, и от сына доставшиеся внуку, несли неизгладимый отпечаток личности, словно вобрав в себя индивидуальность их прошлых владельцев, и в силу этого как бы став одушевленными, для номадического сознания вещи остаются стандартно-безличными.

И когда завтра на рынке появятся их более совершенные аналоги, он без сожаления выбросит вчера еще любимую, но ставшую уже ненужной игрушку, чтобы приобрести новую. На смену миру, где вещи были очеловечены, приходит мир, в котором человек овеществлен. Прежнее кочевье-в-бытии уступило место нынешнему кочевью-мимо-бытия и ни о какой укорененности уже не может быть и речи.

Слово «идиотес» в Древней Греции обозначало частное лицо, не обремененное общественными полномочиями. Ничего обидного в этом слове не было, речь шла о людях, ведущих сугубо частный образ жизни и не вовлеченных в политику.

Сегодня ситуация другая. Политика пронизывает буквально все сферы существования и посредством масс-медиа активно вторгается в наш быт спортом, рекламой, бесчисленными сериалами и, конечно, новостями и аналитическими программами. Мы не древние греки, и слово «идиот» у нас давно уже стало ругательным. Естественно, что при этом изменилось его значение. Теперь оно вполне может относиться и к людям, которые склонны заниматься политикой, и зачастую употребляется именно в этом контексте.

В наше время политика, ставшая значимым компонентом массовой культуры, успешно играет на нижних регистрах человеческой души: ненависти, зависти, национальной спеси и постоянно дремлющей в тайниках сознания тяги к агрессии. Политика сакрализует оставленное ей в наследство религией пространство истории, творя свои идеологические мифы и политические легенды и консолидируя в этих точках псевдо-сакрального напряжения витальную энергию масс.

Политика разрушает историческое время, прорастая в нем изнутри и сохраняя нетронутой его форму, но наполняя эту форму собственным содержанием. Она намеренно искажает масштабы происходящего. Под воздействием ее пропагандистской машины события ничтожного порядка зачастую гипертрофируются в события мирового значения, события же мирового значения при необходимости ставятся по важности в один ряд с прогнозом погоды; реальные факты подтасовываются в умелых руках карточного фокусника, так что понятия правды и лжи теряют всякий смысл, будучи использованными в контексте политической целесообразности. В результате вместо целостного исторического полотна получается дежурный паззл

политической мозаики, складываемый каждый раз заново, в зависимости от смены политических установок.

Разнообразные новости политической жизни постоянно захлестывают горизонт человеческого бытия и спешат стать доминантами индивидуального сознания. Это рабство у политики современный человек с гордостью именует своей взвешенной гражданской позицией. Он и не осознает, что им цинично манипулировали, используя его природную склонность к коммюнотарности[13], его внутреннюю заангажированность судьбами мира. Зато здесь он способен, наконец, совершить прорыв из своего одиночества в эфемерную общность политических однодумцев. Он взбирается на идейные баррикады и готов вступить в смертельную схватку с мировой несправедливостью во имя вящего торжества то ли коммунизма, то ли национализма, то ли толерантности. Рабство у политики дарит ему драгоценную иллюзию бескорыстного служения идеалам, не нарушая при этом привычного прагматизма его повседневных целей. По сути, он ничем не рискует, поскольку всегда остается в чисто умозрительной сфере. Свободу же высказывать мнения, которые он привык считать собственными, никто у него и не пытался отобрать.

Так политика, являясь хоть и важной, но всего лишь составной частью исторического процесса, начинает подменять собой целое, претендуя на то, чтобы представлять самое историю. В результате ее сверхконцентрации в современных средствах массовой информации происходит неизбежное выхолащивание исторического сознания сознанием политизированным.

Параллельно с процессом постоянного усложнения ноосферы идут процессы упрощения человеческого сознания. Вопрос здесь не только в убогих формах проводимой масс-медиа вивисекции. Как отмечают встревоженные филологи, во всех европейских языках в последние годы происходят сходные явления. Там, где раньше человек без труда находил с десяток ярких эпитетов, позволявших передать тончайшие оттенки своих переживаний, теперь он с легкостью обходится несколькими общеупотребительными клише или же выражает свои эмоции с помощью междометий. Кто-то именует это экономией языковых средств, кто-то — стремительным обнищанием языка общения. Во всяком случае, вспоминается один из тезисов «Ло-

[13] От La commune (франц.) — коммуна.

гико-философского трактата» Людвига Витгенштейна: «Границы моего языка означают границы моего мира».

Овладев сверхсложными технологиями, научившись создавать образцы искусства, безупречные по технике исполнения, и в то же время низкопробные по своему качеству, современный человек активно декларирует свою приверженность ценностям культуры, воспринимая при этом культуру не как *качество* жизни, а как *количество* предоставляемых ею к его услугам материальных и духовных благ.

На Западе принято рассматривать культуру лишь как часть цивилизации. Но культура, в силу самой своей природы, не может являться частью, ибо предстает всегда как целое, как универсалия по отношению к актуализированным цивилизационным проектам. Если говорить о связи, существующей между культурой и цивилизацией, то культура — это, скорее всего, форма самосознания цивилизации. И современная культура — только бесстрастное свидетельство ее содержания.

Пожалуй, одна из наиболее характерных черт нашей эпохи — это безудержная экспансия массовой культуры. Специфической особенностью этой культуры является то, что художественные достоинства произведения, которые должны иметь определяющее значение при его оценке, либо отходят на второй план, либо вовсе не принимаются в расчет. Основными приоритетами становятся развлекательная функция и коммерческий успех.

У массовой культуры есть излюбленные литературные жанры: детектив, фэнтези, женский роман, имеются и свои предпочтения в музыке, живописи, кинематографе. Однако массовая культура не определяется тем или иным жанром — она всеядна и вездесуща. В ее богатом меню представлено большое разнообразие стилей, жанров, поэтик. Но все эти, как примитивно простые, так и нарочито изысканные блюда состряпаны не из натуральных продуктов, а из грубых эрзацев.

Внутри массовой культуры происходит дифференциация уровней, выстраивается нечто наподобие иерархии, образуются свои доморощенные элиты. Так, поклонники творчества А. обычно склонны смотреть несколько сверху вниз на приверженцев Д. или М., а знатоки и тонкие ценители псевдоинтеллектуальных кунштюков, воспарившие душой к непреходящим шедеврам П. или К., откровенно поплевывают и на одних, и на других.

Ну что же в этом принципиально нового? — подивится просвещенный современник, — картина стара, как мир. Известно ведь, что и во времена Пушкина капризная публика зачастую предпочитала его поэзии стишки Бенедиктова, а в конце XIX века самым популярным русским писателем, которым зачитывалась интеллигенция, был не Толстой или Достоевский, а Петр Дмитриевич Боборыкин. Хорошенько поройтесь в библиотечной пыли — и увидите, каким только хламом не увлекались наши почтенные предки.

Спору нет, всегда существовали как чтение, так и чтиво. Но сегодня проблема не сводится лишь к качественным различиям тех или иных артефактов культуры, речь идет о другом. И потому, прежде чем продолжить нашу тему, не худо было бы задаться вопросом: существовала ли массовая культура всегда, или же своим чудесным появлением она обязана исключительно нашему времени? Попробуем разобраться.

Историческая ретроспектива вроде бы подтверждает правильность первого предположения. Ну конечно же, были толпы, наводнявшие императорский Рим и требовавшие от власти обещанных «хлеба и зрелищ». Были полные горечи и желчи строки русских поэтов и Золотого, и Серебряного веков, клеймившие толпу, чернь, и вкладывавшие в это понятие не социальный, а духовный смысл. Был шекспировский Гамлет, язвительно комментировавший эстетические предпочтения бедняги Полония: «... ему надо плясовую песенку или непристойный рассказ, иначе он спит...»[14].

Примеров можно привести множество, суть не в этом. Безусловно, что издавна возникали как высокие, так и низкие образцы искусства, и существовало разделение на культуру просвещенных верхов и культуру невежественных низов. Хотя, к слову сказать, в известные времена вкусы «просвещенных» верхов не слишком отличались от вкусов темных низов.

Однако пока все эти рассуждения доказывают только то, что и так не требует доказательств, а именно тот факт, что культура, как и сама жизнь, основывается на принципе качественных отличий, которые и лежат в фундаменте бытия. Хаос вполне способен оказаться творящим и продуктивным, как доказывал Илья Пригожин, но только наличие иерархических

[14] Уильям Шекспир. Собр. соч.: В 8 т. М., 1960. Т.6. С.64.

структур и тех же качественных отличий претворяют хаос в космос.

Тут-то и возникает основная трудность: как отыскать универсальный эстетический критерий для оценки этих бесконечных качественных отличий и для определения их места в иерархии духовных ценностей? Нет почвы более зыбкой для самостояния нашего современника.

Как подсказывает исторический опыт, нет ничего изменчивей, чем наше представление о прекрасном. Достаточно беглой прогулки по музею истории изобразительных искусств, чтобы в том убедиться. Да что там исторический опыт, когда и в наш век не только у разных народов, но и у разных поколений одного и того же народа свои взгляды на то, что именно считать прекрасным.

Видимо, правы философы, когда утверждают, что ценности не имеют объективного обоснования. И все-таки они, эти ценности, каким-то образом существуют, несмотря на отсутствие таких обоснований. Великие достижения человеческого духа шествуют через века, все так же продолжая вызывать восхищение. По-прежнему, как и тысячи лет назад, человек внутренне замирает от красоты морского пейзажа. Можно долго спорить о достоинствах того или иного объекта, находить его совершенным или заурядным. Главное же заключается в том, что человек наделен чувством прекрасного, которое разные люди способны испытывать с разной степенью интенсивности, но которое по природе своей является универсальным, то есть присущим всему роду человеческому. На протяжении тысячелетий человек постоянно переживал и раз от разу стремился как можно более полно выразить это чувство в художественных образах. Не случайно Николай Бердяев полагал, что «красота в мире есть творческий акт, а не объективная реальность»[15]. В отличие от красивости созерцание красоты требует от людей полной концентрации, нового, особого поворота души, для того чтобы суметь ее заново открыть и постигнуть.

В царстве красоты не может быть доказательств. Мы вступаем на территорию, где понятийное мышление так же бессильно нам помочь, как сачок энтомолога бессилен поймать солнечный зайчик. Тут область иррационального, область тайны. Здесь, как и в религиозном опыте, *доказательств* не су-

[15] Николай Бердяев. Истина и откровение. СПб., 1996. С.75.

ществует — есть только *свидетельства*. Свидетельства глубоко интимной встречи и оставленного в нас этой встречей следа. Объективное здесь можно постичь только на предельной глубине собственной субъективности, но нет и гарантии от возможных подмен. Вопрос духовной подлинности подобных встреч решается каждым на свой страх и риск. Эту меру риска всегда брало на себя творческое меньшинство.

В разные эпохи у всех народов существовала духовная элита. Небольшой слой людей, обладающих более развитыми рецепторами эстетического, более тонким духовным слухом. Они задавали обществу культурную планку и выполняли работу «настройщиков», подтягивая ослабшие струны, стараясь добиться нужной чистоты звучания. В обществе мог господствовать полный диссонанс, но оставалась возможность с ним справиться до тех пор, пока существовал камертон, способный вернуть нужный настрой. Таким камертоном, мерой гармонии и была для общества его духовная элита.

В современном западном мире, построенном на принципах прагматической пользы и коммерческого успеха, духовная элита оказалась маргинальным образованием. Она давно утратила прежний авторитет и уже даже не пытается претендовать на общественный статус. Она не только не оказывает сколь-либо существенного влияния на происходящие в мире события, но и по части имеющихся у нее прав значительно уступает таким «продвинутым» группам населения, как секс-меньшинства и общество феминисток.

В условиях произошедшей маргинализации и ускоряющегося процесса деградации культурных элит в обществе исчезают духовные ориентиры, а вместе с ними эстетические и моральные критерии восприятия и оценки действительности. В сфере культурных ценностей победил демократический плюрализм. Это явление, провозглашенное «восстанием масс», описывал Ортега-и-Гассет: «Характерным для нынешнего момента является то, что посредственность имеет нахальство повсюду утверждать и всем навязывать свое право на посредственность. Как говорят американцы, неприлично отличаться от других. Масса сметает со своего пути все, что не похоже на нее, она вытаптывает всякую индивидуальность, убивает все благородное, избранное и выдающееся»[16].

[16] Хосе Ортега-и-Гассет. Дегуманизация искусства. М., 1991. С. 47.

В результате происшедших изменений современная культура предстает уже не как система качественных отличий, а, в соответствии с определением Маршалла Маклюена, как чисто количественный результат, как «сумма сенситивных предпочтений»[17] . Это, в свою очередь, наводит на размышления: имеем ли мы здесь, собственно говоря, дело все еще с культурой, или же, прибегая к терминологии Бодрияра, с ее симулякром. Но это — отдельная тема, выходящая за рамки нашего рассмотрения.

После краткого экскурса в феноменологию современного ландшафта время вернуться к ранее прозвучавшему вопросу о характере соотношений личностной структуры и природы человека, живущего в постиндустриальном обществе.

Современная цивилизация предоставляет невиданные доселе технические возможности для развития человеческой личности. Благодаря новым технологиям миллионы людей получили свободный и простой доступ к сокровищам мировой культуры. Лавина информации о предпоследних и последних достижениях научной, философской, художественной мысли теперь в полном распоряжении любого индивидуума. Условия труда и быта в развитых странах позволяют значительной части населения посвящать куда больше времени досугу, чем это получалось у их менее удачливых в этом отношении предков. Революция в области транспортных средств дает возможность предпринимать любые путешествия на самые немыслимые расстояния за самые короткие сроки. Совершенствуются механизмы социальной защиты населения, в отличие от прошлых эпох проявляется забота об инвалидах и оказывается поддержка нетрудоспособным. Мировое сообщество незамедлительно приходит на выручку, отправляя гуманитарную помощь жертвам стихийных бедствий. Не утихают жаркие схватки с властью многочисленных общественных организаций в благородной борьбе за соблюдение прав личности. Вроде бы имеются все основания для исторического оптимизма и возрождения утраченной святой веры в неизбежную победу исторического прогресса. Беда только в том, что в пылу битвы за неотъемлемые права личности мало кто успевает осознать тот факт, что сама личность, во имя которой эти сражения ведутся, катастрофически исчезает. И проблема дегуманизации современного ис-

[17] MacLuhan, Marshall. The Gutenberg Galaxy. Toronto, 1962.

кусства, о которой уже столько было написано, лишь объективное отражение процесса дегуманизации самого человека. В то же время надо признать, что хотя наш современник не представляет собой ни образец куртуазности, ни воплощение возрожденческого идеала Virtus[18], он еще сохраняет не слишком выразительное, но все же индивидуальное лицо — условие того, что, по мысли Романо Гвардини, оставляет ему надежду «быть окликнутым Богом»[19].

Сегодня человечество на пороге как новых фантастических перспектив, так и новых серьезных угроз. И если при всех трансформациях личностной структуры человеческая природа, похоже, пока устояла, невзирая на тяжелую анемию духа, то кто может поручиться, что в недалеком будущем под воздействием генной инженерии или использования электронных средств в биотехнологиях не возникнет, наконец, новый антропологический тип. Не «бог из машины», в которого верили наивные греки, а «человек-машина», превзошедший самые смелые умозаключения недооцененного в свое время Жюльена Ламетри.

Так что, похоже, коммерциализация человеческих отношений, с которой мы начали наш разговор, лишь одна из сторон более глубоких и глобальных процессов.

Ну и что во всем этом нового? — вздохнет уставший от перечня негативов читатель. — Инвентаризация постоянно пополняющейся коллекции язв современной цивилизации давно стала хорошим тоном у культурологов. Кто только на протяжении последнего века не упражнялся в этом занятии...

Во-первых, вопреки всему сказанному, мудрено не признать, что средний европеец живет сегодня куда в более благоприятных условиях, чем когда-либо ранее. Во-вторых, подход к обсуждаемым проблемам чересчур европоцентричен. Не стоит забывать, что в ходе стремительно наступающей глобализации в исторический процесс все активнее вовлекаются и другие культурные миры. Если даже предположить, что закат западной культуры неминуем, то вовсе не исключено, что знамя дальнейшего развития человечества из ее слабеющих рук подхватят многочисленные выходцы из Индии или Китая. Уже

[18] Virtus (лат.) — доблесть.

[19] Романо Гвардини. Конец нового времени. В жур. Вопросы философии. 1990. № 4. С.146.

сейчас они успешно конкурируют с европейцами как на рынке труда, так и в производственной сфере, и неотвратимо несут свои национальные обычаи и культурные традиции дряхлеющему Западу».

Что ж, начнем с последнего довода. Нетрудно заметить, что неудержимая экспансия модернизации и сопутствующей ей вестернизации стран Азии, а также неумолимый диктат современных экономических отношений бесповоротно втягивает новые регионы в воронку индустриальных и постиндустриальных изменений. С новыми технологиями приходит и новый стиль жизни — вертикальные гонки по небоскребам всемирного муравейника. И хотя перемены начались сравнительно недавно, они происходят настолько быстро, что не исключено, что в самое непродолжительное время в результате успешной интеграции в наш «новый прекрасный мир» из культурных традиций Востока сохранятся разве что особенности той или иной национальной кухни. Ритм современного существования губителен для рафинированной восточной культуры созерцания, он враждебен накопленному там в течение тысячелетий духовному опыту и сложившемуся под его влиянием укладу жизни. И поэтому, наряду с нивелирующими личность тенденциями развития нашего сверх-механизированного общества, в итоге грозит уничтожить все имеющиеся различия, кроме, вероятно, расовых.

О передаче эстафеты от одной культуры к другой речь не идет. Мы все участники совместного забега. Массовая культура постиндустриального общества не знает ни территориальных, ни национальных границ. Она исключительно агрессивна и распространяется по планете со скоростью вирусного заболевания, форма протекания которого — тотальная унификация человеческой индивидуальности.

Что же касается более комфортных условий проживания среднего европейца по сравнению с недавним историческим прошлым, то если и признать этот факт как бесспорный, остаются определенные сомнения в его абсолютной и самодостаточной ценности, обеспечивающей полноту человеческого бытия.

Конечно, безопасность и удобство существования — вещи далеко не лишние, однако уровень жизни сам по себе еще не гарантирует ее качества: интенсивности и глубины наших чувств, мыслей, переживаний, словом, всего того, что и делает ее яр-

кой и наполненной. И счастливый обладатель сказочных сокровищ подчас ощущает себя не халифом из «Тысячи и одной ночи», а многострадальным Иовом. Насколько безгранична его возможность *иметь*, настолько бессильна его способность *быть*.

Как жизнь отдельного человека, так и история человечества состоят из непрерывной череды новых приобретений и невосполнимых потерь. Но всегда актуальным остается проклятый фаустовский вопрос: какую цену мы готовы платить за исполнение своих заветных желаний?

Витторио Страда

Русский и западный нигилизм

В последние двести лет по Европе бродил не только призрак коммунизма, о чем было возвещено его глашатаями, но и еще один призрак, отличный от первого, хотя и не лишенный с ним связей, бесцветный призрак нигилизма, который, в отличие от багрового, продержавшегося почти до конца XX века, продолжает свои блуждания в новых формах.

Россия оказалась страной, где присутствие этих призраков проявилось больше всего, особенно присутствие первого, который, прежде чем рассеяться, привел к неисчислимым жертвам и оставил по себе катастрофические материальные и моральные разрушения. Но и призрак нигилизма тоже действовал вглубь, подготовив, между прочим, почву для первого и пережив его. Это были явления вселенского масштаба, в первую очередь европейского, и для понимания их значения не только для русской культуры, их следует рассматривать на фоне цивилизации Старого света, так как Россия, обладая глубоким своеобразием, является его органической частью.

Говоря здесь о нигилизме, мы будем строить анализ его развития в микроисторическом плане русской интеллигенции, начиная с 60-х годов XIX века, и одновременно в макроисторическом плане европейской культуры современности. А поскольку, как правило, русский нигилизм — это опыт, переживавшийся его представителями непосредственно, без характерной для нигилизма западноевропейского саморефлексии, то его корни лучше всего вскрываются через анализ, сделанный его наиболее проницательными критиками. Очевидная предпосылка для оценки этого анализа — прямое знакомство с самими нигилистами и посвященными им историческими исследованиями.

Рождение нигилизма в России и самого термина «нигилизм» в том общественно-политическом и философско-этическом значении, в каком он утвердился с момента выхода в свет романа Тургенева *Отцы и дети* (1862 год), относится к поворотному периоду в истории и культуре России. Общие условия возникновения феномена российского нигилизма хорошо

известны: политическая отсталость самодержавия относительно передовых западноевропейских стран; экономическая отсталость и связанный с этим характерный для феодализма «крестьянский вопрос», когда на более развитом Западе в центре внимания стоял уже типично капиталистический «рабочий вопрос»; идеологическая отсталость, проявлявшаяся в убежденности в духовном превосходстве России перед Западом и в вере в ее особый путь развития, который позволит ей избежать трудностей, испытанных западными странами; социальная отсталость, в результате которой в это время создалась огромная масса разночинной молодежи, получившей образование в университетах и семинариях и не имевшей доступа в структуры гражданского общества (так называемый мыслящий пролетариат), со всеми сопутствующими этому явлению проблемами, в том числе и психологического свойства. Если все это составляло объективные предварительные условия для массовой культурно-политической радикализации, приток западных идей сыграл немаловажную роль катализатора феномена нигилизма, который, с другой стороны, усилил в сугубо русской манере нечто уже известное в западноевропейской реальности.

Остановимся на следующем описании нового для того времени социокультурного типа: «...из-за того, что разом рухнули религиозные и гражданские законы, дух человеческий полностью лишился благоразумного равновесия; он больше не знал, за что ухватиться, на чем остановиться, вследствие чего появились революционеры невиданного типа, которые доводили смелость до безумия, не останавливались ни перед какой новизной, не ведали внутренних препон и никогда не колебались ни перед каким бы то ни было замыслом. Не следует думать, что эти существа были мимолетным одноразовым созданием, обреченным на внезапное исчезновение: они образовали целую расу, которая размножилась и распространилась по всем частям цивилизованного мира, везде сохраняя одну и ту же физиономию, одни и те же страсти, один и тот же характер». Автор этого описания продолжает свой анализ, объясняя, что эта новая каста накладывалась на реальное общество, взяв на себя политическую и интеллектуальную роль, противовес вполне определенному правительственно-чиновничьему сословию: «постепенно возводилось воображаемое общество, в котором все казалось простым и стройным, целесообразным,

справедливым и разумным». Слова эти, казалось бы, вышедшие из-под пера авторов *Вех*, в применении к русской радикальной и нигилистической интеллигенции, на самом деле принадлежат Токвилю, так характеризовавшему новый тип европейского революционного интеллектуала, порожденного просветительским рационализмом и укрепленного духом якобинства, то есть явлениями культурно-политического порядка, подействовавшими на новорожденную русскую интеллигенцию. Конечно, в России, в силу особенностей описанной выше исторической ситуации, этот новый социально-политический тип обрастал собственными национальными чертами, как в литературном персонаже, Базарове, так и в бесчисленном ряде реальных нигилистов, послуживших прототипами других литературных произведений, в частности, романов Достоевского.

Русский нигилизм возник как продолжение описанного Токвилем явления, как метаморфоза чего-то, что сложилось на европейском Западе и что, как это уже бывало и впредь будет случаться в других аналогичных случаях, заново откроется уже в интенсифицированных и экстремизированных формах в русской реальности в специфическом, свойственном этой культуре, облике. С другой стороны, в западной культуре, в частности немецкой, феномен нигилизма, впервые проявившегося уже в XVIII веке, нашел особый отзвук в философии Ницше — первого мыслителя, проанализировавшего суть нигилизма, причем не без серьезного влияния русской культуры и, главным образом, Достоевского, по мысли конгениального немецкому философу.

Выше мы уже говорили, что будем рассматривать русский нигилизм не прямо, а через то, как он отобразился в зеркале его критиков. Особенно интересен в этом отношении Николай Страхов (не считая Достоевского, наиболее гениального, но и куда более сложного критика нигилизма, и поэтому требующего специфического анализа). Просвещенный консерватор и умеренный славянофил, Страхов занимает особое место в истории русской культуры своего времени: идейно и лично связанный с Достоевским и Толстым, Данилевским и Соловьевым, Леонтьевым и Розановым, в полемике с западниками он проявил значительную независимость суждений, и при всём своем антизападничестве он был тонким знатоком западноевропейской культуры и политической жизни своего времени.

Кроме рецензии на *Отцов и детей*, в которой Страхов по-человечески симпатизирует Базарову, на тему нигилизма у него имеется ряд полемических статей шестидесятых годов, собранных в сборнике *Из истории литературного нигилизма,* а впоследствии над этим фундаментальным для русской и европейской культуры явлением он размышляет в трехтомнике *Борьба с Западом*.

Во входящем в *Борьбу с Западом* очерке о Герцене он намечает этико-интеллектуальную траекторию Герцена, как он считает, диалектику нигилизма, отразившуюся в его духовном опыте: первоначальным переворотом в умственном развитии Герцена «было отречение от религии (...) от всех порядков старого мира и ожидание новой вести, возвещенной Европе немецкою философией и французским социализмом», а «второй переворот состоял в отречении и от этих новых верований, в признании того, что человечество потеряло всякую руководящую нить». В этом двойном отречении и состоял, по мнению Страхова, настоящий нигилизм Герцена или «по крайней мере его исходная точка». Результатом была «особая разновидность того странного и эксцентрического явления нашей литературы которое называется нигилизмом». Этот нигилизм, как «последовательное развитие нашего западничества», согласно Страхову «нужно считать прогрессом в нашем умственном движении», а в том, как он явился у Герцена, «глубоким и искренним усилием мысли». Этот нигилизм «есть страдание, отчаяние, ужас» и глубоко отличается от «фразёрства» самодовольных нигилистов, «воображающих, что они владеют какою-то новою мудростью». По мнению Страхова, настоящий нигилизм означает «сомнение и мрак» и ничего общего не имеет с нигилизмом тех, кто мечтает «о пересоздании общества, о новых отношениях между людьми, о возможности скорого наступления золотого века». Герцен был редким по последовательности вольнодумцем, для которого «истина и свобода — единственные кумиры». Тем большую ценность приобретает в глазах Страхова убеждение Герцена, к которому он пришел к концу жизни, что Россия никогда не последует Европе в своем развитии, а пойдет собственным путем.

Страхов здесь теоретически обосновал своего рода позитивный нигилизм, родившийся как отрицание отрицания и ведущий в абсолютную пустоту, из которой можно выбраться

посредством новой веры в будущую преображенную Россию, в противоположность негативному нигилизму, лелеющему абстрактные мечты о преобразовании всего мира. Такой славянофильской интерпретации Герцена, превращающей его в радикальнейшего отрицателя Запада, а до того бывшего радикальнейшим отрицателем России, я здесь не стану противопоставлять другую, которую я предложил в своей работе о *Письмах старому товарищу* и о столкновении Герцена с Нечаевым и Бакуниным. Показательно, что Страхов усматривает благородную разновидность нигилизма как в Герцене, так и в Базарове, чей нигилизм в романе Тургенева свидетельствовал о незаурядной душе, сломавшейся от встречи с двумя всемогущими иррациональными силами — любовью и смертью.

Но есть и другой нигилизм, проанализированный Страховым в *Письмах о нигилизме*, написанных тринадцать лет спустя после очерка о Герцене, в 1883 году, когда нигилизм вылился в терроризм, кульминировав в 1881 году в убийстве Александра II. Это был нигилизм негативный и активный, коллективный и организованный, крамольный и революционный, чья «дьявольская сила» требовала анализа и понимания. Страхову ясно, что проблема состоит не в индивидуальном поведении отдельных нигилистов, а в значении нигилизма как нового явления, не только русского, но и европейского, который он описывает в страстно-воодушевленных тонах: «нигилизм, это — грех трансцендентальный, это — грех нечеловеческой гордости, обуявший в наши дни умы людей, это — чудовищное извращение души, при котором злодеяние является добродетелью, кровопролитие — благодеянием, разрушение — лучшим залогом жизни. Человек вообразил, что он полный владыка своей судьбы, что ему нужно поправить всемирную историю, что следует преобразовать душу человеческую. Он, по гордости, пренебрегает и отвергает всякие другие цели, кроме этой высшей и самой существенной, и потому дошел до неслыханного цинизма в своих действиях, до кощунственного посягательства на все, перед чем благоговеют люди. Это — безумие соблазнительное и глубокое, потому что под видом доблести дает простор всем страстям человека, позволяет ему быть зверем и считать себя святым».

Далее Страхов высвечивает важнейший аспект негативного и активного нигилизма: аспект религиозный. Он пишет,

что характерный для секулярного мира отказ от религии не может привести к отказу от религиозности. Наоборот, он приводит к псевдорелигии социальной справедливости, во имя которой допустимо любое преступление: «Но какая глубокая разница между настоящею религиею и тем суррогатом религии, который в различных формах все больше и больше овладевает теперь европейскими людьми!» Пустоту, оставшуюся на месте отринутых прежних ценностей, заполняет политика: «Нельзя вообще не видеть, что политическое честолюбие, служение общему благу заняло в наше время то место, которое осталось пустым в человеческих душах, когда из них исчезли религиозные стремления. Наш век есть по преимуществу век политический». Последствием этого является, в частности, то, что худшие стороны религиозности усваиваются как раз адептами новой политической псевдорелигиозности: инквизиция, как «ужасный пример «фанатического суеверия», возрождается «противниками всякого фанатизма и суеверия», которые оказываются «способны доходить до ужасов, равняющихся ужасам инквизиции», «загораясь новым, так сказать, обратным фанатизмом, обратным суеверием» . Страхов заключает: «нигилизм есть крайнее, самое последовательное выражение современной европейской образованности», выводя таким образом русский нигилизм за локально-национальные рамки, хотя по глубине анализа европейского нигилизма он значительно уступает Ницше.

Страхов предложил скорее не анализ, а феноменологию нигилизма, главным образом русского, различая в нем два типа и две фазы: благородный созерцательный нигилизм Базарова и Герцена и активный и пагубный нигилизм террористов, выявив общий для них момент: радикальное и тотальное отрицание, оборачивающееся утопическим по природе, догматическим и непререкаемым утверждением, обратной традиционной настоящей религии ложной религией, будь то вселенский миф идеального общества или миф исключительности милой сердцу славянофилов и народников воображаемой России. Достоевский пошел в своем анализе нигилизма дальше всех, выдвинув в своих романах типологию нигилизма: от созерцательного индивидуального нигилизма «подпольного человека», который в своем отрицании оказывается перед головокружительной поглощающей его пустотой, до эксперимен-

тального интеллектуального нигилизма *Преступления и наказания* и *Братьев Карамазовых* и воинствующего крамольного нигилизма *Бесов*. Такова, по выражению Страхова, «дьявольская сила» этого нигилизма, что ни одному положительному идеалу не удается заклясть ее, и романы Достоевского остаются открыты для нескончаемого внутреннего диалога, каковы бы ни были позиции Автора.

Нигилизм в России будет подвергнут новому философскому анализу в *Вехах*, в особенности в статье Франка *Этика нигилизма*. Весь сборник — обличение этой «этики», свойственной русской радикальной интеллигенции, которую авторы этой острой книги впервые подвергли систематической критике, определяя поразившую русское общество болезнь, оказавшуюся неизлечимой, как показал кризис 1917 года.

Мы здесь остановимся только на центральных моментах очерка Франка. Он определяет нигилизм как «отрицание или непризнание абсолютных (объективных) ценностей» и утверждает, что «морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма». Как объяснить это кажущееся противоречие, отмеченное еще Страховым, когда он выявил перетекание нигилизма в политику и революцию и установил его псевдорелигиозный характер? Следует подчеркнуть что, в отличие от того, что по этому поводу думал Франк, эта проблема затрагивает, хотя и иначе, и западную, а не только «русскую интеллигенцию». Противоречие в том, что из нигилизма должен был бы логически вытекать аморализм в сфере практики. «Если бытие лишено всякого внутреннего смысла, если субъективные человеческие желания суть единственный разумный критерий для практической ориентировки человека в мире, то с какой стати должен признавать я какие-либо обязательности, и не будет моим законным правом простое эгоистическое наслаждение жизнью, бесхитростное и естественное carpe diem?» — пишет Франк. Но есть нигилизм и нигилизм: одна его форма, индивидуальная и пассивная, впервые представлена тургеневским Базаровым, другая, коллективистская и воинствующая, — российской радикальной интеллигенцией и ее западноевропейским аналогом.

Франк объясняет логическое противоречие «ангажированного», пользуясь современным языком, нигилизма психологической инверсией, в результате чего мораль, которая у тех,

кто, не будучи нигилистами, признают «абсолютные (объективные) ценности», занимает подчиненное положение, становится основополагающей и заменяет ценностную пустоту. И поэтому мораль «абсолютизируется и кладется в основу всего практического мировоззрения». Согласно Франку, «это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать морализмом», и именно в этом «нигилистическом морализме» сущность «русского интеллигента». Следует сказать, что нигилистическая пустота может быть заполнена другими относительными ценностями вроде национального превосходства.

Не будем останавливаться на некоторых других весьма интересных моментах предложенного Франком анализа, например, на пассаже, где он говорит о «религии абсолютного осуществления народного счастья» — религии или псевдорелигии воинствующего народничества, сыгравшего «неизмеримо важную роль в общественной жизни последних десятилетий в форме революционного социализма». В другом месте Франк предвосхищает русскую, и не только, культурно-политическую ситуацию для большей части XX века: «Непризнание абсолютных и действительно общеобязательных ценностей, культ материальной пользы большинства обосновывают примат силы над правом, догмат о верховенстве классовой борьбы и «классового интереса пролетариата», что на практике тождественно с идолопоклонческим обоготворением интересов партии (...) отсюда чудовищная, морально недопустимая непоследовательность в отношении к террору правому и левому, к погромам черным и красным, и вообще не только отсутствие, но и принципиальное отрицание справедливого, объективного отношения к противнику».

Оставим Россию, где нигилизм стал преобладающей силой, и перейдем к Германии, где нигилизм стал предметом самого глубокого философского анализа, принадлежащего Фридриху Ницше.

Ницше лапидарно определил, что сущность нигилизма в том, «что высшие ценности теряют ценность». Нигилизм — «отсутствие смысла», возникающее, когда непререкаемая сила традиционных ответов на вопрос «зачем?» жизни и бытия по-

степенно сходит на нет в долгом историческом процессе, кульминировавшем в характерной для современного человечества «бессмысленности». Мы не будем прослеживать путь, на котором, согласно Ницше, происходила эта переоценка ценностей, начиная с Сократа и Платона и через христианство, вплоть до формулы «Бог умер», в которой сфокусирован нигилизм. Ницше приписывает возникновению нигилизма характер необходимости, ибо самые наши былые ценности находят в нем свое завершение. Так Ницше в наброске предисловия к «Воле к власти» описывает этот закономерный процесс всеобщей нигилизации: «Я описываю то, что грядет: пришествие нигилизма(...) Здесь я не восхваляю и не порицаю то, что это произойдет. Современный человек верит, исходя из опыта, то в ту, то в эту ценность, чтобы затем отбросить ее; круг устарелых и отброшенных ценностей расширяется все больше и больше; все чаще ощущается пустота и скудость ценностей; это движение неостановимо, хотя и прибегали к попыткам остановить его. В конце концов человек покушается на критику ценностей вообще; признает их происхождение; он знает достаточно, чтобы больше не верить ни в одну ценность: вот пафос, вот новый озноб... То, о чем я повествую, есть история будущих двух веков».

Ницше различает две формы, вернее, две стадии нигилизма: незавершенную и завершенную. Первая стадия — это когда высшие традиционные ценности рассеиваются, но вместо них появляются другие, что свидетельствует о том, что еще есть вера в некую истину, например, в случае научного знания, как единственного подлинного знания, и в случае не теоретических, а связанных с действием вер вроде национализма или социализма. О завершенном нигилизме речь идет, когда уничтожаются все ценности, и традиционные, и их суррогаты, и поэтому «крайней формой нигилизма было бы утверждение, что любая вера, любое принимаемое за истину является необходимо ложным: ибо нет никакого истинного мира». Итог завершенного нигилизма, первым идеальным носителем которого объявляет себя Ницше, — идея «вечного возвращения», как высшее приятие бесконечно повторяющегося хаоса.

Русский нигилизм по форме или по стадии относится к незавершенному и является частью «европейского нигилизма», который Ницше предсказывал как судьбу Запада, как «смерть

христианского Бога», независимо от его конфессионального или национального выражения. Но есть еще один незавершенный нигилизм: немецкий, который развивался иначе, чем русский, но параллельно ему, однако пошел дальше русского, перейдя зыбкую границу, отделяющую его от завершенного. Можно понять природу этого национального нигилизма через анализ, проделанный Лео Штраусом, одним из крупнейших политических мыслителей нашего времени, в лекции *О немецком нигилизме*, прочитанной в 1941 году в Америке и опубликованной только в 1999-м.

Штраус так формулирует начальные вопросы: «Что такое нигилизм? И в какой мере можно утверждать, что нигилизм есть явление специфически немецкое?» и уточняет: «Ответить на эти вопросы я не в состоянии, могу лишь развить их», хотя последующее развитие темы представляет собой значительный вклад в дальнейшее исследование этой проблемы, которую сам Штраус считает «слишком сложной и слишком мало исследованной», чтобы ее можно было коротко исчерпать. Подойдя к заключению, мы не можем следовать Штраусу в его анализе и ограничимся тем, как он эту проблему поставил.

«Нигилизм мог бы значить: velle nihil, хотение ничего, разрушение всего, даже самих себя, и, следовательно, в сущности это воля к саморазрушению» — так Штраус определяет вначале анализируемое явление. Переходя к «немецкому нигилизму», он утверждает, что ««абсолютный нигилизм» — не стремление к тотальному разрушению, в том числе и самих себя, а желание разрушить нечто специфическое: современную цивилизацию. Этот ограниченный, если можно так выразиться, нигилизм становится почти абсолютным только по этой причине: ибо отрицание современной цивилизации, НЕТ, не руководится и не сопровождается никакой ясной концепцией». Мы не можем проследить штраусовский анализ немецкого нигилизма и его специфического «морализма», который от протеста «против современной цивилизации, против духа Запада и, в частности, Запада англосаксонского», приходит к «революции нигилизма», каковой был, по названию знаменитой книги Германна Раушнинга, националсоциализм.

Оставим еще более трудный вопрос отношений между политической мыслью автора наиболее глубокого и оригинального после Ницше философского размышления о нигилизме —

Мартина Хайдеггера — и нацистской революцией. Лео Штраус исторически возводит немецкий нигилизм к свойственному немецкой мысли отрицанию мира современности, к антизападничеству, родственному русскому, к противопоставлению либерально-капиталистической цивилизации, как она в основном утвердилась в англосаксонском и латинском мире. Этот анализ помогает понять два разных пути, по которым пошли в XX веке Германия и Россия, со сложным переходом от двух разных типов нигилизма к двум разным типам тотальной революции и революционного тоталитаризма.

Однако эти колоссальные проблемы выходят за рамки задачи данной статьи, в которой мы хотели показать, как русский нигилизм, при всей его специфичности, является частью европейского, в свою очередь явления очень сложного, распадающегося изнутри не только на различные национальные формы, но разного по типологии и по стадиям развития.

В заключение можно сказать, что сегодня к рассмотренным выше формам нигилизма прибавилось два новых типа, определяемых нами как «массовый гедонистический нигилизм» и «религиозный террористический нигилизм»: первый свойственен западному миру, второй возник как антизападный в ином цивилизационном пространстве, а именно, исламском, вернее, в его радикальной части. Создалась новая историческая ситуация, которую здесь не место анализировать, и первые ростки которой проклюнулись полтора века назад в вызывавшем долгие споры литературном персонаже, Базарове, — выражении умеренного благородного нигилизма, делавшего этого молодого человека похожим, скорее, на Гамлета или «лишнего человека», чем на первый симптом замышленного «нового человека» и той «дьявольской силы», которая вскорости неудержимо разгулялась именно в России. Призрак нигилизма начал тогда свои блуждания по Европе, и Ницше, возвестивший его приход, думал, что пишет историю ближайших двух столетий. Мы все еще находимся внутри этой истории, перед формами нигилизма, которых даже Ницше не мог предусмотреть.

Витторио Страда

Россия и Европа: вчера и сегодня

В течение ста семидесяти лет, протекших с тех пор, как Петр Чаадаев впервые четко сформулировал проблему отношений России и Европы как центральную для определения своеобразия России в рамках мировой истории, характер этой проблемы менялся вместе с изменением общей ситуации в мире и с эволюцией как самой России, так и Европы, но она никогда не теряла своего значения и является существенной и в наши дни.

Это далеко не абстрактный вопрос, поскольку каждый раз «европейский дискурс» служил России для ее самоидентификации, для интерпретации собственного прошлого и для перспектив на будущее. Сопоставлять Россию и Европу всегда непросто, потому что исторический анализ здесь тесно переплетается с философской рефлексией и политическими воззрениями, когда проводится с российской стороны, и то же самое происходит, когда эта проблема ставится европейцами. Раз и навсегда этого вопроса не решить, но можно и нужно пытаться сформулировать как можно яснее смысл данного соотношения, расчленяя его на составные элементы, а не оставляя в декларативной неопределенности.

Во-первых, следует уточнить, что это проблема исторического характера, по-разному предстающая во времени и являющая разные аспекты, поскольку с течением времени меняются самые члены сравнения — Россия и Европа. Остановимся вкратце на этом последнем моменте, имеющем значение предпосылки.

Понятие «Россия» довольно расплывчатое и отражает четыре исторические ситуации: Московское царство, петербургскую Империю, Советский Союз и Российскую Федерацию. В свою очередь каждому из этих воплощений России соответствует внутренняя периодизация, помимо того что в каждом из них то, что зовется «Россия», есть часть, хотя и преобладающая, многоэтнического и многонационального образования. То же самое справедливо и в отношении понятия «Европа», становление и определение которой еще более сложно, тем более, что, в отличие от России, сложившейся как государственное образование, Европа только недавно встала на путь поли-

тического объединения, а в течение многих столетий представляла собою множество национальных государств, к тому же друг с другом враждовавших. Кроме того, под «Европой» понимается западная и центральная часть Старого света, совершенно автономно и своеобразно продолжившегося в Соединённых Штатах Америки, так что понятие «Европа» смешивается с понятием «Запад», определение которого также непросто или, по крайней мере, неоднозначно.

Из политического плана проблема перемещается в план цивилизационный, в том смысле, в каком говорят о «европейской» или иной «цивилизации», которая, однако, при всем ее базовом единстве, распадается на ряд отдельных национальных цивилизаций: скажем, французскую или немецкую, далеко не тождественных между собой. Если аналогично речь заходит о «русской цивилизации», требуется установить, входит ли она в группу европейских национальных цивилизаций, обладая при этом собственной ярко выраженной индивидуальностью, или же выделяется из них, противопоставляясь всем другим европейским цивилизациям, то есть «европейской», или «западной» в целом как особая, не-европейская или, согласно одной теории, «евразийская» цивилизация.

Так или иначе, отношение Россия/Запад следует рассматривать в свете истории, что позволяет видеть, как некоторые моменты противопоставления, принципиальные для того или иного периода, теряют свое значение в последующие периоды. Один из них — момент религиозный, всегда, впрочем, важный, но с переходом из мира традиции в мир модерности он утрачивает свое центральное значение и становится периферийным. Противопоставление православия латинянству является главенствующим в отношении Россия-Европа в период средневековья, но значительно ослабляется в эпоху секуляризации, хотя несомненно, что особый тип христианской религиозности в ее трех основных конфессиях составляет постоянный формирующий момент в соответствующих культурах.

Определяющим в отношении Россия/Европа как раз и явился момент, когда Россия сделала великий шаг в сторону Европы, а именно, в эпоху революционных петровских реформ. Знаменито принадлежащее Альгаротти определение Петербурга как «окна» в Европу. Этот образ, которым воспользовался и Пушкин, прекрасно выражает курс, решительно взятый Пет-

ром I в сторону Запада и, соответственно, внимание Запада к России, что продемонстрировали европейские просветители. Действительная заслуга царя в том, что он прорубил не смотровое «окно», а, скорее, целый ряд сообщающихся каналов, по которым западноевропейская культура устремилась навстречу русской, а русская, в свою очередь, позднее стала проникать на Запад как в своих традиционных, так и обновлённых (европеизированных) формах. Эта система каналов (академия, университет, издательское дело, путешествия и т.п.) и была постоянным условием «европеизации» России.

Семь столетий допетровской Руси отмечены, по крайней мере, двумя решающими событиями — христианизацией в рамках византийской цивилизации на основе живой славянской языческой религиозности и двухсотлетним господством другой культуры — татаро-монгольской, оставившей глубокий след в государственных структурах и русской ментальности, и зачеркнуть эти предшествующие Петру I семь столетий было бы не под силу никаким преобразованиям: с «европеизацией» они могли только медленно амальгамироваться, дав начало европейской России — ЕвроРоссии, весьма отличной от всех остальных национальных компонентов цивилизации Старого света.

Давняя проблема соотношения Россия-Европа может быть решена при условии отказа от крайностей: позиции, претендующей на то, что Россия, наравне с другими национальными компонентами, является составной частью европейской цивилизации, и позиции, согласно которой Россия есть особая, самодовлеющая цивилизация, противостоящая всей совокупности европейских национальных цивилизаций. На самом же деле Россия — особая часть Европы, отличающаяся от остальной Европы большим своеобразием, чем ее каждая отдельно взятая национальная цивилизация. Россия — это не антиевропейская Евразия, а евроазиатская часть Европы, граничащая с Западом и вливающаяся в него. Россия открывает для Европы новое измерение, делая ее более сложной и менее замкнутой на самое себя.

Понятие евроцентризма нередко вызывает критику как внутри европейской культуры, так и со стороны других культур, главным образом тех, которым она чужда, но особенно яро оно отвергается в культурах, противопоставляющих себя

европейской. Достаточно вспомнить здесь о таких книгах, как *Россия и Европа* Данилевского и *Европа и человечество* Трубецкого: они, при всем различии между собой, суть наиболее яркое выражение российского антиевропеизма или антизападничества. Можно отметить парадокс, что дискурс обеих немыслим вне европейской культуры, на которой их авторы были воспитаны. Но дело не только в этом внутренне присущем им противоречии. Суть дела в том, что так называемый «евроцентризм» отражает продлившуюся много столетий историческую реальность, завершившуюся совсем недавно.

То, что мы называем «модерностью», возникло в Европе, в ее западной части, распространившись отсюда по всему миру и заставив остальные национальные и цивилизационные ареалы принять вызов и модернизироваться. Россия первой предприняла попытку в этом направлении, а позднее ее по-разному осуществили и другие «традиционные» или «отсталые» страны, от Японии до Турции.

«Модернизация» означает не импорт технологий, а воспроизведение в ином историческом контексте и по иным параметрам такого процесса преодоления средневековой традиции, который впервые осуществился на европейском Западе. Это вызывает самую настоящую «цивилизационную революцию», носящую затяжной характер и затрагивающую социально-общественные институты, психологию народа, культурное творчество и т. д. Все дело в том, что на европейском Западе эта «революция» была органической, то есть зародилась и получила развитие в лоне специфической традиции, а в других ареалах, воспринявших европейскую модель первоначальной модернизации, мы имеем дело с процессом, приведшим к разрыву с локальными традициями, которые сами по себе были не способны самопроизвольно преодолеть себя.

Классическое соотношение Россия / Европа требует историко-сопоставительного анализа России с другими странами, например, Японией, модернизировавшимися по-иному, менее травматически. Это связано со сложнейшими исследовательскими проблемами, на которых здесь нельзя остановиться даже вскользь. Позволим себе лишь выдвинуть на этот счет две гипотезы. Первая состоит в том, что трудности модернизации России зависели от того, что это была имперская держава, постоянно расширявшая свои границы, а это ограничивало

возможности интенсивного национального развития, замедлив эволюцию самодержавия в конституционно-демократическом направлении; вторая гипотеза касается типа русской религиозности, которая, будучи христианской, в каком-то отношении делала Россию одноприродной Западу, но поскольку объявляла себя единственно истинной христианской верой по сравнению с разложившимся и еретическим христианством католического, а затем протестантского толка Запада, приписывала России самобытность и исключительность, что означало притязание на превосходство над остальной Европой и одновременно иллюзию относительно совершенно иного, и лучшего, будущего России.

Эта историческая ситуация, начиная с имперского петербургского периода так называемой «европеизации» России с ее созидательным участием в европейской культурной и политической жизни, привела к тому, что в России в продолжение двух столетий сложились противоречия и вызрели силы, которые, при всей их приобщенности к западноевропейской реальности, породили сугубо российскую катастрофу. Речь идет о революции, которая, несмотря на свои интернационалистические и универсалистские устремления, действовала на территории бывшей царской империи и превратила Россию в часть, пусть и преобладающую, совершенно нового государственного образования имперского типа — Советского Союза. В течение более семи десятилетий перед Россией, пережившей такую метаморфозу, уже не вставала, по крайней мере открыто, старая проблема отношения Россия / Европа, и она, фактически оторванная от культурной жизни Европы, считала себя образцом для всего человечества, в соответствии с сугубо советоцентристской идеологией. Такая исключительно сложная и болезненно-трагическая ситуация вылилась недавно в коллапс, происшедший на наших глазах. Очевидно, что при полном отсутствии в России после октября 1917 года условий для свободной мысли, вопрос об отношении Россия / Европа продолжал существовать и был открыто поставлен за пределами России «евразийцами», которые разрешили его в смысле противопоставления России Европе еще более радикальным образом, чем в советской идеологии, в духе антизападного фундаментализма.

Вполне естественно, что с концом советского этапа российской истории проблема Россия / Европа вновь заняла цент-

ральное место в поисках национальной идентичности, характерных для нынешнего этапа, и неизбежно ставится по-новому, иначе, чем до революции, поскольку в XX веке и в Европе, и в России, и в мире произошли радикальные изменения. Если, как было сказано, в течение длительного исторического периода «евроцентризм», то есть признание центральной роли европейского Запада в мире, был оправданным, то в глобализованном мире, когда Соединенные Штаты Америки достигли во всех областях главенствующего положения, Европа лишилась этой своей роли, и можно бы скорее говорить о «западоцентризме», но в таком мире, который оказался перед новыми вызовами со стороны других цивилизаций и вступил в новую, чреватую опасностями и неизвестностями фазу.

Что касается России, то старая проблема ее отношения к западной Европе стала просто компонентом более широкой проблемы отношения к евроамериканскому Западу, а, следовательно, также и к не-Западу, причем в мире, доминирующей характеристикой которого является все-таки «западность». Сегодня Россия стоит перед соблазном утвердить свою особую самобытность, на самом деле представляющую собой реликты советскости, амбиции традиционной имперскости, притязания на сугубо национальную религиозность и ностальгию по утраченному величию. Полярная возможность быть «западной» по-своему, на русский лад, то есть быть русской внутри западного сообщества, в России существует, но она представляется далеко не доминирующей.

Как бы то ни было, и сегодня России приходится примерять себя к европейской реальности, хочет ли она принять ее или, наоборот, отвергнуть. Остальное — идеология, которая абсолютизирует Россию, но является совершенно несостоятельной не только интеллектуально, но и политически.

Перед сегодняшней Россией стоит нелёгкая задача обретения собственной национальной постимперской и постсоветской идентичности в новой мировой реальности. Роль самой Европы, объединённой экономически, но не политически, внутри западной Системы второстепенна, поскольку превосходство в этой системе во всех отношениях (экономическом, политическом, военном, культурном) за Соединенными Штатами, как центром выработки и осуществления глобальной стратегии перед лицом нового вызова — исламистского радикализма, и в

перспективе переорганизации больших мировых геостратегических и геоэнергетических пространств. Величие Европы — в ее славном прошлом. Что же до России, то, защищая собственные унитарные интересы и развивая свои демократические институты, пространство для собственного политического действия она должна искать между Европой и Америкой, в перспективе взаимовыгодных отношений с Азией и, в частности, с поднимающимся китайским колоссом. Надломленная коммунистической катастрофой XX века, Россия должна направить свою энергию прежде всего на «внутренний фронт» и отвечать на демографические, социальные и культурные вызовы, порождённые ее теперешним положением державы, потерпевшей поражение в почти вековой идеологической войне, которую она вела не только с миром капитализма, но, главным образом, против самой себя, против своего населения, понесшего огромные потери от коммунистического террора, и против собственных традиций, извращенных марксистско-ленинской идеологией. В XXI веке Россия оказалась перед куда более трудными и рискованными задачами, чем когда-либо в своем историческом прошлом, потому что сейчас на карте само её существование, и не столько физическое, сколько духовное, при том, что ей необходимо освободиться от еще слишком многих иллюзий и соблазнов искать решения на пути реставрации и авторитаризма.

Самое христианство, свободное от всякого теологического фундаментализма и конфессионального национализма, как феномен вселенский, может найти в русской культуре признание того, что оно есть корень европейской цивилизации, в чем ему было отказано в Конституции Европейского Союза.

Стародавний вопрос Россия — Европа, впервые ясно и чётко сформулированный почти двести лет назад таким смелым и проницательным мыслителем, как Чаадаев, когда Европа была еще творчески-созидательной силой, а русская культура только вступала в современную фазу своего расцвета, — не столько разрешился, сколько рассасывается, растворяясь в более масштабном вопросе: Россия — мир.

Владимир Кантор

Возможна ли в россии интеллигенция?

Перечитывая «Вехи»

Вопрос, на первый взгляд, парадоксальный, но не случайный. Тема интеллигенции в русской мысли поднималась не раз. Не было направления русской мысли (официозного, радикального, религиозного), которое не пыталось бы подмять под себя эту неуловимую общественно-культурную субстанцию. Как правило, нападавшие на интеллигенцию идеологи (революционеры, чиновники, философы, писатели, поэты) сами были выходцами из этого слоя. Но его аморфность, способность принимать самые разные точки зрения, своего рода протеичность при одновременно чрезвычайно высоком нравственном потенциале (который практически всеми оценивался выше, чем у священнослужителей) не мог не раздражать самых разных идеологов, пытавшихся преодолеть свое родовое интеллигентское происхождение. Этот нравственно-взыскующий пафос русской интеллигенции делал охоту за ее душой на протяжении последних двух столетий не только увлекательным занятием, но и почти судьбоносным делом. Напомню слова поэта: «Трижды ругана, трижды воспета. / Вечно в страсти, всегда на краю...» (Наум Коржавин «Русской интеллигенции»). Строго говоря, русскую культуру и литературу так занимала судьба интеллигенции, поскольку именно в этом слое возникала и существовала русская литература, именно интеллигенты были верными хранителями литературных и духовных смыслов, сформулированных великими русскими писателями.

Р.И. Иванов-Разумник полагал отличительными чертами русской интеллигенции внеклассовость, внесословность, преемственность и внутреннюю связь поколений (см. его «Историю русской общественной мысли»). Надо сказать, судьба интеллигенции в Советском Союзе, практически уничтоженной в 20—30-е годы, но неожиданно воскресшей в шестидесятые годы XX столетия показала известную верность соображений Иванова-Разумника, а также особую специфику этого слоя. Сталин сохранил термин, но отныне интеллигенция понималась в

советской стране как некий служилый слой образованных людей на службе науки, производства и идеологии, «категория работников умственного труда» (Г.П. Федотов). Когда же в хрущевскую оттепель появилось некое пространство свободы, возникла вдруг вновь «та самая» интеллигенция, готовая на самопожертвование во имя идей добра и справедливости, ощутившая свою преемственность с интеллигенцией дореволюционной. Способность возникать там, где есть намек на свободу, возникать практически из ничего, вновь привлекла внимание к ее судьбе. И опять начались «проклятые вопросы», вновь «принимавшиеся всеми всерьез» (Н. Коржавин), и попытки найти свое собственное пространство в русской истории, осознать свои цели и задачи. Как и на протяжении всей двухсотлетней судьбы интеллигенции, основным стал вопрос о ее вине и долге перед народом. Парадоксальным образом сборник «Вехи», когда-то упрекавший радикальную интеллигенцию в общественном служении и народолюбии, стал едва ли не основным аргументом в доказательстве вины интеллигенции перед народом, который-де она сгубила устроенной ею кровавой революцией.

Опасность такого прочтения «Вех» заметил сразу по выходе сборника Милюков. Его ответ заслуживает внимания не только как исторический казус, но и как остающееся актуальным понимание России и роли интеллигенции в ее развитии. Но прежде несколько слов о самих «Вехах».

Вышедший после первой русской революции сборник «Вехи» (1909), выдержавший пять изданий до революции, пережил и второе рождение в 90-е годы XX века, будучи опубликованным после перестройки, когда был прокламирован возврат к дореволюционным ценностям. Уже первая (1909 г.) публикация «Вех» вызвала невероятное количество откликов (как правило, отрицательных) — радикалов, консерваторов, умеренных, черносотенцев, социалистов, монархистов, бундовцев, старообрядцев... Возмущение понятно: сборник не оставлял свободного поля для самореализации интеллигенции как весьма специфического культурно-исторического образования. Крайние радикалы сразу воспользовались выходом сборника, чтоб свести счеты с политическими противниками и лишний раз доказать интеллигенции, что выбор прост: либо революционное понимание жизни и истории, либо религиозное. Ска-

жем, Ленин объявил сборник выражением сути «*современного кадетизма*»[1] и «вехой» «на пути *полнейшего разрыва* русского кадетизма и русского либерализма вообще с русским освободительным движением»[2]. В 90-е годы сборник тоже не раз был переиздан и назван «неуслышанным предостережением», а известный российский историк философии Пиама Гайденко практически полностью разделила позицию авторов сборника: «Книга «Вехи» оказалась пророческой. Самые худшие опасения ее авторов сбылись. И интеллигенция, и весь народ заплатили дорогой ценой за утопически-максималистскую программу и разрушительные идеи «безответственного равенства», провозглашенные радикальной интеллигенцией»[3].

Разумеется, можно отнести к радикальной интеллигенции и кадетов, которые были в числе лидирующих революционных партий. Не случайно Ленин употреблял по отношению к ним весьма жестокие инвективы — очевидно, что боялся соперников. В сегодняшних интерпретациях сборника, как ни странно, кадетская точка зрения, и в частности, признанного кадетского лидера П.Н. Милюкова практически не учитывается. Между тем, его оценка сборника была из самых трезвых и разумных. Пожалуй, единственный из критиков он пытался не негодовать, не плакать, не смеяться, а понимать.

Конечно, многое в этой книге было угадано и предсказано, с чем Россия столкнулась на своем дальнейшем пути. Пафос «Вех» был в критике российского неумения работать, критике праздности, желания потреблять не давая, уравниловки вместо творчества. Это было выступление против обожествления «общественного духа», против «отсутствия идеала личности» (причем под *общественным* понималось *преобладание стихии коллективизма* в менталитете русской культуры), утверждение пути религиозного самосотворения личности, создание — на основе православия — этики, наподобие протестантской, — короче, были поставлены проблемы нового выбора исторического пути, подобного тому, который когда-то был

---

[1] *Ленин В.И.* О литературе и искусстве. М.: Художественная литература, 1969. С. 249.

[2] Там же.

[3] *Гайденко П. П.* «Вехи»: Неуслышанное предостережение // *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 434.

совершен Петром Первым. Но путь этот авторами «Вех» строго детерминировался религиозной, точнее сказать, православной парадигмой. Несмотря на постоянные апелляции к народу, вся религиозная мысль после Достоевского видела активное начало послепетровской русской истории прежде всего в интеллигенции. Именно этот момент и артикулировал сборник: не к народу идти, а себя создать должно русское образованное общество, тогда и народу будет хорошо.

Поэтому и причину всех духовных неурядиц России, ее неустройства, революционного брожения и разлада авторы сборника увидели в русской интеллигенции. Суть такого угла зрения пояснил С.Н. Булгаков: «Душа интеллигенции, этого создания Петрова, есть вместе с тем ключ и к грядущим судьбам русской государственности и общественности. Худо ли это или хорошо, но судьбы Петровой России находятся в руках интеллигенции, как бы ни была гонима и преследуема, как бы ни казалась в данный момент слаба и даже бессильна наша интеллигенция. Она есть то прорубленное окно Петром в Европу, через которое входит к нам западный воздух, одновременно и живительный и ядовитый. Ей, этой горсти, принадлежит монополия европейской образованности и просвещения в России, она есть главный его проводник в толщу стомиллионного народа, и если Россия не может обойтись без этого просвещения под угрозой политической и национальной смерти, то как высоко и значительно это историческое призвание интеллигенции, сколь огромна и устрашающа ее историческая ответственность перед будущим нашей страны, как ближайшим, так и отдаленным!»[4]

В советские годы «Вехи» ходили в «самиздате» и способствовали созданию у возродившейся российской интеллигенции очередного комплекса вины. Все постсоветское интеллигентское самобичевание — результат чтения «Вех» и «веховских» авторов. Почти не было советского интеллигента, который не соглашался бы признать тесную взаимосвязь революции и интеллигентского миропонимания. В своей блестящей статье «Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура»

[4] *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909—1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 45.

(1969), перебрав все грехи прошлого, Владимир Кормер пророчил новые соблазны, которые войдут в Россию через интеллигенцию: «Что же изобретет русская интеллигенция? Чем еще захочет она потешить Дьявола?»[5]. Собственно говоря, шла переоценка позиции интеллигента в России, о которой сразу после Октября один из авторов «Вех» Николай Бердяев писал: «Русскому интеллигентному обществу, выброшенному за борт жизни в дни торжества его заветных идей и упований, предстоит многое переоценить после пережитых за последнее время катастроф»[6]. В этом самобичевании было много надлома, да и не сложившегося еще, так сказать, результирующего взгляда на процессы русской истории последнего столетия.

В чем же виделась интеллигентская вина? Можно сказать, что в развернутом виде веховские авторы повторили опасение Жозефа де Местра, говорившего, что победоносную революцию в России возглавит Пугачев «из университета»[7]. Предводителем грядущего и, возможно, победоносного разгула русской стихии была объявлена русская интеллигенция, якобы превратившаяся в своего рода боевой монашеский орден. Вот как оценивал ситуацию С.Н. Булгаков: «Известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества — если не от греха, то от страданий — составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции. <...> В этом стремлении к Грядущему Граду, перед которым бледнеет земная действительность, интеллигенция сохранила, быть может, в наиболее распознаваемой форме черты утраченной церковности»[8]. Булгаков, однако, резко разделял интеллигентскую псевдоцерковность и подлинное христианское

[5] Кормер В. Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура. М.: Традиция, 1997. С. 243.

[6] Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. СПб.: РХГИ, 1999. С. 345.

[7] “Если явится какой-нибудь университетский Пугачев и станет во главе партии, если весь народ придет в движение и <...> начнет революцию на европейский манер, тогда я не нахожу слов, чтобы выразить все мои на сей счет опасения...” (Де Местр Жозеф. Петербургские письма. 1803-1817. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. С. 173).

[8] Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции). С. 48.

начало, говоря о коренной «противоположности христианского и интеллигентского душевного уклада»[9]. Но вот способен ли этот орден повлиять как-то на народ — отрицательно или, тем более, положительно? Да и что такое народ? *Каково его отношение к интеллигенции?* Это была проблема, на которую «Вехи» не имели ответа. Более того, она и не была сборником поставлена. Хотя когда-то тема «народного бунта», не щадящего никого, а особенно тех, «что в очках», очень занимала умы русских поэтов и мыслителей — и тех, кого «Вехи» отнесли к «интеллигенции», и тех, кого в качестве «свободных умов», вынесли за ее пределы. Любопытно, кстати, что одни и те же персонажи разными авторами «Вех» трактовались по-разному. Так для Бердяева Радищев — отец русской интеллигенции, а Струве относил Радищева к «Богом упоенным людям»[10], но ни в коем случае не к интеллигентам.

И с удивлением в 1918 г. С.Н. Булгаков замечал устами одного из персонажей своего знаменитого сочинения «На пиру богов»: «Как ни мало было оснований верить грезам о народе-богоносце, все же можно было ожидать, что церковь за тысячелетнее свое существование сумеет себя связать с народной душой и стать для него нужной и дорогой. А ведь оказалось то, что церковь была устранена без борьбы, словно она не дорога и не нужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем в городе. <...> Русский народ вдруг оказался нехристианским»[11]. Сын священника, большой русский писатель Варлам Шаламов вспоминал: «Поток истинно народных крестьянских страстей бушевал по земле, и не было от него защиты. Именно по духовенству и пришелся самый удар этих прорвавшихся зверских народных страстей»[12]. Достоевский задавался вопросом, сможет ли русский человек «черту переступить»? И вот, «переступив черту» христианства, всколыхнулась и пошла гулять по необъятным просторам России российская вольница, российская стихия. О чем говорили «Вехи»? Да о том, что русская интеллигенция не выполняет завещан-

[9] Там же. С. 49.

[10] Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Интеллигенция в России. С. 142.

[11] Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. М.: Правда, 1993. Т. 2. С. 609.

[12] Шаламов В. Четвертая Вологда // Шаламов В. Несколько моих жизней. М.: Республика, 1996. С. 346.

ную ей Петром миссию — воспитание народа. Интеллигенция единственная активная сила в России, а она отказывается сама от себя в своем народолюбии. Постоянно клянясь именем Достоевского, по сути дела авторы сборника противостояли его позиции преклонения перед народом, поставив во главу угла идею личности. Правда, как и Достоевский, они требовали от этой личности вполне определенного поведения. Но как воспитывать стихию?

Освобождение от внешнего гнета мыслилось авторами «Вех» как результат освобождения от внутреннего рабства. Об этом написал в предисловии М.О. Гершензон: «Внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и <...> она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно-прочным базисом для всякого общественного строительства»[13]. А русская интеллигенция лишена-де этого личностного пафоса, занята общественной борьбой, политикой: этому необходимо противостоять. И в сборнике были сформулированы обвинения против интеллигенции, отчасти известные из консервативно-реакционной печати прошлого века, отчасти предсказавшие антиинтеллигентские инвективы сталинской эпохи; там также можно услышать и тональность диссидентских упреков интеллигенции, хотя уже совсем за другое — за ее нежелание принимать участие в политической борьбе. Моральной поддержки демократического движения казалось уже недостаточным активным борцам с режимом. Начиная от ненависти к образованным слоям Бакунина и Нечаева, презрительного веховского термина «интеллигентщина» и кончая всем известной солженицынской «образованщиной», мы видим претензии самых разных партий и группировок (как левых, так и правых) к интеллигенции. Не забудем и определение В.И. Ленина, назвавшего интеллигенцию «говном». Если Бакунин и Нечаев увидели грех интеллигенции в ее излишней образованности, то уже «веховцы» Франк и Булгаков — во вражде русской интеллигенции к культуре (хотя куда отнести врачей, инженеров, земских работников и прочих героев Чехова?! — Очевидно, что к интеллигенции). А к этому «Вехи» добавили еще критику (следом за Достоевским) за ее как *безрелигиозность,* так и *специфическую религиозность, беспочвенность, но и нравственный ригоризм,*

[13] Вехи. Интеллигенция в России. С. 23.

антигосударственность, но и охранительство, политизированность, наконец, за ее *космополитизм.*

Между тем, как мы знаем, интеллигенция всегда представляла весьма разнообразный спектр точек зрения и позиций, не говоря уж о позиции самих «Вех», сформулированной людьми интеллектуального труда. Все герои классической русской литературы — интеллигенты. Г.П. Федотов полагал даже, что нравственный пафос русской литературы того же происхождения, что и у русской интеллигенции. «Быть с побежденными — это завет русской интеллигенции»[14], — писал он. Это и дворянские интеллигенты — герои Пушкина, Лермонтова, Тургенева, Толстого, это разночинная интеллигенция — герои Чернышевского, Достоевского, Чехова, это интеллигенция из народа — герои Бунина, Платонова, Всеволода Иванова. Интеллигенцию критиковали, но никогда не шаржировали, как чиновников, помещиков, купцов и т.д. Рядом с трагическими героями появлялись, разумеется, псевдоинтеллигенты вроде Кукшиной, что только подчеркивало серьезность главных героев. Зато в официально признанной советской литературе, начиная с Мечика из фадеевского «Разгрома», интеллигент — это символ предателя, негодяя и труса. Так и воспитывались подрастающие поколения, пока самые сообразительные не удивились вдруг, как подивился Иван Бездомный: «Надо признаться, что среди интеллигентов тоже попадаются на редкость умные. Этого отрицать нельзя».

Как видим, тема «Вех» — одна из болевых тем русской культуры. Но отношение авторов сборника к ней было достаточно двусмысленным. Именно эта двойственность «Вех» (жестокие и мало справедливые инвективы наряду с точными диагнозами общественной ситуации) и вызвала такой невероятный общественный резонанс. Как я уже говорил, наиболее резонной и менее всего учтенной, несмотря на влиятельность автора, оказалась позиция Павла Милюкова, выступившего против нападок на интеллигенцию и попытавшегося снять с нее ореол исключительности и сатанизма. Историк и политик, он многое понял, понял и актуальную позицию «Вех», но сумел оценить ее в реальном историческом контексте. Это тот контекст, которого часто недоставало русской мысли, несмотря на склонность многих русских философов к проблемам историософии.

[14] Федотов Г.П. Защита России. Paris: YMKA-PRESS, 1988. С. 60.

Надо добавить, что шла напряженная общественная борьба, ибо впервые в истории России *практически* решались *политические* вопросы устроения правового государства. Предложение авторов «Вех» отказаться от политики означало, по сути дела, возвращение в патерналистское, патриархальное, лишенное способности существовать в современной истории общество.

Понять процессы прошлого необходимо для понимания исторических закономерностей, работающих и сегодня. Забегая вперед, замечу самое грустное, что можно вывести из этой полемики, — это способность русской жизни к мимикрии при сохранении своей сущностной основы. В эпоху диссидентского движения интеллигенция испуганно сторонилась всяческой политики, справедливо полагая политику делом не совсем чистым (опыт пошедших во власть интеллектуалов подтвердил эти опасения), но не была создана даже идея политической оппозиции, ибо политика путалась с пребыванием во власти. А всякое политическое движение непременно воспринималось (следом за «Вехами») как стремящееся к захвату безраздельной власти. Между тем политическая оппозиция, общественная свобода, как замечательно написал об этом С.С. Аверинцев, создает пространство и для внутренней, «тайной свободы». Если говорить о кадетах, то есть либералах западнического толка, то главная их установка была на европеизацию России, понимаемую как фактор, цивилизующий русское общество. Более того, понимая интеллигенцию как реальную — идейную — движущую силу русского общества, Милюков сразу жестко заявил, отказываясь от всяческой идеи об особенностях русского пути: «Эволюция интеллигентского духа в других странах представляет ряд любопытных аналогий с нашей историей»[15]. В 1862 г. убежденный либерал и западник И.С. Тургенев писал А.И. Герцену: «Мы, русские, принадлежим и по языку и по породе к европейской семье, «genus Europaeum» — и, следовательно, по самым неизменным законам физиологии, должны идти по той же дороге»[16].

Но в середине XIX века, опасаясь революционных потрясений, либералы выступали против конституций и политичес-

[15] Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вехи. Интеллигенция в России. С. 297.

[16] Тургенев И.С. Полн. собр. сочинений и писем. В 30-ти т. Письма. Т. 5. М.: Наука, 1988. С. 126.

кого переустройства общества. Россия казалась им не готовой к политическому представительству, они надеялись на самодержавие как носителя прогресса. В 1862 году, когда наиболее активно шло обсуждение начавшихся и проектируемых реформ, а также общих принципов развития России, один из ведущих идеологов русского либерализма К.Д. Кавелин, которого, по словам многих исследователей, можно считать предшественником Милюкова, писал: «Там, где, как у нас, царствует глубокое невежество, гражданское и политическое растление, где честность и справедливость — слова без смысла, где не существует первых зачатков правильной, общественной жизни, даже нет элементарных понятий о правильных гражданских отношениях, — там прежде представительного правления <...> общество должно сперва переродиться, чтоб политические гарантии не обратились в театральные декорации...»[17]. Боязнь политики и в самом деле была характерна для русской жизни и русских мыслителей, стремившихся к решению не конкретных, а высших проблем. Эта особенность, как мы видели, возродилась и в 60-е гг. XX века.

Вместе с тем введенные в России, хотя бы и частично, экономические и социокультурные принципы западной цивилизации требовали создания законов, обеспечивающих права собственности, права личности, создания, по сути дела, гражданского общества, которое, разумеется, было противоположно и противопоказано принципам российского деспотизма. В значительной степени вынужденные обстоятельствами (поражение в Крымской войне) реформы Александра II двинули страну, казалось бы, в европейском направлении — постепенном наделении всего народа правами и возможностью иметь собственность. Однако — в каком-то смысле естественное — опасение самодержца дать «слишком много» свобод, тем самым ослабить государственную власть и вновь разбудить стихию, наподобие пугачевской, сдерживало его реформаторские действия — прежде всего конституционные. Возможно, вовремя принятая конституция, включившая бы все движения и зарождавшиеся партии в легальные рамки, купировала бы радикальные движения, во всяком случае, умерила бы призывы к насильственному ниспровержению режима. Ведь стес-

[17] Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 153.

ненные произволом самодержавия радикалы, отнюдь даже не самые кровожадные, вроде, например, П.Л. Лаврова, начинали видеть — вполне всерьез — в разбойничьей пугачевщине прообраз грядущей социальной революции, способной дать свободу России.

При этом либералами предшествующей генерации не учитывался во всем объеме опыт западных стран, где политическое устройство и экономическая система были гарантом, формой, в которую могло вылиться разнообразное социальное содержание. Особенно это было важно для России, где не было «никаких гарантий, — как писал еще Белинский, — для личности, чести и собственности»[18]. На рубеже веков, когда противоречие между самодержавным строем и возможностью для России европейского пути обостряется, политическая позиция либерализма резко меняется. «Политическая реформа должна предшествовать социальной»[19] — утверждал Милюков. Это было принципиальное положение, *кредо*, с которым он выступил на общественную арену. На этом пути либерализм радикализировался, вступал в контакт с теми, кто еще вчера казался главным противником, — с русскими революционерами. Милюков ставил, как основную, задачу «сближения русских либералов с русскими социалистами для достижения общей цели — политической свободы»[20]. Влияние Милюкова на умы и политическую жизнь страны в первые два десятилетия XX века, его участие в разрушении самодержавного правления, в утверждении в России идей европейского парламентаризма было чрезвычайно велико. Русское общество XIX столетия (и либералы, и народники) было настроено скорее на социальную борьбу, но в начале XX, как замечал Дж. Биллингтон, «благодаря более радикальной программе Милюкова, конституционные демократы преуспели в <...> преодолении индифферентности к политическим реформам, что было характерно для народников»[21]. Стихийным социальным страстям русского об-

[18] Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 12 ч. т. Т. X. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 213.

[19] Милюков П.Н. Воспоминания. В 2-х т. Т. 1. М.: Современник, 1990. С. 266.

[20] Там же.

[21] Billington J.H. The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N.Y., 1970. P. 453.

щества Милюков пытался придать *европейские формы.* «Русский европеец»[22], как называют его западные исследователи, пришел к этой позиции не случайно. Он сумел соединить в себе деятельность представителя либеральной «профессорской культуры» и революционного оппозиционера (достаточно напомнить, что он трижды заключался в тюрьмы).

В лице Милюкова мы сталкиваемся с уникальным явлением, с феноменом своего рода: крупный историк, казалось бы, прекрасно разобравшийся в специфике отечественной культуры, в принципах ее исторического бытия, становится практическим деятелем, политиком, пытающимся, опираясь на свое знание России, повлиять на ее развитие в духе своих европейских идеалов, которые ему представлялись осуществимыми. Сам он прекрасно понимал специфику своего подхода к российской действительности: «Я вовсе не стремился превратиться из историка в политика; но так вышло, ибо это стало непреложным требованием времени. Я мог быть доволен тем, что в моем случае наблюдения над жизнью передовых демократий соединялись с предпосылками, вынесенными из изучения русской истории. Одни указывали цель, другие устанавливали границы возможных достижений»[23].

В споре о роли православной Церкви в русской истории, отвечая Булгакову, он апеллировал и к своей работе ученого, объективного историка, который выше публицистических пристрастий своих оппонентов: «Начало русского религиозного процесса, полного живых зародышей и возможностей, я сам подробно проследил в своей книге[24]. <...> Но, как известно,

[22] Riha Th. A Russian European: Paul Miliukov in Russian Politics. L., 1969. P. 316.

[23] Милюков П. Н. Воспоминания. С. 265.

[24] Речь идет об исследовании Милюкова «Очерки по истории русской культуры», которое принесло ему известность и славу. Работа эта начала выходить в 1896 г., впоследствии многократно переиздавалась, последний раз в эмиграции — в Париже в 1937 г. В постсоветской России переиздана в 4-х томах в 1993-1995 гг. «Это лучшее произведение Милюкова, — писал американский историк-славист, — представляет собой дополнение к “Курсу” Ключевского, внося в него размышления о культурном и интеллектуальном развитии <...>, в значительной мере отсутствовавшие в “Курсе” Ключевского» (Эммонс Т. Ключевский и его ученики // Вопросы истории. 1990. № 10. С. 49).

все это, и семена, и зародыши, были отметены официальной церковностью. Русская религиозная жизнь была тщательно стерилизована как раз к тому самому моменту, к которому относится зарождение русской интеллигенции. Конечно, для писателей типа Булгакова все эти указания не имеют значения. Такие писатели могут, вполне признавая низменный уровень церковности данной эпохи, «верить в мистическую жизнь Церкви». <...> Но в этом счастливом положении не может находиться <...> объективный историк»[25].

Быть может, наиболее существенным в «Вехах» показалась ему реанимация славянофильских идей. Сам составитель и издатель сборника Гершензон был несомненным выразителем предреволюционного славянофильства[26], сдобренного здоровым западничеством, и все же он выступал против рациональных форм жизни, рациональной организации общества. Россия казалась ему хранительницей почвенного антирационализма. И именно рационализм интеллигенции казался ему явлением в каком-то смысле антипочвенным: «Когда сознание оторвалось от своей почвы, — писал он, — чутье мистического тотчас замирает в нем и Бог постепенно выветривается из всех его идей; его деятельность становится какой-то фантастической игрой, и каждый его расчет тогда неверен и неосуществим в действительности, все равно как если бы архитектор вздумал чертить планы, не считаясь с законами перспективы или со свойствами материи. Именно это случилось с русской интеллигенцией»[27]. Зато на Западе, по его мнению, возможен мирный исход противоречия между народом и образованным сословием. А Милюков уже в первых своих работах начала 90-х годов достаточно определенно выступил против славянофильства, точнее сказать, он показал неизбежность, как ему казалось, перерастания славянофильской доктрины в откровенный национализм. «Национальная идея старого славянофильства, — писал он в статье «Разложение славянофильства», — лишенная своей гуманитарной подкладки, естественно превратилась

[25] Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция. С. 320.

[26] «Славянофилы пробовали вразумить нас, но их голос прозвучал в пустыне» (Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. С. 98).

[27] Гершензон М.О. Творческое самосознание. С. 95.

в систему *национального эгоизма,* а из последней столь же естественно была выведена теория *реакционного обскурантизма* <...>. Наши националисты слишком часто заставляли нас ходить на четвереньках, чтобы мы не казались подражателями двуногих. Нас действительно хотели противопоставить остальным двуногим, как особый «план организации», чуть ли не как особый зоологический тип»[28]. Именно поэтому его не могла не покоробить неоднократно заявленная авторами «Вех» ориентация на духовные прозрения раннего славянофильства, выразившаяся в принципиальном отказе от политических форм общественной жизни, в недоверии к такому социальному образованию, каким явилась русская интеллигенция. Объявивший свою партию кадетов продолжательницей «интеллигентских традиций»[29], Милюков закономерно принял участие в антивеховском сборнике «Интеллигенция в России».

Его, политика, преданного «идее сохранения русского парламентаризма»[30], возмутило «открытое нападение <...> на политику в сборнике «Вехи».<...> Враждебно относясь к «формализму» строгих парламентарных форм, <...> они (то есть авторы «Вех». — *В.К.*) уже готовились вернуться к очень старой формуле: «не учреждения, а люди», «не политика, а мораль». Со времен Карамзина у нас эта подозрительная формула скрывала в себе реакционные настроения»[31]. В чем же, по мысли Милюкова, заключалась эта реакционность? Как казалось Милюкову, отрицание интеллигенции характерно не только для старого славянофильства и молодого черносотенства, но и для крайне левых радикальных течений и деятелей (вроде близкого к большевизму Горького), тоже называвших интеллигенцию «отщепенцами», оторвавшимися от жизни, «с краю» которой они «тихонько ползали». Однако он сосредоточивается, прежде всего, на ответе почвенно и религиозно ориентированным авторам сборника, видевшим «отщепенство» русской интеллигенции в ее отрыве от религиозных верований народа.

---

[28] Милюков П.Н. Из истории русской интеллигенции. СПб.: Издание товарищества “Знание”, 1903. С. 290-291.

[29] Конституционно-демократическая партия. Съезд 12-18 октября, 1905. М., 1905. С. 8.

[30] Вандалковская М.Г. Павел Николаевич Милюков // Милюков П.Н. Воспоминания. С. 18.

[31] Милюков П.Н. Воспоминания. С. 265-266.

Милюков объясняет отрыв интеллигенции от религии низкой степенью религиозности самого народа, прослеживая иные возможности религиозного контакта с народом на примере интеллигенции других стран: «Разрыв интеллигенции с традиционными верованиями массы есть постоянный закон для *всякой* интеллигенции, если только интеллигенция действительно является передовой частью нации, выполняющей принадлежащие ей функции критики и интеллектуальной инициативы. На известной степени рационализации невозможно сохранение доктрины о личной связи индивидуального и космического начала; невозможна и вера в национальную исключительность данной церковности, в единоспасающую религию. На известной степени спиритуализации культа так же неизбежно меняются его внешние формы. Словом, даже оставаясь в пределах *религиозной* эволюции, ни одна интеллигенция не сможет удержаться в рамках конфессиональности и откровенной религии. Возможна символизация старой догмы, эстетизация культа, — Плутарх, Шатобриан, Шлейермахер и т.п. Но все это суть средства внешние и временные, которые лишь отдаляют разрыв и делают его менее болезненным. Когда момент разрыва все-таки наступает для отдельной личности или для группы, всякая интеллигенция оказывается в положении Сократа, в положении «отщепенца» своей религии»[32]. Ему кажется, что там, где масса населения поднялась над уровнем «чистого ритуализма», где «культ спиритуализировался» настолько, что возможны живые и сильные религиозные переживания, — там «разрыв со старой церковностью сохраняет религиозный характер»[33]. В этом смысле он не только разделяет мысль Булгакова, но и придает ей универсальный характер. В России, по мысли Милюкова, столкновение интеллигентской мысли с народной традицией имело свой особый характер не потому, что эволюция ее здесь была незаконна или безнравственна, а потому, что «интеллигентское еретичество» застало массу на слишком низком уровне развития. При этом масса, не понимавшая никаких идейных противоборств и столкновений, сумела определить собой основное движение революции 1905 г., так испугавшее веховских авторов. Милюков писал: «Вся «картина» революционного движения последних

[32] Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция. С. 318.
[33] Там же. С. 319.

годов ярко характеризуется тем, что впервые выступили на сцену не кружки, связанные общим уровнем нравственных понятий, привычек, убеждений, прошедшие известную школу общественной и товарищеской дисциплины. На улицу вышли массы, быстро расписавшие себя по политическим партиям и распавшиеся затем на автономные группы, за которыми ни теоретически, ни практически никакой контроль был невозможен»[34].

Его основной тезис таков: специфика интеллигенции объясняется спецификой национальной культуры, поэтому обвинения, адресованные интеллигенции, достаточно безосновательны. Более того, «русский европеец» Милюков преодоления общинно-коммунистического пафоса русского крестьянства и православного изоляционизма мог ждать только от интеллигенции. Негодуя на нее, считал он, нельзя забывать, что другой не найти. Он утверждал несомненную связь между ритуализмом массы и практическим атеизмом ее привилегированного сословия, замечая, что слабость правовой идеи в русском обществе, несомненно, отражает фактическое бесправие и анархизм русского населения. Для Милюкова беда русской интеллигенции заключалась не в увлечении политикой, не в политизации, а в *недостаточной* политизации, в ее чудовищно извращенных формах, в поглощении политики стихийной силой, в преобладании над политикой стихийных инстинктов. Это, на его взгляд, проявилось и в интеллигентской духовной нетерпимости самих авторов «Вех», поддержавших одну традицию (если обобщать — православную) духовного развития России и на корню отвергших все иные. Кстати, Ленин в статье о «Вехах» принял *веховский принцип разделения русской культуры,* объявив прогрессивной материалистическую и заклеймив религиозную тенденцию. Толерантный Милюков не мог принять подобного отношения к инакомыслию. Он иронизировал, говоря, что, смотря по вкусу, по настроению, по характеру специального интереса, можно протягивать в прошлое сколько угодно нитей.

Стихийный, разрушительный инстинкт толпы можно преодолеть не отказами и запретами на неугодные духовные искания, утверждал лидер кадетской партии, а вовлечением ее в политику, в политические организации, прохождением евро-

[34] Там же. С. 341.

пейского «политического самообучения». В противном случае, замечал он, требование предварительного воспитания массы звучит насмешкой, очень дешевой и напоминающей требования крепостников, чтобы «души рабов» были непременно раньше освобождены, чем их «тела».

Вот, пожалуй, основные проблемы, по которым возражал Милюков «Вехам», считая, что в своем пафосе отрицания интеллигенции «Вехи» совпадают с той самой разрушительной стихией левого движения, которой они справедливо боятся. «Это — бунт против культуры, — резюмировал он, — протест «мальчика без штанов», «свободного» и «всечеловеческого», естественного в своей примитивной беспорядочности, против «мальчика в штанах», который подчиняется авторитетам. <..> Как-то так выходит, что авторы «Вех», начавши с очевидного намерения одеть русского мальчика в штаны, кончают рассуждениями и даже грешат словоупотреблением — «мальчика без штанов»»[35]. Беда была в том, что именно бунт против культуры совпадал с умонастроением народной массы. Пугачевский бунт показал, что уничтожались не именно помещики, а просто люди иной культуры, была своего рода борьба двух культур, но уж очень кровавая. Очень характерна в этом контексте казнь астронома Ловитца (не помещика, не дворянина), которого Пугачев приказал повесить поближе к звездам. Оптимизм Милюкова был важен для его тогдашней попытки цивилизовать Россию. Это было действием активного политика, который опирался на свое понимание отечественной культуры, видя в ней возможности иных путей развития.

Как же развернулась история, как она скорректировала этот спор? Под видом следования идеям интеллигенции победил русский бунт во главе с «Пугачевым из университета», собравшим вокруг себя кучку так называемых «малообразованных» Смердяковых, что так пугали Достоевского[36]. В результате идеи интеллигенции были забыты, точнее сказать, *перетолкованы*, а сама она либо изгнана, либо уничтожена. Георгий Федотов писал: «Есть взгляд, который делает большевизм самым последовательным выражением русской интелли-

[35] Там же. С 380.

[36] См. об этом мою статью: Кого и зачем искушал чёрт? (Иван Карамазов: соблазны “русского пути”) // Вопросы литературы. 2002. № 2. С. 157-181.

генции. Нет ничего более ошибочного. В большевизме, правда, доживает множество отдельных элементов русского радикального сознания, что облегчает темному слою «работников просвещения» сотрудничество с ним. Но самая природа большевизма *максимально противоположна* русской интеллигенции: большевизм есть преодоление интеллигенции на путях революции»[37]. Часть интеллигенции обрела свое инобытие (не менее трагическое, чем в России) в западноевропейских странах, где проявилась ее истинная роль — быть хранительницей русской свободы и культуры. Любопытно, что и в Германии, в значительной степени стране маргинальной (как и Россия) по отношению к Западу, где правовые и политические структуры были еще слабы, слой интеллигенции к началу XX столетия тоже был весьма значителен. Но и здесь в результате национал-социалистической революции, выдвинувшей на поверхность массу «мало и полуобразованных», большинство интеллигенции либо было изгнано с работы, либо отправлено в лагеря, либо эмигрировало на Запад (включая, кстати, и многих русских эмигрантов). Гитлер не называл интеллигенцию «говном», как Ленин, но много сделал для ее уничтожения[38].

Милюкову удалось эмигрировать, избежав той самой народной стихии, которую он пытался перевоспитать парламентским путем. Парадоксальным образом история подтвердила слова Гершензона, писавшего, что народ «ненавидит нас стра-

[37] Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. В 2- тт. Т. 1. СПб.: "София", 1991. С. 97-98.

[38] Сошлюсь на свидетельство русского эмигранта: "Ненавидит Гитлер и «интеллигенцию»; в одной из глав своей книги он говорит о том пренебрежении, с которым относились к нему, как к человеку, не получившему высшего образования. Эти страницы дышат неподдельной, жгучей яростью. Здесь, по-видимому, одна из характерных черт гитлеровского движения. Теперь в нем принимает участие очень много всевозможных «докторов философии», но вначале характер движения был несколько иной. Падеревский как-то назвал большевизм "восстанием людей, не употребляющих зубной щетки, против людей, употребляющих зубную щетку». В том же метафорическом смысле можно было бы сказать, что ранняя гитлеровщина была бунтом полуинтеллигентов против интеллигенции" (Алданов Марк. Гитлер // Алданов Марк. Картины Октябрьской революции. Исторические портреты. Портреты современников. Загадка Толстого. СПб.: РХГИ, 1999. С. 230).

стно, вероятно с бессознательным мистическим ужасом, тем глубже ненавидит, что мы свои. *Каковы мы есть*, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной»[39]. Однако уже в «Переписке из двух углов» Гершензон пошел, по сути дела, на капитуляцию перед народом, чего нельзя сказать о Милюкове, который из эмиграции пытался вести активную борьбу с советским строем. Впрочем, эта неуступчивость была понятна уже из его ответа Гершензону: «Русские интеллигентные отщепенцы довольно благополучно спасались «от ярости народной», — и совсем не потому, что их защищали штыки, как думает Гершензон, а по другой причине. Они исповедовали свои взгляды в пустыне. Для того чтобы побить своих пророков камнями, народная масса должна, во-первых, слышать их проповедь, а во-вторых, сама относиться иначе к нематериальным ценностям, чем она действительно относилась» [40]. В этом была права и та, и другая сторона: народная масса на самом деле не слышала их проповеди, а если и слышала, то понимала очень по-своему.

Кто же оказался исторически прав в этом споре? Опираясь на опыт Октября, Степун (сам работавший во Временном правительстве) писал, что либерально-демократическая интеллигенция проиграла, поскольку не учла, что народная масса еще не отказалась от своего религиозного мироощущения, пусть двоеверного, в котором равно присутствовали христианское и языческое начала, но все же далекого пока от рационального понимания жизни. К тому же народная тяга к обрядности, так быстро усвоенная большевиками, тоже сыграла немалую роль в поражении русских европейцев. Большевики победили все остальные группы интеллигенции, поскольку, активно отказываясь от Бога, они все же подошли близко к религиозной проблематике, еще внятной народу. Более того, они приняли и совершенно языческие черты народного миросознания (приняли, скажем, требование народа о вполне языческом сохранении в мавзолее останков Ленина). Штыки, конечно, не очень-то защищали интеллигенцию, оказалось, что их можно повер-

[39] Гершензон М.О. Творческое самосознание. С. 101.

[40] Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция. С. 319-320.

нуть и против интеллигенции. В результате этой победы, строго говоря, в советской ломке были уничтожены и народ, и интеллигенция. Поэтому вывод из этой полемики, на мой взгляд, прост: речь шла не о праве, а о силе, а затем о воле к власти. Этой силой обладала стихия, а отнюдь не интеллигенция, а волей к власти — «Пугачевы из университета», а иногда и из семинарии. Победить эту стихию было невозможно. Поэтому единственный, пожалуй, выход для носителей сознания и разума был в том, чтобы сохранить свое достоинство и ценности, продолжая поиски пространства для осуществления в стране свободной жизнедеятельности, теряя это пространство и вновь взыскуя его. Что в меру сил интеллигенция и делала.

В русской интеллигенции была выработана формула: «порядочно» или «непорядочно». Так вот, обвинять интеллигенцию в грехах социального жизнеустройства, в грехах пришедшей новой власти, которая часто использует идеи и умонастроения, выработанные интеллигенцией, — непорядочно. Когда-то Достоевский показал, как Смердяков прикрывался идеей Ивана Карамазова для своего вполне меркантильного преступления. Христос не отвечает за костры инквизиции. И даже Маркс не отвечает за деяния практиков — Ленина и Сталина. В пьесе Наума Коржавина «Однажды в двадцатом» выясняется, что профессора Ключицкого считают своим учителем красный комиссар, белый офицер и атаман зеленых. А профессор думает совсем о другом, его идеи никак не связаны с действиями его студентов.

Интересно, что интеллигенцию всегда обвиняли в подготовке революции. В начале прошлого века — в подготовке пролетарской, а сегодня обвиняют в подготовке криминальной революции. При этом заявляя, что интеллигенция забыла народ, рвясь к власти и богатству. Как правило, эти инвективы раздаются из уст вполне обеспеченных эмигрантов. Это интеллигенция-то при богатстве? Может, учителя, профессора, врачи, научные работники, зарплата которых редко переваливает за полторы сотни долларов в месяц? Это они-то выиграли от новой власти? А разве не та часть народа выиграла, которую называют «солнцевскими», «люберецкими» и т.п.? Те авторитеты, которые дорвались до богатства и власти. Или эти авторитеты — интеллигенты? Это те «социально близкие», которых опекал Сталин, первый «бандит», как его называли рус-

ские эмигранты, получивший власть в России. Такое было не только в нашем многострадальном отечестве. Тема бандитской группы, ворвавшейся во власть, если вспомним, звучала и в знаменитой пьесе Бертольда Брехта «Карьера Артура Уи».

Пора понять, что интеллигенция не там, где власть. Поскольку в России до сих пор не сложилось правового государства, где политическая деятельность могла бы быть моральной, то человек «интеллигентной профессии», пошедший во власть, перестает быть интеллигентом. Интеллигенция — это не социальная прослойка, это особое духовное состояние, особый тип жизнеповедения. Он может уходить и возвращаться. Так же то появлялись, то исчезали в истории христианские подвижники. Пространство, в котором существует интеллигенция, можно обозначить двумя словами — просвещение и свобода. Все остальное от лукавого.

Леонид Люкс

Распад царской и советской империй: причины и следствия *

I

В 20-ом веке Россия дважды пережила крушение государственности и крах тех доктрин, которые лежали в её основе. В этой статье я хотел бы рассмотреть причины и прямые последствия обоих крушений. Вначале я напомню известные слова Алексиса де Токвиля (1835). В своей книге «Демократия в Америке» он писал: «Сегодня на земле живут два великих народа, чьи исходные пункты хотя и различны, но которые, кажется, стремятся к одной и той же цели: русские и англо-американцы [...] Все другие народы вроде бы достигли отведенных им природой границ, но эти еще растут [...] Американец борется с препятствиями, которые природа ставит ему на пути; русский сражается с окружающими его народами [...] Высший принцип действия для одного - свобода, для другого — рабство. Их исходные пункты различны, их пути расходятся друг с другом, но не в меньшей степени каждый из них кажется — посредством некоего тайного плана провидения - призванным к тому, чтобы держать в руках судьбы чуть ли не половины мира»[1].

Те, кто восхищаются Токвилем, как правило, не замечают, что этот действительно глубокий мыслитель чрезвычайно переоценил силы России. Вопреки предсказаниям Токвиля, царская империя в ходе последующих десятилетий переживала не подъем, а непрерывный упадок своей мощи. Однако взгляды Токвиля были чрезвычайно широко распространены на Западе в первой половине 19 столетия. Нередко российские

* Данный текст представляет собой значительно расширенную и обновленную редакцию доклада, который первоначально был прочитан в рамках симпозиума мюнхенского общества по изучению международной политики, проходившего под девизом “Ретроспективный взгляд на 20 столетие”.

[1] Цит. по Tschizewskij, Dmitrij/Groh, Dieter: *Europa und Russland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses.* Darmstadt 1959, S. 107f.

планы мирового господства считались более опасными, нежели подобные планы наполеоновской Франции, так как в случае России речь шла о не-западной державе. Для Запада в этом заключался не только военный и политический, но и культурный вызов. Вновь и вновь повторялось и подчеркивалось, что Россия угрожает западному типу культуры как таковому[2]. Промышленную революцию, которая охватила западные страны к середине 19 столетия, многие мыслители не рассматривали как источник будущей мощи, скорее, наоборот, в ней видели ослабляющий фактор. Социальные вопросы казались тогда неразрешимыми. Жестоко подавленное восстание парижского пролетариата в июне 1848 года представлялось лишь предвестником будущих классовых боев. В России же, напротив, не было пролетариата, и промышленная революция ее почти не затронула. Так что этот внутренне однородный колосс казался тем большей угрозой Западу, раздираемому внутренними противоречиями.

В 1853-1854 годах началось, казалось бы, решительное и судьбоносное сражение между Западом и Востоком, которое многие предсказывали — Крымская война. Это была борьба за восстановление европейского равновесия, борьба против силы, которой приписывали планы мирового господства. Английский историк Льюис Немье писал, что такого рода войны ведут обычно до победного конца[3]. Тем более что речь в этой войне шла не только о восстановлении политического равновесия, но и о защите «священных ценностей западноевропейской цивилизации». Николай I воспринимался на Западе как восточный варвар, который не имеет никакого отношения к европейским

[2] См.: Gleason, John H: *The Genesis of Russophobia in Great Britain. A Study of the Interaction of Policy and Public Opinion.* Cambridge. Mass. 1950; Hammen, Oscar J.: Free Europe versus Russia 1830-1854, in: *The American Slavic and East European Review* 1, 1952, S. 27-41; Groh, Dieter: *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte.* Neuwied 1961; Müller, Lore: *Das Rußlandbild der deutschen politischen Flugschriften, Reisewerke, Nachschlagewerke und einiger führender Zeitschriften und Zeitungen während der Jahre 1832-1853.* Diss. München 1953; McNally, Raymond T.: Das Russlandbild der französischen Publizistik zwischen 1814 und 1843, in: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 6, 1958, S. 82-169.

[3] Namier, Sir Lewis: *Conflicts.* London 1942, S. 54.

традициям. Английский историк Кингсли Мартин иронично замечает, что война в защиту восточного деспота на Босфоре, то есть турецкого султана, была преподнесена как война в защиту христианских ценностей[4].

Но вопреки всем этим апокалиптическим ожиданиям, Крымская война оказалась конвенциональной, ограниченной войной, в которой ни одна сторона не была готова «идти до конца». Ее сопровождали постоянные дипломатические переговоры, обе стороны придерживались тех же критериев международного права. За весь период между наполеоновскими войнами и второй мировой ни одна война за восстановление европейского равновесия не обошлась такой малой кровью. Противникам державы-гегемона удалось справиться с ней без тотальной мобилизации своего потенциала, введя в действие только незначительную часть своих сил. Великобритания даже не ввела закон о всеобщей воинской повинности. В отличие от Наполеона или немецкого руководства во время первой и второй мировых войн, царское правительство не мыслило в рамках альтернативы: все или ничего, оно не сжигало за собой мостов. Правда, Крымская война была вызвана нетипичными для тогдашней русской внешней политики слишком неосторожными действиями. Но как только Петербургу стало ясно, насколько неверно он оценивал реакцию Запада, он попытался за счёт уступок, по крайней мере, не осложнять своей ситуации.

Непосредственно после падения Севастополя, который ознаменовал поражение России в Крымской войне, Токвиль заявил, что этот удар не имеет для России особого значения. Ее подъём будет с неизбежностью продолжаться. В доказательство он привел в пример мощную русскую экспансию на Дальнем Востоке, которая продолжалась, несмотря на поражение в Крымской войне[5]. Многие историки соглашаются сегодня с Токвилем. Они тоже считают, что русское поражение в Крымской войне лишь прикрывало реальные возможности

[4] Martin, Kingsley: *The Triumph of Lord Palmerston. A Study of Public Opinion in England before the Crimean War*. London 1963, S. 17, 20, 25.

[5] См.: Simpson, M.S.M.: ed., *Correspondence and Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior from 1834 to 1859*, Band 1-2. London 1872 (New York 1968), hier Band 2, S. 128ff.

страны. Мощь России не понесла в этой войне ощутимых потерь[6].

Но на самом деле всё было не так. В противоположность приведенным здесь мнениям, Россия переживала после Крымской войны не просто кажущийся, но действительный упадок своих сил[7]. Распространение на Центральную Азию и на Дальний Восток вряд ли укрепило царскую империю относительно Запада, потому что в это же самое время и Запад переживал период интенсивного распространения своего мирового господства. В начале 20 столетия Россия потерпела сокрушительные поражения в войне с Японией и в первой мировой войне. То есть, ее политический упадок неудержимо продолжался. Этот процесс не в последнюю очередь был обусловлен раздиравшими страну внутриполитическими противоречиями и постоянно нарастающей изоляцией царского режима в обществе. В конце 19-го и в начале 20 века Россия относилась к немногим европейским странам, где социальная напряженность постоянно усиливалась. В Западной и Восточной Европе социальные проблемы, напротив, теряли свою прежнюю остроту. После разгрома революции 1848 года революционная эпоха там однозначно шла к концу. Европейские правительства, которые до 1848 года постоянно испытывали страх перед революцией, теперь могли перевести дух. После событий 1848-1849 годов в западных странах усиливался процесс интеграции и консолидации. Националистическая идеология становилась при этом своего рода цементирующей силой, отвлекающей внимание значительных слоев общества от политических конфликтов[8]. Рабочие партии, ко-

[6] См., Groh: *Russland*, S. 175; Barraclough, Geoffrey: Europa, Amerika und Rußland in Vorstellungen und Denken des 19. Jahrhunderts, in: *Historische Zeitschrift*, 203, 1966, S. 280-315; Rich, Norman: *Why the Crimean War? A Cautionary Tale*. Hannover 1985, S. 4,7 201.

[7] См.: Wohlforth, William: The Perception of Power: Russia in the Pre-1914 Balance, in: *World Politics* 39, 1986/87, S. 353-381.

[8] См.:Mosse, George L.: *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich.* Frankfurt/Main 1976; Hayes, Carlton J. H.: *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York 1950; Anderson, M. S.: *The Ascendancy of Europe. Aspects of European History 1815-1914*. London 1972, S. 140-173; Namier, Sir Lewis B.: Nationality and Liberty, in: Ders.: *Avenues of History*. London 1952, S. 20-44.

торые дольше всех сопротивлялись «микробу национализма», тоже, в конце концов, прекратили свое принципиальное сопротивление этому так называемому «буржуазному предрассудку» и в 1914 году поплыли в общем потоке. Путём включения пролетариата в «национальный фронт» — Италия принадлежала здесь к немногим исключениям — были созданы важнейшие предпосылки к развязыванию первой мировой войны, так называемой «войны народов».

Насколько иначе развивалась Россия! События 1848-1849 годов практически не затронули страну, поэтому здесь и не наступило разочарование в идее революции. На Западе многие прежние радикалы все чаще связывали свои упования и надежды с националистической идеей, а в России в это же время только начал в полную силу выражаться революционный идеал. Семен Франк писал в 1924 году, что всякая критика этого идеала рассматривалась российской революционной интеллигенцией как предательство. В предреволюционной России нужно было иметь исключительное гражданское мужество, чтобы открыто «исповедовать политическую умеренность»[9]. Как отмечает историк Теодор Шидер, Западу были практически незнакомы безоговорочность и беззаветность, отличавшие революционную веру русской интеллигенции[10]. На свой особый революционный путь Россия вступила вскоре после восшествия на престол Александра II, который в 1855 году сменил своего деспотичного отца. То есть интеллигенция радикализировалась именно в период правления монарха, который своими реформами начал настоящую революцию сверху и вошел в русскую историю как «царь-освободитель». Многие требования, выдвигавшиеся поколениями русских критиков самодержавия, были теперь, одно за другим, выполнены: отмена крепостного права, ослабление цензуры, судебная реформа, создание относительно независимого самоуправления. Однако все это мало интересовало революционную интеллигенцию. Она полностью отвергала поддержку этих реформ. Таким образом, как указывает историк В. Леонтович, интеллигенция выключила себя из практической деятель-

[9] Франк, Семен: *Крушение кумиров*. Берлин 1924, С. 15 сл.

[10] Schieder, Theodor: Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert, in: Ders.: *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit. Studien zur Geschichte des !9. und 20. Jahrhunderts*. München 1970.

ности, которая только и могла бы быть для неё школой политического мышления и действия[11].

Деятельность интеллигенции была нацелена на тотальный разрыв с русской традицией, она беспощадно крушила все российские святыни. Единственное, что избежало этого всеобщего ниспровержения и стало предметом пылкого поклонения, был простой русский народ. Он считался воплощением добра. Все понятия и культурные институты, недоступные пониманию низших слоев населения, осуждались как излишние и безнравственные. Николай Бердяев писал: «Долгое время у нас считалось почти безнравственным отдаваться философскому творчеству. Человек, слишком погруженный в философские проблемы, подозревался в равнодушии к интересам крестьян и рабочих»[12]. Несмотря на такое крайнее самоотрицание и радикально эгалитаристскую позицию, интеллигенция не могла изменить тот факт, что сама она в действительности принадлежала к привилегированному и образованному сословию, к элите. Для крестьян она, подобно помещикам, была частью ненавистного европеизированного правящего класса, чьи идеи и язык оставались для них совершенно непонятными[13]. Таким образом, препятствием на пути к объединению низших слоев с революционной интеллигенцией был, прежде всего, глубоко укоренившийся политический консерватизм крестьянства. И эту пропасть консервативные защитники самодержавия пытались сохранить навсегда. Им было ясно, что судьба режима зависит от того, кто выиграет борьбу за «душу народа». Интеллигенцию они считали уже потерянной. Их единственным методом полемики с ней были жесткость и репрессии. Но консерваторы желали любой ценой не допустить, чтобы низшие слои вступили на путь, уже пройденный частью элиты. Поэтому они считали необходимым уберечь от внут-

[11] Leontovitsch, Viktor: *Geschichte des Liberalismus in Russland*. Frankfurt/Main 1957, S. 40.

[12] Бердяев, Николай: Философская истина и интеллигентская правда, в: *Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции*, II изд. Москва 1909, С. 2.

[13] Ср.: Гершензон, Михаил: Творческое самосознание, в: *Вехи*, С. 85-89; Venturi, Franco: *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*. Chicago 1960, S. 505; Pipes, Richard: *Russland vor der Revolution. Staat und Gesellschaft im Zarenreich.* München 1977, S. 279f.

ренней порчи тот мир допетровских представлений, в котором всё еще жило крестьянство. Одним из самых последовательных приверженцев этой концепции был влиятельный советник двух последних царей и Обер-прокурор Священного синода Константин Победоносцев. Он был убежден в том, что низшие слои, в противоположность интеллигенции, абсолютно верны царю, и что эта верность и есть в принципе важнейшая опора самодержавия. Чтобы традиционный мир низших слоев смог выстоять под напором современности, Победоносцев пытался отгородить русское крестьянство от всех новых идей, прежде всего западных. Простому народу не нужны никакие теоретические знания, полагал Обер-прокурор. Они лишь порождают смятение и подогревают недовольство отдельных лиц своим положением в обществе, а также усиливают индивидуалистические и эгоистические тенденции. Образование должно сосредоточиваться, прежде всего, на элементарных знаниях и практических навыках[14]. Свой идеал образования Победоносцев стремился осуществить через энергично создаваемую им систему церковно-приходских школ, которые пытались укрепить патерналистскую опеку светского и церковного начальства над низшими слоями населения.

Однако низшие слои русского народа, которые петербургский сановник считал важнейшей опорой самодержавия, оказались для него в конечном итоге величайшей угрозой. С пятидесятилетним опозданием народные слои начали на рубеже веков включаться в процесс развития, уже пройденный интеллигенцией. Долгая борьба «за душу народа» между оппозицией и автократией решалась постепенно в пользу первой. Отмена крепостного права в 1861 году принесла теперь свои плоды. Целое крестьянское поколение выросло в новой свободной атмосфере и не поддавалось уже патриархальной опеке в такой степени, как их отцы. Программа же Победоносцева делала ставку на их политическую незрелость; но стремление крестьянства к эмансипации должно было неминуемо привести к ее краху.

Этот крах был обусловлен, помимо прочего, ещё и тем, что намерение Обер-прокурора «заморозить» Россию не было поддержано всем Петербургским кабинетом. Победоносцев имел

[14] Победоносцев, Константин: *Московский сборник*. Москва 1896, С. 67-75, 149 и сл.,182 и сл.; Флоровский, Георгий: *Пути русского богословия*, III изд. Париж 1983, с. 412.

в нем могущественных противников, которые хотели бороться с революционной угрозой совершенно иными, в корне противоположными методами. К ним принадлежал в первую очередь министр финансов Сергей Витте, который, в отличие от своего оппонента, не боялся будущего. Он считал Россию страной с неисчерпаемыми возможностями, нуждающейся, однако, в принципиальной модернизации. Только в этом случае она могла бы, по его мнению, сохранить свой статус великой державы и решить неотложные социальные проблемы. Его концепция образования диаметрально отличалась от идей Победоносцева. Чтобы реформировать страну, монархии, по его мнению, нужны были просвещенные, динамичные, не закосневшие в предрассудках подданные[15]. И всё же большой слабостью проекта модернизации России, предложенного Витте, было то, что для его осуществления он не мог опереться ни на один сколько-нибудь значительный общественный слой. Пролетариат, численность которого возросла как раз в результате реформ Витте, тотчас превратился в яростного противника режима. Крестьяне не желали и слышать об индустриализации. Их не интересовало величие России, в центре их интересов стоял нерешенный, по их мнению, аграрный вопрос. А индустриализация в тот момент ничем не способствовала его решению. Она, напротив, предполагала некоторый период «затягивания поясов», поскольку ее нельзя было финансировать без повышения налогообложения самых широких масс населения[16]. Витте не смог привлечь на свою сторону и либеральные группировки — потенциальных союзников, которые, так же как и он, стремились преодолеть российскую отсталость. Непреодолимым препятствием между ними стояла догма о неограниченной царской власти[17]. Таким

[15] Витте, граф Сергей Ю.: *Воспоминания*, Т. 1-3. Берлин 1922, здесь т. 2, С. 441 и сл., 467-472, т. 3, С. 272 и сл.

[16] von Laue, Theodor: *Sergej Witte and the Industrialisation of Russia*. Columbia 1963, S. 101f., 170f., 222; Thalheim, Karl: Die wirtschaftliche Entwicklung Russlands, in: George Katkov/Erwin Oberländer/Nikolaus Poppe/Georg von Rauch, Hgg.: *Russlands Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Politik-Gesellschaft-Kultur 1894-1917*. Freiburg 1970, S. 101.

[17] Витте, Сергей: *Самодержавие и земство*. С.-Петербург 1908, С. 44 и сл., 203-211; Кони Анатолий Ф.: *Сергей Юльевич Витте. Отрывочные воспоминания*. Москва 1925, С. 24 и сл.; Милюков, Павел: *Воспоминания*. Нью-Йорк 1955, Т. 1, С. 241 и сл.; von Laue: Witte, S. 161f., 305.

образом, на рубеже веков русская автократия оказалась не в состоянии играть роль демиурга-модернизатора. Курс Витте лишь усилил внутриполитические проблемы, вместо того чтобы их решить. В России тогда одновременно обострились три конфликта, которые на Западе уже были разрешены: это были конституционный, рабочий и аграрный вопросы. Самодержавие лишилось социальных корней, и страшная пустота, которая его окружала, открылась во время русско-японской войны. Военные поражения царской армии были восприняты обществом почти равнодушно, а некоторой частью интеллигенции даже с неприкрытой злорадностью.

Оказавшись в полной внутренней изоляции, автократия не могла уже сохраняться в своей прежней форме. Она вынуждена была пойти на компромисс с обществом. Царский манифест 17 октября 1905 года обещал подданным основные гражданские права и созыв парламента. Это было концом неограниченного самодержавия. В апреле 1906 года Россия получила конституцию — первую в своей истории.

Виктор Леонтович пишет, что конституция 1905/1906 гг. была вызвана к жизни силами, которые не были в ней заинтересованы, силами, чьей единственной целью было дальнейшее углубление революции. Но, невзирая на это — и здесь Леонтович присоединяется к мнению либерального политика В. Маклакова — конституция постепенно начала оказывать воспитательное воздействие как на правительство, так и на общественность[18].

И в самом деле, после революции 1905 года Россия сделала большой рывок в сторону правового государства с гражданскими свободами, в том числе свободой прессы и собраний, а также партийным плюрализмом. Революция 1905 года, по мнению левых потерпевшая крушение, в действительности создала весьма благоприятные предпосылки для постепенного высвобождения общества из-под государственной опеки. Эти ростки гражданского общества, пробившиеся на свет в преддверие крушения царской монархии, вызывают удивление, если вспомнить, насколько велик был всегда перевес государства над обществом в российской истории.

Все же эти изменения коснулись в первую очередь только русских образованных кругов. Народные слои почти не принимали в них участие. Они не интересовались политическими

[18] Leontovitsch: *Geschichte*, S. 339, 416.

целями так называемых «имущих классов» (Zensusgesellschaft). В центре интересов русского крестьянства — подавляющей части населения — даже после принятия конституции стоял аграрный вопрос, а не укрепление правового государства в России. Они мечтали о полной экспроприации землевладельцев, о «черном переделе» и потому не желали признавать принцип частной собственности, гарантированный 77-ой статьей конституции.

Пропасть между русскими образованными слоями и народными массами открылась во всей своей глубине с началом первой мировой войны. В России война лишь усилила центробежные силы и углубила социальные конфликты, поскольку династия Романовых не смогла выработать популярную, объединяющую все народы империи, идею. Только лояльность по отношению к царю могла подвигнуть русских крестьян, несших основное бремя войны, на необычайное терпение во все более затягивающемся конфликте. Но с началом нового столетия эта лояльность была поколеблена. Уже во время русско-японской войны можно было видеть, насколько низко упал престиж монархии в глазах населения. Однако в этой связи нужно отметить следующее. Радикальное отрицание войны было характерно только для народных слоев России. В образованных кругах преобладали патриотические эмоции, стремление вести войну до победного конца. Даже некоторые оппозиционные группировки, настроенные во время русско-японской войны пораженчески, в 1914 году говорили о защите отечества. К немногим исключениям принадлежали большевики. Но они со своим радикальным отрицанием «защиты отечества» были аутсайдерами в политическом ландшафте России. Однако со временем (особенно после февральской революции 1917 года) этот факт должен был усилить, а не ослабить партию, потому что у миллионов русских крестьян и рабочих было такое же отрицательное отношение к войне[19].

[19] См. Милюков, Павел: *Россия на переломе*. Париж 1927, Т. 1, С. 11-28; Suchanov, Nikolaj: 1917. *Tagebuch der russischen Revolution*. München 1967; Федотов, Георгий: Революция идет, в: *Современные записки*, 39, 1929, С. 306-359; также: Проблемы будущей России, в: *Современные записки*, 43, 1930, С. 406-437; Wheeler-Bennett, John W.: *Brest-Litovsk. The Forgotten Peace. March 1918*. London 1956, S. S. 6; Kochan, Lionel: *Russia in Revolution 1890-1918*. London 1966, S. 167-185; Geyer, Dietrich: *Die Russische Revolution. Historische Probleme und Perspektiven*, 2. Aufl. Göttingen 1977, S. 65; Бурджалов, Эдуард: *Вторая русская революция. Восстание в Петрограде*. Москва 1967, С. 26-42.

После свержения царя в феврале-марте 1917 года Россия переживала процесс радикализации и углубления революции. Этот процесс проходил бы и без участия большевиков. Почти каждая революция переживает процесс радикализации. Однако в 1917 году большевики были единственной значительной политической силой в России, не боявшейся радикализации масс. Наоборот, они стремились стать во главе этого процесса. И поэтому все более широкие слои населения стали воспринимать большевиков как символ революции. Постепенно большевикам удалось внушить большой части русских народных масс, что всякая борьба против большевизма практически означает борьбу против революции. Федор Степун замечает: в 1917 году Ленин понял, что в некоторых ситуациях вождь, чтобы победить, должен последовать устремлениям масс. И хотя Ленин был человеком необычайной силы воли, он двинулся в избранном массами направлении[20].

И после захвата власти большевики смогли выжить и преодолеть многие почти безысходные кризисы благодаря тому, что они умели сочетать доктринальный утопизм с исключительной гибкостью. Те исследователи, которые упрекали большевизм в догматической косности, видели только одну сторону этого политического феномена и недооценивали его чувство реальности, его способность к радикальным изменениям курса, когда этого требовали обстоятельства. Но и те, кто восхищался прагматизмом большевиков, поддавались иллюзиям. Они, в свою очередь, недооценивали догматическую сторону большевизма, потому что и тогда, когда большевистская партия делала уступки прагматическому курсу, она не отказывалась от своей цели осуществить марксистскую утопию. Вскоре после захвата власти большевики ввели в России систему, воплощавшую большевистский утопизм и волюнтаризм: систему военного коммунизма, которая основывалась на безграничном терроре. Военный коммунизм означал распространение государственного контроля на все важнейшие сферы жизни, на политические, социальные и экономические процессы в целом. Русское общество, которое в 1905 году частично, а в 1917 году полностью освободилось от государственной опеки, вновь оказалось порабощенным и, при-

[20] Степун, Федор: Мысли о России, в: *Современные записки*, 33, 1927, С. 346 и сл.

чем, так, как не было даже до отмены крепостного права в 1861 году[21].

Подавляющее большинство населения теперь отвернулось от большевиков, боролось с ними или оказывало пассивное сопротивление. Выживание партии в условиях такой изоляции, которая в известной степени напоминает изоляцию царского режима начала 20 века, является почти политическим чудом. Однако: если бы большевики в самом деле утратили свою коренную связь с народными слоями, как это часто утверждают, то они вряд ли были бы в состоянии пережить гражданскую войну. Правда, верно и то, что большинство населения решительно не приняло введённый тогда большевистский террор. Тем не менее, новая диктатура извлекла выгоду из настроений, которые были характерны для этого большинства. Так, например, разочарование в большевиках никоим образом не означало отказа от веры в революцию. Ненависть к прежнему режиму, ко всем его проявлениям и в дальнейшем была всеподавляющим чувством русских народных слоев. Все политические группировки, которые подозревались в стремлении реставрировать дореволюционные порядки, не имели никаких шансов в настроенной на революцию стране[22]. Белые армии — самые решительные и самые организованные противники большевиков — по сути, находились на утраченных позициях. Федор Дан, один из вождей меньшевиков, говорил в 1920 году: несмотря на глубокое недовольство советской властью, крестьяне стремились любой ценой не допустить восстановления старого режима, который олицетворяли белые. Это было решающим фактором для победы большевиков[23].

---

[21] Chamberlin, William H.: *Die Russische Revolution 1917-1921*. Frankfurt/Main 1958, Band 2; Schapiro, Leonard: *The Origin of the Communist Autocraty. Political Opposotion in the Soviet State. First Phase 1917-1922*. London 1955;Carr, Edward H.: *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917-1923*. London 1966, Band 2, S. 151-268; Broido, Vera: *Lenin and the Mensheviks. The Persecution of Socialists Under Bolshevism*. Worcester 1987, S. 63ff.; Luks, Leonid: *Geschichte Russlands und der Sowjetunion. Von Lenin bis Jelzin*. Regensburg 2000, S. 100-112.

[22] Schapiro: *The Origin,* S. 348f.; Abramovitsch, Raphael: *Die Sowjetrevolution*. Hannover 1963, S. 179ff.; Федотов, Георгий: Народ и власть, в: *Вестник РСХД*, 94, 1969, С. 79-95.

[23] Цит. по: Кулешов С. и др.: *Наше отечество*. Москва 1991, Т. 2, С. 67.

В октябре 1917 года большевики захватили власть в России — так называемом «слабом звене в цепи мирового капитала» — с целью уничтожить всю эту цепь силами мировой революции. Свою борьбу за власть в России они рассматривали исключительно как служение мировой революции, а не как самоцель. Кроме того, они были убеждены в том, что без помощи революции в развитых индустриальных странах большевистский режим в России не сможет выдержать противостояние с «мировым капиталом». Фактическое развитие событий в 1918-1920 годах опровергло прогнозы и ожидания большевиков. Они смогли утвердить свою власть в России без прямой поддержки со стороны революции на Западе. Однако их власть оставалась ограниченной той самой страной, которая прежде рассматривалась ими всего лишь как стартовая площадка мировой революции. Таким образом, они должны были во все возрастающем масштабе приспосабливаться к внешнеполитической и геополитической действительности управляемой ими империи. Советская внешняя политика была из-за этого явно амбивалентной. С одной стороны, Москва была столицей великой державы, а с другой стороны, — центром мирового коммунистического движения, центром победоносной пролетарской революции. Конечно, со временем акценты в советской внешней политике сдвинулись. Страна постепенно начала возвращаться к традиционной великодержавной политике и подчинять стратегию мирового коммунистического движения интересам советского государства. Но, несмотря на это изменение акцентов, компонент мировой революции никогда не исчезал из советской внешней политики. Напряженные отношения между обоими полюсами, двойственность внешней политики сохранялись практически до распада Советского Союза. Именно такая биполярность советской политики часто затрудняла ее правильную оценку извне. Это не в последнюю очередь касалось национально ориентированных кругов в антибольшевистском лагере, которые были готовы капитулировать после победы большевиков в гражданской войне только «из благодарности» за восстановление почти полной территориальной целостности российской империи советским руководством. Представители этих кругов считали, что тем самым «белые идеи» победили, хотя бы и окольным путем. Большевики начали свою политическую борьбу как непримиримые

враги российской империи, как поборники ее дезинтеграции. Но, в конце концов, они оказались ее восстановителями. Правда, большевистское государство было по форме «красным», международным и революционным, но его содержание было «белым»: патриотическим и национальным. С особой отчетливостью этот тезис был представлен движением «Смена вех», которое стало оформляться в русском изгнании к началу двадцатых годов. Николай Устрялов, крупнейший представитель этого движения — позднее охарактеризованного как «национал-большевизм» — писал в феврале 1920 года, что как бы парадоксально это не звучало, но объединение России свершается сейчас под большевистским знаком. Из фактора, вызвавшего распад империи, революция превратилась в творческую национальную силу, которая объединяет Россию[24].

В то время состоялся парадоксальный обмен ролями большевиков и их «белых» противников. Белые, которые вели борьбу против большевиков за восстановление великой, могучей России в ее прежних границах, зависели в этом от помощи иностранных держав. Большевики, напротив, смирившись в марте 1918 в Брест-Литовске с беспримерным унижением России, в своей борьбе против «белых» и против иностранных интервентов опирались исключительно на внутренние силы и резервы России. Таким образом, они казались не только защитниками «завоеваний революции», но и защитниками интересов русской нации. Члены возникшего в 1921 году в эмиграции евразийского движения считали даже, что русский народ использовал большевизм, чтобы спасти территориальную целостность России и чтобы восстановить ее внешнеполитическую мощь[25].

Все эти высказывания свидетельствуют о непонимании двойственности и двухполярности большевизма. Он был одновременно национальным и интернациональным, партикулярным и универсальным явлением. Ни с одним из этих полюсов он не идентифицировал себя полностью. Он был склонен к тому, чтобы просто использовать для себя как национально настроенные, так и революционно ориентированные течения. И по-

[24] Устрялов Николай: *Под знаком революции*, 2 изд. Харбин 1927, С. 5 и сл.

[25] *Евразийство, Опыт систематического изложения*. Париж 1926, С. 6.

тому он почти с неизбежностью должен был разочаровывать своих союзников, которые постоянно упрекали его то в измене священным национальным целям, то идеям мировой революции.

II

Почти через семьдесят лет после восстановления русской империи большевиками она распалась вновь. И этот второй распад по сей день вызывает удивление. Не в последнюю очередь потому, что даже еще в начале 80-х годов почти не были заметны знаки грядущего быстрого крушения советской империи. Этим распад СССР отличается от распада русской империи в 1917 году, имевшего чрезвычайно долгую предысторию. В 1927 году Марк Алданов писал: «Сто лет русское общество грозило монархии революцией. Быть может Николай и не верил предостережениям оттого, что их было так много»[26]. Распад советской империи, напротив, последовал без долгого пролога. И он совершился именно в то время, когда мировой коммунистический лагерь казался в глазах даже самых тонких наблюдателей, за немногими исключениями — совершенно стабильным, почти непобедимым.

В семидесятые годы он достиг военно-стратегического паритета с Соединенными Штатами. А западные демократии в ходе Конференции по безопасности и разоружению в Хельсинки согласились с послевоенной расстановкой сил, то есть, с разделом Европы. Коммунистические идеи, казалось, неудержимо распространялись тогда и в третьем мире. В 1975 году, после поражения Америки во Вьетнаме, Александр Солженицын охарактеризовал мировое политическое состояние после 1945 года как третью мировую войну, которая теперь, после поражения Запада, в сущности, подошла к концу. По его словам, еще два-три десятилетия такого рода славного мирного сосуществования — и понятия «Запад» больше не будет[27].

И внутри империи правящая команда казалось, окончательно обеспечила свою власть. Возникшее в шестидесятые годы правозащитное движение к концу семидесятых практически перестало существовать. Символический характер имела ссыл-

[26] Цит. по: *Московские Новости*, 27.09.1992, С. 21.

[27] Солженицын, Александр: *Публицистика. Статьи и речи.* Вермонт-Париж 1989, С. 203 и сл.

ка в Горький Андрея Сахарова, олицетворявшего это движение, в 1980 году, через несколько дней после советского вторжения в Афганистан. Сразу после ссылки Сахарова зам. председателя КГБ генерал Цвигун заявил, что диссидентского движения в Советском Союзе больше нет, эта проблема решена.

Однако стабильность брежневской системы была обманчивой. Страна вновь начала и экономически, и технологически безнадежно отставать. Гиперцентрализованные структуры плановой экономики усиливали бюрократическую окостенелость режима, дух инноваций все больше подавлялся. Эти явления вели к резкому замедлению темпов хозяйственного роста. В 1966-1970 гг. среднегодовой рост национального дохода составил 7,7 %, а в 1979-1982 — только 3,1%[28]. Был достигнут предел так называемого «экстенсивного роста» — без повышения производительности труда и капитала. Советская экономика теперь должна была перейти к «интенсивному росту», чтобы остаться конкурентоспособной на уровне отношений Восток-Запад. Между тем существующая система оказывалась все менее способной к такого рода качественному скачку. И ей было все труднее мобилизовать население на энергичную деятельность во имя коммунистических идеалов, поскольку в период так называемого застоя почти никто не принимал всерьез коммунистические идеи — ни правящий слой, ни подчиненные. Вначале западные исследователи не замечали в таком развитии опасности для стабильности коммунистического режима. Некоторые, наоборот, даже исходили из того, что теперь коммунизм под натиском современности становится все более технократичным и прагматичным и тем самым приобретает сходство с современными западными индустриальными обществами. Так родилась теория конвергенции. Но сторонники этой теории упустили из виду, что в случае коммунистических режимов речь шла об идеократиях, сердцем которых является изощрённая идеологическая система, которая вынуждена непрерывно приспособляться к требованиям времени. Радикальное изменение этой системы казалось неизбежным, но господствующая бюрократия панически этого боялась. Ни одно предыдущее московское руководство не воплощало принцип status

[28] Hildermeier, Manfred: *Geschichte der Sowjetunion. 1917-1991. Entstehung und Niedergang des ersten sozialistischen Staates*. München 1998, S. 886.

quo в таком масштабе, как брежневская команда. В эпоху электроники и глобальной коммуникации Советский Союз превратился в живой анахронизм, в бюрократический «рай», основанный на всепроникающей регламентации и опеке. Брежнев был серьезно болен с 1974 года, и введённый им аппаратный стиль руководства полностью соответствовал желаниям властвующей элиты. Ей нужен был не руководитель, а рупор ее собственных интересов, и в таковом качестве Брежнев ее полностью устраивал[29]. Федор Бурлацкий позднее писал, что люди, которые находились в окружении Брежнева, желали единственного — чтобы он жил вечно[30].

Такой чрезвычайно активный генеральный секретарь, каким оказался преемник Брежнева, Андропов, только мешал правящей элите. Дисциплинарные мероприятия Андропова, который сместил 18 министров и 37 региональных партийных руководителей, вызвали недовольство бюрократической номенклатуры[31]. Поэтому в марте 1984 года, после смерти Андропова, который половину своего срока руководил с больничной койки, она с облегчением восприняла избрание генеральным секретарем безвольного и престарелого Константина Черненко.

Как показатель страха партийной олигархии перед принципиальным изменением системы весьма символичен тот факт, что во главе сверхдержавы в первой половине восьмидесятых годов стояли три смертельно больных лидера, которые были более озабочены борьбой с собственными недугами, чем проблемами руководства. Только с третьего захода Политбюро решилось на смену поколений — проголосовало за самого молодого члена, тогда 54-летнего Михаила Горбачева.

Контуры горбачевской программы выявились достаточно рано. Уже из его речи на пленуме ЦК, с которой он выступил через месяц после прихода к власти, в апреле 1985 года, а

[29] Breslauer, G. W.: *Khrushchev and Brezhnev as Leaders. Building Authority in Soviet Politics*. London 1982, S. 12; Gill, G.: Khrushchev and Systematic Development, in: McCauley, M., Hg.: *Khrushchev and Khrushchevism*. Bloomington/Indianopolis 1987, S. 30-45.

[30] Бурлацкий, Федор: Брежнев: крушение оттепели. Размышления о природе политического лидерства, в: *Литературная газета*, 14.09.1988.

[31] Кулешов и др. *Наше отечество*, Т. 2, С. 535-541; Пихоя Р.: *Советский Союз. История власти 1945-1991*. Москва 1998, С. 417-435.

также из его высказываний в мае и июне того же года можно было понять, что его главной целью является борьба с консерватизмом брежневской системы. После полуторадесятилетнего «застоя» Советский Союз в значительной степени утратил экономическую и технологическую связь с Западом. Правда, генеральный секретарь с гордостью подчеркивал достигнутое в этот период военно-стратегическое равновесие с Соединенными Штатами. Но и это достижение, как считал Горбачев, могло со временем оказаться под угрозой из-за неразвитой инфраструктуры страны. Таким образом, горбачевское руководство столкнулось с исконной русской проблемой, драматически обострившейся к началу восьмидесятых годов — как догнать быстро развивающийся и уходящий вперед Запад? Подобно всем предшествующим реформаторам, Горбачев имел своё собственное видение современной, экономически мощной России. Но в его программе бросается в глаза ее преимущественно технократический характер. Пропагандистский стиль Брежнева, рассчитанный на зрелищность, теперь осуждался, от партии и общества стали требовать больше эффективности, деловитости и дисциплины[32]. На начальном этапе новая линия была своеобразным возрождением андроповского курса. Это была попытка модернизации страны без ее либерализации. Партия должна была сосредоточить всё свое внимание на решении современных и будущих задач, но в принципиальной полемике об ошибках прошлого она не была заинтересована. Ее самокритика ограничивалась главным образом экономическими недостатками системы и её бюрократическими извращениями[33]. Конечно, подобными заявлениями она не могла произвести большого впечатление на советских граждан, привыкших к такого рода жалобам практически со времен Ленина. Разного рода дисциплинарные меры тоже не представляли для них ничего нового, и они умели прекрасно с ними управляться, то есть, уклоняться от них. Самым очевидным образом это проявилось в период кампании «Против пьянства и алкоголизма», начатой Горбачевым в мае 1985 года. Это не привело к существенному спаду алкоголизма, зато весьма сократило

[32] Горбачев, Михаил: *Избранные речи и статьи*. Москва 1985, С. 9 и сл., 18 и сл., 69-81, 109 и сл.

[33] См. Политический отчет Горбачева на 27 съезде КПСС, в: *Правда*, 26.02.1986.

государственный доход, причем, на миллиарды рублей[34]. В 1988 году кампания была без особой огласки закончена. Итак, дисциплинарные меры на прежний советский манер вряд ли годились для того, чтобы существенно реформировать страну. То, что команда Горбачева относительно быстро это поняла, говорит о ее способности учиться на собственном опыте. Роль ускорителя в этом процессе переосмысления сыграла катастрофа в Чернобыле. Только после этой катастрофы, которая символизировала безнадежное состояние советской системы как таковой, программа перестройки начала наполняться новым содержанием. Но и здесь речь шла, скорее, об импровизированных решениях, значение и последствия которых вряд ли были очевидны для их инициатора. Пример — революционное по сути решение Горбачева апеллировать прямо к общественности. Общественность должна была оказывать постоянное давление на партийный аппарат, не желающий проводить реформы, должна была контролировать его. В июне 1986 года Генеральный секретарь заявил: «Между народом, который стремится к изменениям, который мечтает о них, и государственным руководством находится руководящая прослойка, [...] которая не желает никаких преобразований»[35].

В системе, которая до сих пор базировалась на сплошном государственном контроле и на государственной опеке над гражданами, Горбачев хотел опереться на новый тип человека. Это должны были быть не просто исполнители приказов, а «инициативные, думающие, энергичные [люди...], которые способны самокритично оценивать состояние дел, избавляться от формализма и шаблона в работе, находить новые, неординарные решения»[36].

Не должно быть больше неприкосновенных авторитетов и табу — заявил в 1987 году Горбачев и тем поверг страну, особенно интеллектуалов, в своего рода эйфорическое состояние. Однако он наивно надеялся подчинить им же начатое иконоборчество партийному контролю. Иллюзией оказалась и другая надежда Генсека. А именно, он исходил из того, что можно

[34] Пихоя: *Советский Союз*, С. 457 и сл.

[35] См.: „Nur durch Kritik und Selbstkritik können wir uns kontrollieren“, в: *Frankfurter Rundschau* 18.09.1986.

[36] Горбачев, М.С.: Перестройка и новое мышление для нашей страны и для Всего мира, Москва 1987, с. 123-124.

обновить коммунистическую идеологию с помощью постулированного им «нового мышления». Но в действительности «мораль классовой борьбы», составляющая ядро коммунистического мировоззрения, не может сочетаться с тезисом «приоритета общечеловеческих ценностей», который провозгласил Горбачев[37].

В поисках причин крушения советской власти многие авторы указывают на взрывоопасную силу национальных движений. Но одни только нерусские народы вряд ли могли эту власть существенно расшатать. В борьбе против коммунистической империи они нуждались в сильном союзнике и им, по сути, могла быть только сама же Россия – сердце империи. Отпадение нерусской периферии от центра было бы почти невозможным без противостояния самой активной части русского общества собственному государству и без отказа от царящей в нем коммунистической доктрины. Процессы 1989-1991 годов напоминают в этом отношении процессы 1917 года. Распад царской империи тоже произошел лишь потому, что значительная часть русского населения отвернулась тогда от господствующей системы. Когда Михаил Горбачев отважился отказаться от догмы непогрешимости партии, обнаружилось, что коммунистическая идея в глазах большинства населения так же дискредитирована, как и идея царской власти к началу 20 столетия. Советская олигархия в начале перестройки оказалась так же плохо информированной в отношении действительного состояния нации, как это было с петербургской бюрократией в начале 20 века. Тогда некоторые представители русского правительства вплоть до революции 1905 года считали, что русское население страны сохраняет верность царю. Исходя из этого в пользу крестьянства был принят закон о выборах в первую Государственную думу. В результате крестьяне проголосовали за парламент, в котором у революционных партий был явный перевес. По этому поводу Сергей Витте саркастически заметил: «Так выглядит столь превозносимый консерватизм русского крестьянства!»[38]. В противоположность своим ошарашенным и перепуганным коллегам-министрам, Витте не питал никаких иллюзий относительно мнимой верности царю русского народа.

[37] Там же, с. 149.

[38] Витте, граф С. Ю.: *Воспоминания. Царствование Николая II.*, Т. 2. Берлин 1922, С. 313 и сл.

И с таким же ужасом реагировала советская номенклатура на сокрушительные поражения, которые потерпели её руководящие представители на выборах на Съезд народных депутатов весной 1989 года[39].

Накануне распада Советского Союза среди российского общества разгорелась острая борьба вокруг наследия дискредитированной коммунистической идеи. Она велась с такой остротой, что в Москве ее даже окрестили «духовной гражданской войной». Важнейшими противоборствующими сторонами в этой полемике были, с одной стороны, «национал-патриотические» силы, а с другой — прозападно настроенные реформаторы. Основной целью реформаторов, как они заявляли, была «нормализация страны, ее возвращение в Европу». Для них главным было не сохранение гегемонистских позиций России в Европе и мире, а ее демократическое обновление. По мнению же национал-патриотов это противоречило фундаментным интересам страны. Один из ведущих идеологов «национально-патриотического лагеря», Александр Проханов, писал в 1990 году: «Впервые не только в истории отечества, но и мира, мы видим, как государство рушится не в результате внешних ударов [...], или стихийных бедствий, а в результате целенаправленных действий [его] вождей»[40].

Несмотря на страстные выступления в защиту русских интересов, воинствующим националистам все же не удалось достичь большого успеха. Подавляющее большинство населения дало им резкий отпор. Это с особой силой показали президентские выборы 12 июня 1991 года, когда Борис Ельцин сразу в первом же туре получил 57% голосов. То есть нация, которая в глазах многих наблюдателей была по определению имперской, выбрала своим первым демократически легитимированным главой политика, совершенно четко отказавшегося от имперской идеи. Гегемонистские структуры советской империи оказались подорванными в самом чувствительном месте — в Центре. От этого удара они не смогли больше оправиться. Накануне распада Советского Союза российские демократы стали важнейшими союзниками республик, стремящихся к независимости. После кровавых событий в Вильнюсе и Риге в январе 1991 года, когда советские догматики попытались по-

[39] Gorbatschow, Michail: *Erinnerungen.* Berlin 1995, S. 416ff.
[40] *Наш современник*, 3, 1990.

вернуть колесо истории вспять, сотни тысяч москвичей вышли с протестом на улицы. Достаточно вспомнить, как после насильственного подавления демократического движения в Праге в августе 1968 года всего семь советских правозащитников отважились появиться на Красной площади, чтобы продемонстрировать свое несогласие с действиями правительства. Борис Ельцин, выбранный в середине 1990 года председателем российского парламента, поспешно отправился в январе 1991 года в балтийские государства, чтобы заявить о своей солидарности с малыми соседями России.

Весной 1991 года польский публицист Йозеф Кусмерек направил Борису Ельцину открытое письмо со словами: «Для поляков Вы — первый российский политик, который говорит от имени России, а не от имени российской империи [...] Для меня Вы символизируете Россию, которую я, как поляк, не должен опасаться»[41].

От этой эйфории в сегодняшней Варшаве осталось не так уж много. В отношении восточного соседа преобладает скепсис. Отрицательное отношение Москвы к распространению НАТО на территории Восточной Европы воспринимается и в Варшаве, и в других столицах региона как своего рода возвращение к прежней советской доктрине ограниченного суверенитета восточноевропейских государств.

Когда Борис Ельцин и его единомышленники в августе 1991 года упраздняли коммунистическую диктатуру, а в декабре 1991 — советскую империю, они боролись не только под флагом демократии, но и под национально-российским флагом. Эйфорическое настроение, которое распространилось в Москве сразу после подавления коммунистического путча в августе 1991 года, чрезвычайно напоминало атмосферу, царившую во Франкфуртской Паульскирхе в 1848 году, когда идея свободы и идея нации образовали некий симбиоз. Однако не стоит забывать, в каком направлении развивалось дальше немецкое национальное движение. Для изменения его тенденции показательны знаменитые дебаты по польскому вопросу в Паульскирхе в июле 1848 года. До того момента солидарность с угнетенными поляками была своего рода лакмусовой бумажкой для либеральных, точнее, революционных убежде-

[41] Kuśmierek, Józef: Szanowny panie Jelcyn, в: *Gazeta Wyborcza*, 2.04.1991, S. 12.

ний в Европе и Германии. Но сразу после победы в 1848 году эта солидарность явно охладилась. Национально ориентированные революционные группировки, поставленные перед выбором между так называемой политикой принципов и политикой интересов, как правило, выбирали последнее. Перспектива восстановления независимого польского государства влекла за собой территориальные потери для Германии, и поэтому польский энтузиазм немецкой революции быстро сошёл на нет. Во время упомянутых дебатов по польскому вопросу большинство депутатов приняло решение в пользу «здорового национального эгоизма» и против «сентиментального космополитического идеализма», то есть, против Польши[42].

Похожие процессы начались в России после устранения КПСС от власти. Победившие демократы начали все чаще говорить о национальных интересах России и все реже — о солидарности с малыми народами. Многие демократы, выступавшие в августе 1991 года за «возвращение России в Европу», после подавления коммунистического путча вспомнили об «особом русском пути развития». Защитники прозападного курса, в первую очередь министр иностранных дел Андрей Козырев, изображались их оппонентами как беспочвенные политики, оторванные от традиций собственной страны. Вскоре после устранения КПСС от власти один из ближайших соратников Ельцина, Евгений Кожокин, сказал: «Придя к власти, западники должны перестать быть западниками. Западником можно быть только в оппозиции»[43].

Экономические идеи прозападных кругов в правящем лагере тоже все сильнее подвергались критике со стороны поборников национального возрождения в руководящей элите. Это, прежде всего, относилось к экономической «шоковой терапии», которая за короткий срок сократила прожиточный уровень населения почти наполовину. Ее инициаторов, объединившихся вокруг министра финансов Гайдара, упрекали в механичес-

[42] См.: Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München 1983, S. 627-630; Gollwitzer, Heinz: *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts.* München 1964, S. 262; Wehler, Hans-Ulrich: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Zweiter Band. *Von der Reformära bis zur industriellen und politischen «Deutschen Doppelrevolution».* München 1987, S. 743f.

[43] *Московские Новости*. 16.08.1992.

ком заимствовании западной экономической модели. Как выразился один критик, возникает впечатление, что те российские политики, которые определяют сейчас ход реформ, игнорируют само собой разумеющуюся истину, а именно, что любой реформатор должен учитывать не только экономические законы, но и нравственные представления общества.

Итак, непосредственно после окончания холодной войны, возникла угроза новой конфронтации Восток — Запад. В Москве начали почти в прежней манере говорить об агрессивности Североатлантического альянса, на Западе, в свою очередь, вновь заклинали русскую угрозу. Это возобновление конфликта Восток — Запад по сути не имело идеологических причин. После распада коммунистической диктатуры в августе 1991 в России, так или иначе, стали внедряться многие западные ценности. Подавленные в советское время принципы разделения властей, рыночной экономики и открытого общества все больше укоренялись в России. Всё это является важной причиной, почему постсоветская система так радикально отвергается коммунистически-националистической оппозицией. Правда, новая Россия крайне неустойчива и подвержена кризисам, но не может быть никакого сомнения в том, что политическая, экономическая и общественная система в стране принципиально изменилась с августа 1991 года. Даже начавшаяся в декабре 1994 года «первая» чеченская война, вопреки многим опасениям, не привела к реставрации прежнего режима. Правозащитник Сергей Ковалев, который принадлежал к непримиримейшим противникам чеченской войны, и который многими на Востоке и на Западе воспринимается как «совесть России», сказал в мае 1995 года — то есть через полгода после начала войны: «Мы говорим, что хотим, [...] читаем тоже, что хотим. А это, поверьте, совсем немало»[44].

Итак, в основе нового конфликта между Востоком и Западом лежали не идеологические различия, а совершенно иные причины. Не в последнюю очередь тот факт, что Запад с одной стороны, а Россия с другой пошли в конце 20-го столетия противоположными политическими путями. На Западе постоянно углублялась интеграция, Россия же, напротив, уходила во все большую изоляцию. Разрушительный опыт двух мировых войн привел Запад к сущностному изменению политичес-

[44] *Литературная газета* 31.05.1995.

кой культуры. Здесь, наконец, осознали, что «обожествление» национальных интересов, присущее мировоззрению 19 столетия, ведет в тупик. Этот опыт лёг в основу европейских процессов интеграции. С началом горбачевской перестройки эта европейская идея оказала глубочайшее воздействие и на русских демократов. Относительно мирный — к всеобщему изумлению мировой общественности — распад Восточного блока и Советской империи не в последнюю очередь объясняется тем, что русские реформаторы отказались от брежневской доктрины и желали себя вести согласно действующим на Западе нормам. Но скоро оказалось, что принятие России в «общеевропейский дом» вовсе не стояло в повестке дня. Она была лишь частично интегрирована в экономические и политические структуры континента. Мало к чему обязывающая НАТОвская программа «Партнерство ради мира» была не в состоянии вывести Россию из положения аутсайдера. В то время как Запад стоит на пороге постнационалистической эпохи, изолированная Россия почти возвращается в 19 век и говорит о приоритете «национальных интересов». Отчасти поэтому московское руководство вплоть до недавнего времени так раздраженно реагировало на процесс распространения НАТО на Восток. Оно опасалось оказаться в окружении новой буферной или «санитарной» зоны.

Еще недавно на Востоке и на Западе подчеркивалось, что в холодной войне не было победителей и побежденных. Но теперь в России распространяется ощущение проигрыша в этой войне. Неудивительно, что здесь сейчас возникает синдром «побежденной великой державы», который напоминает «Версальский синдром» немцев после проигранной первой мировой войны. В России, также как в свое время в Веймарской республике, начинаются поиски виновных в поражении, а это в обоих случаях — прозападно настроенные группировки.

За свою мнимую уступчивость Западу российское правительство непрерывно выслушивает обвинения национал-патриотической оппозиции в измене интересам страны. Так было и во время войны в Косово. Сразу после начала НАТОвских бомбардировок один из лидеров национал-патриотов, Сергей Бабурин, призвал страну к действиям. По его мнению, время словесных баталий с НАТО прошло: «Бомбардировки Белграда означают переворот в мировом порядке. Это не просто раз-

рушение Потсдамской системы европейской безопасности. Это начало заката Европы, это крах США как мирового морального лидера [...] 50 лет мира в Европе – это заслуга Варшавского Договора. Когда он существовал, Европа, даже несмотря на «холодную войну», была мирной. [...] Пора действовать. Ведь сегодня в Югославии происходит то, что будет завтра в России. Если мы не хотим, чтобы натовские ракеты взрывались на Кавказе или в Поволжье, нам нужно пресечь их полет на Балканах»[45].

Газета же *Завтра* считала войну в Косово своеобразной генеральной репетицией предстоящего похода НАТО на Россию: «Многим нашим обывателям казалось, что, отодвинув Россию из Европы в Скифию, западные страны о ней забыли. Продырявленная грызунами система социализма рухнула, и началось движение цивилизованных гуннов на Восток. [...Лишь] Югославия этому движению мешает»[46].

Эти примеры, которые можно умножать, наглядно свидетельствуют, под каким нажимом находилось в конце 90-х годов московское руководство. Авторитетные оппозиционные круги не были заинтересованы в продолжении диалога с Западом. Они, наоборот, мечтали о реванше и хотели отомстить победителям в холодной войне за все унижения, перенесенные Россией в последние годы. В качестве одного из важнейших идеологов русского реванша выступает публицист Александр Дугин, чей журнал *Элементы* (1992-1998) оказывал большое влияние на национал-патриотический лагерь. Здесь в концентрированной форме формулировались стратегии возмездия, которые в других оппозиционных печатных изданиях подаются, так сказать, в разжиженном виде. Издатели журнала не желали примириться с окончательной победой своих западных соперников. Они призывали к реваншу, чтобы смыть позор победой над всеми западными противниками. Журнал идеализировал войну и насилие. Он перенял концепцию веймарского правоведа и радикального врага демократии Карла Шмитта, для которого важнейшим политическим критерием было разделение на друзей и врагов. *Элементы* тоже считают такое разделение альфой и омегой политики. К врагам они

[45] *Московские Новости* 30.03.1999, С. 4.

[46] Хайрюзов, Валерий: Тьма над Балканами, в: *Завтра* 21/1999, С. 5.

относят: «...новый мировой порядок, открытое общество, мировое правительство, планетарный рынок, общечеловеческие ценности»[47].

Все противники этих «врагов» переводятся в категорию «друзей». Примирение между обоими лагерями невозможно: «Между ними только вражда, ненависть, жесточайшая борьба по правилам и без правил, на уничтожение, до последней капли крови. Между ними горы трупов [...] Кто скажет последнее слово? [...] Кто всадит последнюю пулю в плоть поверженного врага? Они или мы? [...] Это решит война. «Отец всех вещей»»[48].

По мнению издателей журнала, перед Россией стоит альтернатива: или она превратится в придаток другой сверхдержавы, или восстановит свой прежний статус гегемона. Но в отличие от бесчисленных имперских мечтателей в сегодняшней России, издатели журнала не хотели удовлетвориться только возрождением былого состояния. Реставрация прежних границ российской империи представляла для них лишь первую ступень стратегического плана. Потому что подлинной целью восстановленной империи должна быть борьба с мировой гегемонией Америки, то есть борьба за мировое господство, последний и решительный бой. Эта позиция сильно напоминает установки радикального крыла веймарской «консервативной революции», представители которого считали мировое господство единственным средством, способным компенсировать страдания немцев: «Для народа перенаселенной страны завоевание земельного пространства [есть] единственная возможность реально осуществить свою жизнь» — писал один из влиятельнейших мыслителей «консервативной революции», Меллер ван ден Брук, в своей книге *Третий Рейх* (1923)[49]. Десятью годами позже «реально существующий» третий рейх начал осуществлять эту программу. Итак, в случае с идейным багажом *Элементов* речь однозначно идет об импортном продукте.

Как реагируют представители политического истеблишмента современной России на такого рода идеи? Понимают ли они

[47] Рука так и тянется к кобуре, в: *Элементы*, 7, 1996, С. 2.

[48] Там же; см. также: Дугин, Александр: Парадигма конца, в: *Элементы* 9, 1998, С. 69.

[49] Moeller van den Bruck, Arthur: *Das Dritte Reich*. Hamburg 1931, S. 63, 71ff.

их деструктивный характер? Представляется, что не все. Научным консультантом книги Александра Дугина «Принципы геополитики», которая содержит вышеупомянутые идейные заявления, был заведующий кафедрой стратегии Военной Академии Генштаба Российской Федерации Н.П. Клокотов. Это сочинение издатели даже возводят в ранг учебника, который будет «незаменимым справочником для всех тех, кто принимает решения в важнейших сферах российской политической жизни…»[50].

Соседям и партнерам России становится все труднее разделять высказывания руководящей элиты и лидеров «национально-патриотической» оппозиции. Почти все политические группировки страны взывают к национальным интересам России и говорят о ведущей роли Москвы в границах прежнего Советского Союза.

Но нельзя забывать и того, что политические круги, которые с августа 1991 года находятся в России у власти, несмотря на свою антизападную риторику, весьма способны к прагматическим внешнеполитическим действиям. Они доказали это во время кризиса в Косово, но более всего — после апокалиптических терактов 11 сентября в Нью-Йорке и Вашингтоне. Через две недели после этих событий *Независимая газета* писала, что в своей готовности оказать конкретную поддержку США в борьбе с терроризмом российский президент Владимир Путин пошел дальше, чем многие члены НАТО. Путин здесь даже превзошел ближайших союзников Вашингтона, англичан[51]. Но именно этот курс российского руководства вызвал возмущение национал-патриотической оппозиции. Культуролог и публицист Александр Панарин считал, что российская власть изменяет национальным интересам и проявляет совершенно излишнюю солидарность с победителями в «холодной войне»[52]. А глава компартии Зюганов добавил, что Запад хотел бы втянуть Россию в войну со всем исламским миром. Американцы, по его словам, могут в любую минуту покинуть этот регион. А для России это невозможно. Она геополитичес-

[50] Дугин, Александр: *Основы геополитики. Геополитическое будущее России*. Москва 1997.

[51] Волкова, Марина, в: *Независимая газета* 26.09.2001.

[52] Панарин, Александр: Раскол, в: *Литературная газета* 19.09.2001.

ки прикована к исламскому миру. И тотальная конфронтация с ним может привести к катастрофическим последствиям для страны[53]. Вопреки всем этим предостережениям, политический истеблишмент в Москве осторожно-опасливо проводит прозападный курс. Председатель внешнеполитического комитета Государственной Думы Дмитрий Рогозин и бывший министр иностранных дел Андрей Козырев даже выступили за возобновление российско-западного альянса времен Второй мировой войны. Перед лицом смертельной угрозы, исходящей от международного терроризма, такого рода консолидация сил была бы, вне всякого сомнения, необходимой. По сравнению с этой опасностью противостояние Востока и Запада отходит, скорее, на второй план[54].

Таким образом, обе части Европы, точнее, северного полушария, начинают постепенно срастаться, несмотря на взаимное недоверие, несмотря на Косово и Чечню, — эту многолетнюю открытую рану постсоветской России. Однажды России уже удалось прорвать свою изоляцию и стать полноправным членом европейского сообщества. Это произошло в начале 18 столетия, вследствие реформ Петра Первого. Но в 1917 году она выпала из этого сообщества на семь десятилетий — если не считать краткого, четырехлетнего периода антигитлеровской коалиции. Будет ли начатое Горбачевым «возвращение страны в Европу» длительным процессом, станет ли новая встреча Востока и Запада для европейской культуры в целом столь же плодотворной, как в эпоху Достоевского и Толстого — это пока открытый вопрос.

Перевод: Наталья Бросова и Лариса Лисюткина

---

[53] *Независимая газета* 25.09.2001.

[54] *Литературная газета* 19.09.2001, С. 2; *Московские новости* 2.10.2001, С. 9.

Алексей Макушинский

Конец истории и конец Истории

После одиннадцатого сентября разговоры о «конце истории» поутихли; это не значит, что они сделались вполне бессмысленными. Некий смысл в них есть; однако, я полагаю, не совсем такой, какой в это словосочетание вкладывают поклонники Фукуямы.

Говоря о конце истории, нельзя, мне кажется, забывать, что история в двадцатом веке уже, по крайней мере, два раза заканчивалась. В самом деле, эпоху, в которую мы живем, можно назвать пост-тоталитарной. Мы живем *после* тоталитарных режимов, *после* их крушенья, и это *после,* может быть, как ничто другое определяет собой наше настоящее.

Для тоталитарных режимов (я говорю о вполне развитых тоталитарных режимах, т.е. о национал-социализме и о коммунизме — особенно в его сталинистской фазе) — для тоталитарных режимов характерно — не просто характерно, но является их существенным свойством — своего рода *обожествление истории*. История является в них той высшей инстанцией, требования которой должны быть выполнены, чего бы это ни стоило, перед которой деятели этих режимов и оправдывают свои действия, которой они пред-стоят как своего рода божеству. Не случайно — один пример из бесчисленных — Гитлер после присоединения Австрии, с балкона в Вене обращаясь к стотысячной толпе, рапортует *перед историей* о достигнутом («Als der Führer und Kanzler der deutschen Nation melde ich vor der Geschichte nunmehr den Eintritt meiner Heimat in das Deutsche Reich»). История — богиня, она же «мать-история». «Ленин и партия — близнецы-братья. Кто более матери-истории ценен?» как писал Маяковский, если угодно, один из самых *тоталитарных* поэтов двадцатого века.

Эта история совершается на наших глазах, вот она, ее можно потрогать руками. Я думаю, что это было основное чувство эпохи, чувство, захватившее гораздо более широкие круги, не только представителей собственно тоталитарных идеологий. Отсюда представление об особом времени, особой эпохе, свойственное тому действительно весьма особенному вре-

мени. «В какое интересное время мы живем!» — восклицал товарищ Киров. Или, как отвечал ему геноссе Геббельс, «мы имеем честь жить в беспримерное время» («Wir haben die Ehre, in einer Zeit ohne Beispiel zu leben»). В той же речи перед студентами Гейдельбергского университета (с характерным названием — «Работник умственного труда в судьбоносной борьбе Рейха»; перевожу буквально — «Der geistige Arbeiter im Schicksalskampf des Reiches») Геббельс объясняет, почему это время такое беспримерное: «Это время, когда в Германии историю не только преподают, но когда ее делают». И дальше: «Лишь редко склоняется *богиня истории* к людям и народам и касается земли краем своего покрывала» («Nur selten neigt sich die *Göttin der Geschichte* herab zu den Menschen und Völkern und streift mit dem Saum ihres Mantels die Erde»). Цитаты легко продолжить.

История, историческая необходимость, требования момента — все это является и высшей моральной инстанцией, оправдывает жертвы и требует жертв. В жертву истории, исторической необходимости можно (и должно) принести и свою, и чужую жизнь. Есть поразительные строки Эдуарда Багрицкого, в которых это «снятие этических норм» выражено с предельной, если угодно — запредельной, откровенностью: «А век поджидает на мостовой / Сосредоточен, как часовой. / Иди и не бойся с ним рядом встать. / Твое одиночество веку под стать. / Оглянешься — а вокруг враги, / Руку протянешь — и нет друзей. / Но если он скажет солги — солги, / И если он скажет убей — убей». Если история, с ее якобы известными «законами», если «историческая необходимость» говорит «убей!» — то не просто можно, но должно убить.

Пощады богиня истории, конечно, не знает. Как писал в пору своей наибольшей близости к коммунизму английский поэт Уистен Хью Оден: «История может сказать побежденным Увы, но не может ни помочь, ни простить» («History to the defeated / May say Alas but cannot help nor pardon») — знаменитые строки, от которых он сам же впоследствии, отошедши от коммунизма, отказался. Поэтому так важно было быть с победителями, не остаться в стороне от великого исторического движения, якобы ведущего к всеобщему счастью.

Это всеобщее счастье означает, разумеется, *конец истории*. Оно же и придает истории ее действительный смысл. В

самом деле, только завершенная история имеет смысл, бесконечная история бессмысленна, представляет собой простое воспроизведение одного и того же, вечное возвращение. Марксизм возвещает конец истории в (неопределенном) будущем и потому может рассматриваться как секуляризация — если угодно, профанация — иудео-христианской эсхатологии. Эсхатологические черты легко различимы и в нацизме. Поэтому (среди прочего) правы те, кто говорит в связи с тоталитарными режимами (и идеологиями) о политических религиях, секулярных религиях, псевдорелигиях и т.д.

Все это достаточно известно. Но важно здесь то, что в сталинизме и, отчасти, в нацизме этот конец истории *как бы* уже наступает. Начинается *инсценировка* конца истории. В «Сталинской» конституции 1936 года социализм объявляется «в основном построенным», Советский союз в бесчисленных картинах, кинокартинах, поэтических и прозаических текстах изображается как «самая счастливая страна на свете», «родина всех трудящихся» и т.д. Наступает советская «пародия рая», как писал Ходасевич. Можно сказать, что история превращается в природу — причем в природу преображенную, просветленную, «райскую». Основной топос, конечно — сад (и Сталин в нем садовник). Здесь можно вспомнить вполне умопомрачительное стихотворение советского поэта Лебедева-Кумача, которое так и называется «Садовник»: «Вся страна весенним утром как огромный сад стоит / И глядит садовник мудрый / На работу рук своих. ... Он помощников расспросит, / Не проник ли вор тайком, / Сорняки, где надо скосит, / Даст работу всем кругом. // Пар идет от чернозема / Блещут капельки росы. / Всем родной и всем знакомый, / Улыбается в усы». Это тоже лишь один пример из многих (вспомним еще хотя бы тот сад в фильме «Падение Берлина», в котором Сталин подрезает розы, и обалдевший от лицезрения божества герой фильма не может правильно произнести его имя и отчество). Это, конечно, Эдемский сад, райские кущи. Причем в этом райском саду почти всегда присутствуют какие-нибудь доменные печи, не только не разрушающие идиллию, но совсем наоборот — создающие ее. Вспомним опять-таки Маяковского: «Здесь будет город-сад», но атрибуты этого сада чисто индустриальные: «Здесь встанут стройки стенами. / Гудками, пар, сипи. / Мы в сотню солнц

мартенами / воспламеним Сибирь». Примеры, опять-таки, очень легко продолжить.

Сад присутствует и в нацизме, Гитлер-садовник — этот топос прослеживается, в частности, и в нацистской «лирике». Здесь тоже, хотя и не совсем так, инсценируется конец истории. «Немецкий народ получил-таки свой германский Рейх» — сказал Гитлер на партийном съезде 1937 года («Die deutsche Nation hat doch bekommen ihr germanisches Reich»), причем, если верить воспоминаниям Шпеера, некоторые из присутствующих, в частности из присутствующих генералов вермахта, разрыдались от счастья. Эсхатологическое «Третье Царство» *уже* наступило, «Третий Рейх» *уже* начался. И, конечно же, это завершение истории, это превращение истории в природу лучше всего видно в искусстве так сказать «национал-социалистического реализма», подобно тому, как оно видно в искусстве реализма просто социалистического (сходство между тем и другим давно подмечено). Достаточно просмотреть каталоги ежегодных мюнхенских выставок, со всеми их идиллическими картинами сельского труда и идеальными типами «рабочего», «крестьянки» (чуть не сказал «колхозницы») и т.д., чтобы убедиться, что время здесь как бы останавливается, «золотой век» уже наступил.

Он уже наступил — и вместе с тем он, конечно, еще только должен наступить, до него еще идти и идти, бороться и бороться. Т.е. история *одновременно* заканчивается и продолжается. С одной стороны, «социализм в основном построен», с другой стороны и в соответствии со знаменитым тезисом Сталина, «классовая борьба по мере приближения к бесклассовому обществу обостряется». Казалось бы, одно исключает другое. На самом деле — и в этом парадоксальная логика тоталитарных режимов — одно невозможно без другого; пафос борьбы и инсценировка «примирения противоположностей» — это две стороны одной медали, единство «динамики» и «статики». Сталинский фикционализм расцветает вместе со сталинским террором. Т.е. днем советские люди (якобы) поют и веселятся, ходят на демонстрации и живут в самой счастливой стране, а ночью (на самом деле) дрожат в ожидании ареста и прислушиваются к шагам на лестнице. Иными словами, там, где наступает «рай», там наступает и «ад», с той оговоркой, конечно, что рай пародийный, ад же настоящий. Завершение

истории оборачивается *загробным царством*, Jenseits. Так и в нацизме есть эта дневная и ночная сторона, Бухенвальд соседствует с Веймаром.

Но есть одно существенное отличие. Эта ночная сторона в нацизме становится в какой-то момент доминирующей, ад как бы захлестывает рай. Это происходит в конце войны, когда становится понятно, что выиграть ее не удастся. Когда рейх гибнет и райский сад исчезает под бомбами, Гитлер, как известно, инсценирует «гибель богов». Если уж не удалось «Царство Божие на земле», то пускай удастся, по крайней мере, конец света. Эсхатология превращается в апокалипсис. Если не удалось построить «новый мир», то следует, по крайней мере, «разрушить до основания», а еще лучше *сжечь* старый. (Стихия огня вообще основная стихия нацизма). Таким образом, история заканчивается в нацизме как бы двояким образом — и как «золотой век» и как «огнь с небес».

С тех пор прошло шестьдесят лет, и после смерти Сталина тоже прошло уже больше полувека. И вот теперь, когда закончились, так сказать, и сама трагедия и последовавшая за ней, как в античном театре, *сатирова драма* послесталинского коммунизма (и трагедия и фарс, и усы и брови), становится понятно, что это разыгранное в середине двадцатого века завершение истории дискредитировало саму ее идею. Т.е. эта лежавшая в основе тоталитарных режимов вера в историю-избавительницу, в историю как спасение утрачена. Она дошла до своего логического предела или, если угодно, до абсурда и потому более невозможна. В этом, именно в этом смысле, можно и должно говорить о конце истории. История, разумеется, не кончилась, но История с большой буквы, история-смыслоподательница, мать-история завершилась, богиня История умерла. Gott ist nicht tot, aber die Göttin Geschichte ist gestorben. Поэтому можно сказать, что мы, люди пост-тоталитарной эпохи, живем, наконец, в «неинтересное» время. Лично я считаю, что нам очень повезло.

Ханс Оверслоот & Рубен Верхель[1]

Управляемая демократия в России

Краткое содержание

Авторы настоящей статьи стремятся показать, что если при многопартийной системе доступ к высшим эшелонам власти обеспечивается через политические партии, то в России он достигается благодаря сотрудничеству с высшими должностными лицами. «Устройство» на какой-либо партийной должности и/или членство во фракции, представляющей партию власти в законодательном органе, может способствовать карьерному росту.

Существующая (партийно-)политическая система до сих пор исправно служила партии власти. Какой же смысл ее менять, принимая закон «О политических партиях» и расставаясь с мажоритарным голосованием?

Является ли многопартийная система и вправду истинной целью этих институционных изменений? Авторы серьезно сомневаются в этом. По их мнению, перспективы демократии в России по-прежнему остаются неопределенными.

Предыстория вопроса 1: Отделение общества от государства

Российская социал-демократическая рабочая партия (большевики) выстроила советскую государственную систему и как партия управляла страной преимущественно через государство. Эта партия (РСДРП, позднее КПСС) в значительной мере сама «превратилась в государство». После краха КПСС в 1991 году государственная система в России осталась в «урезанном виде», т.е. сократившейся в территориальном отношении и с меньшей способностью руководить и управлять поведением своих граждан (гражданских объединений). Государство подверглось мощному натиску неолибералов, которые стремились еще более ограничить его силу (в особенности силу и влияние

[1] Этот материал был представлен на 3-й конференции Европейского Консорциума по политическим исследованиям, проходившей в Будапеште, Венгрия, 8-10 сентября 2005 г.

государства в экономической сфере, но не только). Легитимность многого из того, чем ранее занималось государство, была поставлена под вопрос, и роль государства в «новой России» оказалась весьма неопределенной. На повестку дня выдвинулась проблема разделения государства и общества. При этом так и осталось непонятным, может ли и должно ли государство поддерживать стремление общества отделиться от государства? Может ли государство отныне помогать созданию общества? Может ли государство одновременно с этим способствовать созданию отдельной, т.е. «разгосударствленной», экономической сферы?

Неолибералы — Егор Гайдар, Анатолий Чубайс и другие неофиты рыночной идеологии, которых Борис Ельцин, первый президент Российской Федерации, избранный на первых прямых выборах в июне 1991 года, собрал в свою новую политико-экономическую *команду*, — уже располагали готовым ответом на последний из поставленных вопросов. Верхний эшелон государственной власти, который они, неолибералы, теперь занимали, следовало использовать для демонтажа самого государства. Директора государственных предприятий, прочие госфункционеры, бывшие партийные боссы и просто мошенники всех мастей уже занялись растаскиванием государственной движимой и недвижимой собственности (так называемый процесс спонтанной приватизации или «прихватизации» — проще говоря, захвата)[2]. Гайдар и Чубайс пытались сформулировать государственную политику приватизации и как-то направлять и регулировать то, что уже происходило повсеместно, чтобы сделать фактический процесс приватизации более справедливым и в то же время более перспективным с точки зрения политического и экономического будущего страны. (Правда, тогдашняя деятельность Гайдара и Чубайса может быть оценена и не столь лестно). По ваучерной схеме все граждане России могли хотя бы в какой-то степени претендовать на государственную собственность[3]. Однако в реальности про-

[2] Лилия Щевцова, Режим Бориса Ельцина (Moscow: Carnegie Endowment for International Peace, 1999); Pekka Sutela, 'Insider Privatisation in Russia: Speculations on Systemic Change', *Europe-Asia Studies* 46:3 (1994) 417-435.

[3] Jaseph R. Blasi, Maya Kroumova, and Douglas Kruse, *Kremlin Capitalism: Privatizing the Russian Economy* (Ithaca and London: Cornell UP, 1997).

цесс перераспределения собственности совершился таким образом, что лишь немногие стали обладателями имущества стоимостью во многие миллионы американских долларов, тогда как большинству граждан достались какие-то крохи или вовсе ничего[4]. Поддержка новых собственников гарантировалась как награда за их поддержку перевыборов Ельцина на президентский пост в 1996 году: помимо всего прочего, это произошло в результате печально известной сделки «акции за займы», которая в одночасье превратила ряд богатых людей России в сверхбогачей. Государственное имущество использовалось направо и налево для обеспечения поддержки режиму, обещавшему продолжение приватизации (причем с неравным перераспределением собственности), а также дальнейшую поддержку со стороны государства с целью удержания бывшего государственного имущества в частных руках. Первоначальное желание отделить политику от экономики на деле привело вновь к частичному слиянию политики и экономики. Оказаться полезным в политике позволяло приобрести приоритетный доступ к экономическим благам, обеспечивало определенный политический вес и даже давало возможность присвоить себе кое-какие функции государства (как «выборные», так и «невыборные»). Политическое использование приватизированной государственной собственности и значительные доходы от ее усиленного (а то и просто хищнического) использования гарантировали приоритетный доступ к политической сфере, а это в свою очередь открывало путь к дальнейшим приобретениям в сфере «чистой экономики» (возможность первым получить информацию, оттеснить других и тому подобные нерыночные приемы).

С середины 1990-х годов политический режим в России приобрел ярко выраженные олигархические черты[5]. Эти черты никуда не исчезли после переизбрания Владимира Путина на второй срок (пост президента он занимает с 2000 г.), но все

[4] Steven L. Solnick, *Stealing the State: Control and Collapse in Soviet Institutions* (Cambridge (Mass.) and London: Harvard UP, 1998); Chrystia Freeland, *Sale of the Century: The Inside Story of the Second Russian Revolution* (London: Little, Brown and Compoany, 2000).

[5] David Remnick, *Resurrection: The Struggle for a New Russia* (New York: Random House, 1997); David E. Hoffman, *The Oligarchs: Wealth and Power in the New Russia* (Oxford: Public Affairs, 2002).

же для современной России олигархия менее характерна. Государственная власть теперь в состоянии позаботиться о самой себе. Помимо всего прочего, увеличение налоговых поступлений сделало положение лиц, занимающих высшие государственные посты, менее зависимым от «добровольных пожертвований» бизнесменов.

После краха КПСС в 1991 году остатки Российского государства — или, если угодно, «возрождающаяся Россия», коль скоро перестали существовать сдерживавшие факторы в виде антинациональной идеологии и/или имперского бремени — остались без партийного руководства, а когда в августе 1991 года провалилась попытка государственного переворота, Россия фактически превратилась в диктатуру. Российский парламент, Съезд народных депутатов (избранный до того, как была введена многопартийная система) и его «рабочий орган» — Верховный Совет, сознательно и добровольно делегировали свои полномочия президенту России на определенный период времени. Государство как таковое, получившее свою легитимность от народных депутатов и президента — а не той или иной политической партии, — превратилось в инструмент передачи государственной власти народу и восстановления порядка в Российской Федерации. Понятие «партии» неразрывно связывалось с *Партией*, т.е. с КПСС, которую Ельцин и «новые демократы» (одно время — соратники по движению «Демократическая Россия»[6]) постарались оттеснить от власти. Представление о «партии» сильнейшим образом ассоциировалось с управлением, подавлением и угнетением большинства населения организованным меньшинством, в нем видели источник резких политических и социальных антагонизмов, фальши и всяческого безобразия[7]. Более привлекательными считались политические партии, выступавшие как общественные дви-

[6] Yitzhak M. Brudny, «The Dynamics of «Democratic Russia», 1990-1993', *Post-Soviet Affairs* 9:2 (1993) 141-170.

[7] См. напр., Stephen White, Richard Rose, and Ian McAllister, *How Russia Votes* (Chatham, NJ: Chatham House, 1997). Однако ряд исследований показывает, что «антипартийная» ориентация российских избирателей постепенно идет на убыль. Jon H. Pammett and Joan DeBardeleben, 'Citizen Orientations to Political Parties in Russia', *Party Politics* 6:3 (2000) 373-384; Ted Brader and Joshua A. Tucker, 'The Emergence of Mass Partisanship in Russia, 1993-1996', *American Journal of Political Science* 45:1 (2001) 69-83.

жения, как нейтральные (но при этом некоммунистические или антикоммунистические) открытые организации, как некое орудие, работающее на благо граждан и по своей воле созданное другими гражданами с целью представлять «народ», как общественные организации, спектр деятельности которых не ограничивался бы одним лишь участием в выборах. В начале 1990-х гг. многие антикоммунисты, выступавшие в первую очередь в защиту прав человека, были противниками партийной политики; в скором времени такая политика «антиполитики» и грубого популизма пришлась по вкусу большинству населения страны.

Предыстория вопроса 2: Российские (псевдо) партии

В начале девяностых годов повсюду, как грибы после дождя, стали возникать как политические партии, которые при этом не хотели, чтобы их таковыми считали, так и партии, стремившиеся закрепить за собой статус политических. Однако мало кому из таких (не)партий удалось дожить до наших дней. В новой России не было и по-прежнему нет множества политических партий, которые представляли бы собой устойчивые очаги «самоорганизации граждан».

Пока происходило строительство государства и складывались новые правила игры, партиям приходилось довольствоваться маргинальной ролью — как на обочине политической системы, так и в обществе в целом. Должностные назначения и карьерный рост в органах исполнительной власти — т.е. в системе правительственной и государственной бюрократии, — основанные на принадлежности к какой-то партии, являются скорее исключением, чем правилом. Что касается выборных должностей, партии по определению делегируют своих кандидатов в нижнюю палату парламента, Государственную Думу, пропорционально результатам выборов[8]. Правда, в одноман-

[8] За места в Думе идет борьба по смешанной системе. Выборная формула сочетает большинство голосов с пропорциональным представительством, которое можно в общих чертах сравнить с японской системой после 1994 года. Из 450 мест в Думе 225 выбираются по одномандатным округам, в которых побеждает кандидат, набравший больше всех голосов, и 225 - по федеральному избирательному округу согласно “партийным спискам”, независимо друг от друга.

датных округах им приходится сложнее: большинство кандидатов являются там «независимыми»[9]. По мнению Григория Голосова, изучавшего данный феномен, «важно не то, что кандидат может приобрести — целиком или частично — с помощью партии, (т.е. соответственно поддержку партии и должность), а то, что кандидаты способны заполучить сами по себе, независимо от партии»[10]. В регионах (федеральных субъектах) эта слабость выражается также в том, что многие главы региональных правительств, губернаторы, не являются партийными политиками. До сего дня сфера влияния политических партий остается сильно ограниченной; лишь немногие из них имеют свои первичные организации и значительное представительство за пределами Москвы[11]. Предприниматели-политики в свою очередь видят в партиях лишь средство для достижения собственных целей. Они редко выделяют деньги на поддержку и укрепление партийных организаций, предпочитая опираться на свои неформальные сети. Сам по себе этот феномен еще не выделяет Россию в особый случай. Как заметил Джон Олдрич, политики «обращаются к своей партии — иначе говоря, используют ее власть, ресурсы, институции, — будучи уверены, что это повысит их шансы достигнуть желаемых целей, и отворачиваются от своей партии, когда этого не проис-

---

Такая формула была введена в 1993 году, когда проходили выборы в первую Думу; она применялась на всех последующих выборах, вплоть до декабря 2003 года. *Собрание актов президента и правительства Российской Федерации* 42 (1993) раздел 3994; 26 (1995) раздел 2398; 26 (1999) раздел 3178; 51 (2002) раздел 4982. Недавно было отменено требование о необходимости большинства голосов; и следующая Дума будет выбираться исключительно по пропорциональному принципу. *Собрание законодательства Российской Федерации* 21 (2005) раздел 1919.

[9] Robert G. Moser, 'Independents and Party Formation: Elite Partisanship as an Intervening Variable in Russian Politics', *Comparative Politics* 31:2 (1999) 147-165.

[10] Grigorii V. Golosov "Party Support or Personal Resources? Factors of Success in the Plurality Portion of 1999 National Legislative Elections in Russia', *Communist and Post-Communist Studies* 35:1 (2002) 23-38, 35.

[11] Kathryn Stoner-Weiss, 'The Limited Reach of Russia's Party System: Underinstitutionalization in Dual Transitions', *Politics & Society* 29:3 (2001) 385-414.

ходит»[12]. Специфичным для России является исключительная аморфность и нестабильность ее партийной системы и, как следствие, то, что партии появляются и исчезают с каждыми новыми выборами[13].

Политические партии в современной России можно разбить на следующие основные категории:

(1) Коммунистическая партия Российской Федерации (КПРФ) образует категорию совершенно особого рода. Это продолжение и урезанная версия той партии, какой она некогда была; это наследница КПСС и Коммунистической партии России в отношении кадров, членства, организационных принципов и многих элементов идеологии (а в какой-то степени и финансов КПСС)[14]. С 1993 года вплоть до наших дней КПРФ была и остается единственной подлинно массовой партией, численность членов которой на протяжении более чем десятилетнего периода составляет почти 500 000 человек.

Кроме того, существуют и другие «настоящие партии» (2). Они не являются массовыми партиями по Дюверже: это «кадровые партии», по крайней мере, такое определение подходит к одной из них — социально-либеральной партии «Яблоко», действующей с 1993 года, однако в настоящее время она не представлена в Государственной Думе, оказавшись не в состоянии преодолеть пятипроцентный барьер при голосовании по партийным спискам на выборах в декабре 2003 года. Она пользуется поддержкой в крупных городах, особенно в Санкт-Петербурге и Москве. «Яблоко» ориентируется в основном на городских специалистов с высшим образованием и интеллигенцию.

Другая категория (3) — это так называемая «партия власти»; еще к одной категории (4) можно отнести то, что мы бы

[12] John H. Aldrich, *Why Parties? The Origin and Transformation of Party Politics in America* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 24.

[13] Ричард Роуз (Richard Rose) в этом контексте использует рыночную метафору: российское политическое предпринимательство ориентировано на “предложение”, а не спрос. Richard Rose, ‘A Supply-Side View of Russia’s Elections’, *East European Constitutional Review* 9:1/2 (2001) 53-57.

[14] Joan Barth Urban and Valerii D. Solovei, *Russia’s Communists at the Crossroads* (Boulder, CO: Westview, 1997); Luke March, *The Communist Party in Post-Soviet Russia* (Manchester: Manchester UP, 2002).

назвали «партиями-помощниками партии власти», а их, в свою очередь, стоит разделить на две под-категории: (4а) «партии-спутники» и (4б) «партии-приспешники», или же «альтернативные» партии власти. Партии-спутники, вращающиеся во властных кругах вокруг правящей парии, привлекают тех избирателей, которые не идентифицируют себя с избирательной/электоральной партией власти, но фактически занимаемая ими позиция выгодна правящей партии. Партии-спутники не являются оппозицией. Именно такой партией, по крайней мере, первоначально, был СПС («Союз правых сил»). «Приспешники», или «альтернативные» партии власти не отличают себя в идеологическом плане от правящей партии. То, что их отличает — это кадры и руководство. Партия-приспешник вполне устраивает партию власти: по сути дела, она и создается властями (к ним же принадлежит и руководство такой «партии»), однако ее пока нельзя использовать в качестве электоральной ветви реальной партии власти, поэтому она остается в резерве. Складывается впечатление, что такая партия призвана выполнять две основные функции — служить испытательным полигоном для отбора политических и административных кадров и поддерживать боевой дух местных лидеров партии власти, не позволяя им расслабиться. Можно сказать, что перед последними постоянно маячит перспектива замены их кадрами, рекрутируемыми из рядов «партии-приспешника».

Важную роль играют также «оппозиционные партии-фавориты» (5). Их функция — представлять оппозицию правящему режиму, служить «альтернативой» партии власти и демонстрировать неприязнь к властям. Оппозиционеры-фавориты создаются властями или, по крайней мере, власти содействуют их созданию, рассчитывая перетянуть как можно больше голосов разочаровавшихся избирателей и других оппозиционеров с целью обезоружить реальную независимую оппозицию и преобразовать поддержку гражданами оппозиционных партий в поддержку режима через парламентских представителей «оппозиционеров-фаворитов», прежде всего в Государственной Думе. С помощью этих партий оппозиционный настрой населения преобразуется в фактическую поддержку режима в законодательных органах. Эти партии имитируют оппозицию и могут даже при случае прикинуться борцами с системой, но на самом деле они являются профессиональными

двурушниками и ловкими фальсификаторами. Мы выделили такие партии в отдельную категорию, хотя их вполне можно было бы отнести к категории «партий-помощников партии власти»: правда, их специфика состоит в том, что, прикидываясь гонимыми, они умеют неплохо устроиться в жизни[15].

Количество подвидов можно увеличить, выделив в особый подвид «досаждающие партии» (по-русски их называют «мухами») и «досаждающих кандидатов», или, если угодно, «партии отвлекающие», т.е. партии, не имеющие иных задач, кроме как ставить палки в колеса оппозиционным партиям, например, используя похожее название и выступая со сходной партийной программой или же сбивая с толку избирателей внесением в избирательные бюллетени кандидатов с той же самой фамилией (а еще лучше — с теми же самыми именем, фамилией и отчеством), что и кандидат, которому власти стремятся насолить[16]. По сути дела, такие партии тоже являются «помощниками», выдавая себя за тех, кем в действительности не являются.

Последняя категория (7 или 8) — это то, что можно окрестить «партиями тщеславия», или же «партиями рекламы» либо «саморекламы» (и, соответственно, кандидатами тщеславия): похоже, смысл их существования состоит единственно в том, чтобы обеспечить партийную поддержку кандидату, не имеющему ни малейшего шанса занять место в парламенте или другой структуре, но любящему известность и внимание широкой публики. В этом отношении показателен пример Владимира Брынцалова, который пролез в Государственную Думу на выборах 1995 года, основал Российскую социалистическую партию в 1996 году (правда, затруднительно сказать, какое отношение к социализму может иметь этот аферист и мультимиллионер, ставший притчей во языцех даже среди «новых русских»), и участвовал в президентских выборах 1996 года как один из

[15] На выборах в Государственную Думу в 1995 году около половины партийных списков для голосования было создано для партий, которые не смогли (а во многих случаях и не собирались) преодолеть 5% барьер. Таким образом, можно сказать, что значительная доля «протестующих избирателей» была эффективно нейтрализована.

[16] Валентин Полуэктов, *Полевые и манипулятивные технологии: настольная книга менеджера избирательных кампаний* (Москва: Русская панорама, 2003).

кандидатов, не имевших сколь-нибудь реальных шансов на избрание. В ряде случаев тщеславие и деловая хватка прекрасно сочетаются друг с другом. Доступ во властные коридоры и голосование в пользу властей в законодательных органах может обернуться экономической выгодой. Тщеславие не столь уж пустая вещь.

Категория 3 и следующие за ней партии, за исключением «партий тщеславия», основаны или «пригреты» и щедро спонсируются власть предержащими, т.е. президентской администрацией или правительством в широком смысле слова — федеральными министрами, главами федеральных служб и их аппаратом; это покровительство носит прямой или косвенный характер, выражаясь, например, в организации поддержки со стороны «своих бизнес-лидеров», которые при этом рассчитывают на получение соответствующих льгот от администрации. Многие такие партии возникли под крылышком федерального центра, Москвы, распространив оттуда свое влияние на центры субъектов федерации, т.е. главные города 89 областей, республик, автономных регионов и т.д., входящих в состав Российской Федерации. В отдельных случаях партии были основаны и спонсировались главами исполнительных органов власти субъектов федерации и затем уже распространили свою деятельность на другие регионы. Яркими примерами таких «местных» партий власти могут служить *Отечество* и *Вся Россия*. Первая была организована мэром Москвы Юрием Лужковым, в числе же учредителей *Всей России*, помимо прочих, фигурировали главы исполнительной власти Санкт-Петербурга и Татарстана. Отсутствие электоральной ветви партии власти федерального центра было чисто временным явлением: в конце лета и осенью 1999 года на политической арене появилась партия *Единство*, выдвинувшая В.В. Путина кандидатом в президенты Российской Федерации.

Партии власти

На наш взгляд, наиболее интересным и притом важнейшим элементом — если не квинтэссенцией — партийно-политической системы России является феномен «партии власти»[17].

[17] Hans Oversloot and Ruben Verheul, 'The Party of Power in Russian Politics', *Acta Politica* 35:2 (2000) 123-145.

Эта партия определяет партийно-политическую сцену России, поскольку именно она, кроме всего прочего, проталкивает сопутствующие «партии-помощники власти» и «оппозиционные партии-фавориты».

Правящей партии в традиционном смысле этого слова в России нет. Действительно, с приближением выборов в Государственную Думу (за которыми следуют выборы президента) в какой-то момент создается организация, финансируемая и управляемая из политического центра РФ (президентская администрация вместе с правительством); эта организация выдвигает своих кандидатов в Думу. Цель партии власти состоит в том, чтобы обеспечить политическую поддержку в законодательной ветви для нынешнего или будущего главы исполнительной ветви и его *команды*. Если это предприятие увенчивается успехом, можно говорить о временном предвыборном филиале истинной «партии власти» как правящей партии. «Выбор России» (ВР), «Наш дом — Россия» (НДР), «Единство» и «Единая Россия» никогда не являлись «правящими партиями». Представляя их как правящие партии, мы только путаем причину со следствием, и оказываемся не в состоянии понять, в чем же выражается реальная зависимость и лояльность их членов.

Партия власти не является правящей партией, то есть формальной организацией, которая, добившись избрания выдвинутых ею кандидатов, осуществляет политическую власть как сплоченная группировка народных депутатов законодательной или исполнительной ветвей власти. Партия власти — это конкретная группа лиц, располагающих властью в исполнительных органах и через них реализующих свою власть; эта группа создает «электоральную ветвь» (формально являющуюся партией или же т.н. политическим блоком, причем до сих пор организации такого рода являлись специально созданными формальными образованиями) с целью удержания власти путем организации соответствующей поддержки в законодательных органах.

Центр тяжести партии власти непременно находится в исполнительной ветви, а ее фактическим центром является будущий президент РФ. Так называемая «правящая партия» сама по себе не существует: в действительности ее нельзя назвать

правящей, и даже слово «партия» не вполне к ней применимо[18].

Начиная с 1993 года партия власти создала не одну, а целый ряд «электоральных организаций». На каждых новых выборах в Думу появлялась новая политическая партия, выступавшая электоральной ветвью партии власти. На выборах в декабре 1993 года ВР стал партией-победителем, назначенной исполнительной властью. ВР был не столько фаворитом Ельцина, сколько группой поддержки Егора Гайдара, занимавшего в тот период должность премьер-министра. Ельцин, по-видимому, не желал связывать себя с какой-то определенной группой, главным для него было противодействие коммунистам. ВР пришел к финишу первым, получив 15% мест в парламенте; ЛДПР Владимира Жириновского оказалась второй (14%), а КПРФ заняла третье место (почти 11 %). ВР вышел победителем, однако его победа не оправдала надежд Ельцина и его команды[19]. На посту премьера Гайдара сменил Виктор Черномырдин: он в гораздо меньшей степени был идеологом рынка (если это определение вообще применимо к нему) и более всего напоминал директора-распорядителя советского типа. Последнее имело буквальный смысл, так как Черномырдин возглавлял газовый гигант России — Газпром.

В скором времени ВР утратил свою привлекательность для партии власти в качестве электорального орудия, и лидеры ВР, отстраненные от рычагов управления, уже не могли выс-

[18] Бросается в глаза контраст с партиями, знакомыми нам по многим европейским странам, которые могут являться настоящими партиями — независимо от того, правящие они или нет. Если канцлер и министры в Германии не являются членами СПГ (SPD), эта партия — не правящая, но может стать правящей. Если Консервативная партия Великобритании имеет большинство в палате общин, партия лейбористов не перестает от этого быть партией, хотя и менее влиятельной. Избрание президента США от Республиканской партии вкупе с возможным большинством республиканской партии в палате общин и Сенате не отменяет роли демократической партии, которая отнюдь не лишается своего прошлого, равно как и будущего в условиях (временного) доминирования республиканцев.

[19] Timothy J. Colton, 'Russia's Choice: The Perils of Revolutionary Democracy', *Growing Pains: Russian Democracy and the Election of 1993*, Timothy J. Colton and Jerry F. Hough, eds. (Washington, DC: Brookings Institution Press, 1998) 115-139.

тупать «брокерами» властей. В ответ они попытались реформировать ВР, превратив его в четко организованную, сплоченную партию с постоянным членством. Вместо «Выбора России» партия стала называться «Демократический выбор России» (ДВР). Однако подобная стратегия успеха не принесла. Некоторые представители прежних организаций «Демократической России», недовольные централизованным контролем, предпочли форму политического движения и откололись от партии. Что еще существеннее, избиратели также отвернулись от партии: на выборах в декабре 1995 года ДВР удержал за собой всего лишь 9 мест из прежних 75 (всего в Государственной Думе заседает 450 депутатов). Ему даже не удалось преодолеть 5-процентный барьер в голосовании по партийным спискам[20].

В ходе подготовки к выборам в Государственную Думу в декабре 1995 был создан новый электоральный инструмент партии власти — «Наш дом — Россия» (НДР). Это движение, основанное в мае 1995 года, возглавил премьер-министр Виктор Черномырдин. Так же, как это было с ВР на начальной фазе, НДР получил доступ к правительственным и государственным каналам (так называемый административный ресурс) и, кроме того, поддержку частных предпринимателей и управляющих госпредприятиями, которым приказали поддержать движение (или прозрачно намекнули о том), порою же они сами предлагали свои услуги, стремясь снискать расположение лиц из высших эшелонов государственной власти. НДР смог использовать государственные средства на федеральном и региональном уровнях, что позволило ему переманить на свою сторону глав исполнительной власти.

Организация НДР оказалась наиболее удачной половинкой двухчастной схемы, замышлявшейся для насаждения «сверху» двухпартийной системы. Предполагалось, что НДР

[20] Пятипроцентный барьер был введен после выборов в Государственную Думу в декабре 2003 года. В следующий раз все 450 мест в Думе будут распределяться между партиями, преодолевшими еще более высокий барьер в 7% от общего количества избирателей. Очередные выборы в Государственную Думу должны состояться в декабре 2007 года, но новые правила будут действовать и в том случае, если они произойдут раньше этого срока. (Закон 2005 года «О выборах в Государственную Думу»).

будет работать в право-центристской части политического спектра, поддерживая правительство. Другая партия, «*Согласие*», которую возглавил председатель Думы Иван Рыбкин, призвана была привлечь к себе и объединять лево-центристские силы, сплотить местные элиты и партии, которые не собирались присоединяться к парламентской коалиции, открыто поддерживающей правительство, однако на роль «оппозиции» они вполне годились. («Согласие» можно считать примером того, что мы назвали «оппозиционной партией-фаворитом» — категория 5). Рыбкин первоначально состоял в Аграрной партии России (АПР), относившейся к левой части политического спектра, что не помешало ему зарекомендовать себя человеком, поддерживающим «систему» и Президента.

Попытка создать «самую лояльную оппозицию» и предотвратить новое появление «неконтролируемых» оппозиционных сил провалилась, судя по всему, вследствие двух причин: (1) избирательная система не очень годилась для создания двухпартийной системы, и (2) партия власти обладала непомерным влиянием. Что касается электората, в обществе существовал глубокий раскол ввиду исключительной сложности проблем и задач, вставших перед страной. Именно поэтому «умеренная оппозиция», которую должен был представить блок Рыбкина, не вызывала доверия. (Грубая (квази)оппозиция Жириновского, его словесные эскапады и критика по всем фронтам пришлись куда более по душе значительной части избирателей, а его популярность сослужила властям определенную службу). Как заметил Григорий Голосов, не так-то просто направить «обширные политические ресурсы «боссов» в распоряжение некоей структурированной организации, способной победить на выборах»[21]. Еще более трудной задачей представляется создание и поддержка организации, которая в принципе не способна завоевать парламентское большинство, но, тем не менее, должна оттеснить «других», используя в основном «цивилизованные» методы (по крайней мере, публично).

Подобно ВР в 1993 году, НДР также не удалось оправдать возлагаемых на него ожиданий. НДР сумел получить лишь 55

[21] Grigorii V. Golosov, 'Russian Political Parties and the «Bosses»: Evidence from the 1994 Provincial Elections in Western Siberia', *Party Politics* 3:1 (1997) 5-21, 16.

парламентских мест. Абсолютным победителем оказалась КПРФ, завоевавшая 157 мест — вдвое больше, чем на выборах в декабре 1993 года. Более удачливым НДР оказался в качестве «оператора» на региональном уровне (что обеспечило партии больше мест в Сенате[22]) — по крайней мере, такое положение сохранялось вплоть до весны 1998 г.: это стало результатом продуманной поддержки и сотрудничества с кандидатами в губернаторы, которые могли занимать государственные должности или состоять в оппозиции, могли в формальном отношении являться членами НДР или же не входить в партию, но, во всяком случае, они были достаточно к ней близки, чтобы «окупить расходы».

В марте 1998 года президент Ельцин уволил Виктора Черномырдина с поста премьер-министра. Отставка Черномырдина была продиктована тем, что новая политико-экономическая ситуация требовала замены главы кабинета министров и коренного обновления состава правительства, причем Черномырдин, освобожденный от обязанностей премьера, мог отныне целиком посвятить себя руководству НДР и готовиться к участию в президентских выборах. На самом же деле, отставка с поста премьер-министра оказалась для Черномырдина воистину медвежьей услугой со стороны Ельцина, если только тот действительно собирался поддержать его кандидатуру в президенты. Лишившись своей «властной базы», т.е. высшего поста в исполнительной ветви власти, Черномырдин лишился и средств продвижения своей кандидатуры; одновременно с тем он потерял свою привлекательность как потенциальный победитель в президентской гонке. Кого теперь могло интересовать участие в возглавляемой им партии? Многие политики начали подыскивать для себя более выгодные варианты. С от-

[22] После изменения федерального закона президент В.В. Путин в 2005 году начал назначать глав исполнительных органов власти субъектов федерации. Главы исполнительной ветви субъектов федерации (губернаторы в широком значении этого слова, хотя в их числе есть президенты, мэр Москвы, глава Карелии и т.п.) по долгу службы более не занимают мест в Совете Федерации (Сенате). См. текст закона: *Собрание законодательства Российской Федерации* 42 (1999) раздел 5005. «Путинские поправки» в следующем документе: *Собрание законодательства Российской Федерации* 50 (2004) раздел 4950.

ставкой Черномырдина НДР перестала отвечать требованиям, предъявляемым электоральной ветви партии власти.

На посту премьера Черномырдина сменил молодой банкир Сергей Кириенко. В августе 1998 г. он был отправлен в отставку, поскольку на него возложили ответственность за банковский и государственно-финансовый кризис, разразившийся в России. После Кириенко правительство возглавил Евгений Примаков, заручившийся поддержкой Государственной Думы как опытный профессионал, стоящий вне политических партий. Вступив в должность премьера, Примаков без устали твердил, что столь тяжелые обязанности он возложил на себя против своей воли — исключительно для того, чтобы применить свои способности и знания на благо родной страны. (Ельцин, заметим, назначил Примакова главой кабинета с великой неохотой и на короткий срок). В бытность свою премьерами ни Кириенко, ни Примаков не предпринимали никаких попыток организовать электоральную партию. Кириенко находился на этом посту менее пяти месяцев, Примаков примерно столько же, да и Сергей Степашин, сменивший Примакова, продержался немногим дольше. Летом 1999 г. Степашину пришлось уступить кресло премьера Владимиру Путину.

После выборов 1995 года в Государственную Думу Кремль как политический центр Российской Федерации по-прежнему с большим трудом удерживал под своим контролем столь огромную, разношерстную страну. Одновременно с этим лидеры 89 «субъектов федерации» становились все более заметными игроками на политической сцене. До декабря 1995 года многие из них были обязаны своим назначением президенту, что гарантировало Кремлю их лояльность. После декабря указанного года все региональные главы исполнительной власти стали избираться, а не назначаться. Такая независимость отразилась, помимо всего прочего, в автономной — и сильно отличной от угодной центру — позиции региональных лидеров как у себя дома, так и в Сенате, т.е. Совете Федерации. Регионы России превращались в важные центры партийного строительства.

Когда стало ясно, что Ельцин не имеет намерения избираться президентом на очередной (третий) срок, в его преемники начал метить мэр Москвы Юрий Лужков. В конце 1998 г. он основал свою собственную партию, названную «*Отечеством*». Столь патриотически звучащее название должно было

обеспечить успех на выборах в Государственную Думу в декабре 1999 г., и, самое главное, на выборах президента РФ, назначенных на июнь-июль 2000 г. Поначалу складывалось впечатление, что «Отечество» имеет все шансы стать преемницей НДР в качестве электоральной ветви партии власти. Будучи признанным лидером, «хозяином» Москвы, одного из важнейших и благополучных регионов России, Лужков располагал «базой власти», расположенной вблизи центра России, но при этом автономной. С другой стороны, не стоит забывать, что Москва всегда занимала центральное положение, резко выделяясь на общем фоне: это город богатый, пользующийся множеством привилегий, космополитичный и вместе с тем замкнутый на самом себе, город, служащий предметом зависти и восхищения, хотя и далеко не всеми любимый. Вследствие этого Лужкову предстояло изрядно постараться, чтобы завоевать популярность в других частях страны. (Победить без всяких сложностей он мог лишь при необычайном стечении обстоятельств).

Одновременно с тем, в отсутствие электоральной организации федеральной партии власти, прочие лидеры субъектов федерации (президенты республик РФ, губернаторы), наиболее видными из которых были президент Татарстана Минтимер Шаймиев и губернатор Санкт-Петербурга Владимир Яковлев, также начали подготовку к грядущим федеральным выборам, организовав партию *«Вся Россия».*

И «Отечество», и «Вся Россия» развернули борьбу за поддержку других региональных лидеров России. В конце концов, они объединились в тандем *Отечество — Вся Россия* (ОВР)[23]. Лужков никогда открыто не заявлял о своем намерении баллотироваться в президенты, но никто не сомневался, что его амбиции простираются именно в эту сторону. Позднее Лужков дал понять, что Примаков — это единственный кандидат, с которым ему по пути и который может рассчитывать на его поддержку. За время своего недолгого пребывания на посту премьер-министра Примаков поднял свой рейтинг в глазах общественного мнения как федеральный политик, достойный наибольшего доверия и уважения. Занимая эту долж-

[23] Б. Макаренко, «Отечество - вся Россия», *Россия в избирательном цикле 1999-2000 годов*, Майкл Макфол, Николай Петров и Андрей Рябов, изд. (Москва: Московский центр Карнеги, 2000) 155-166.

ность, он сохранял имидж беспартийного деятеля, поглощенного чистой политикой. Уйдя с поста премьера, Примаков присоединился к коалиции ОВР, однако при этом сохранил свободу маневра. Создавалось впечатление, что позиция, занятая Примаковым и его «группой поддержки» идеальна, во-первых, для того, чтобы получить значительное количество мест на выборах в Государственную Думу в декабре 1999 года, и, во-вторых, для участия в президентской гонке, коль скоро Евгений Примаков как государственный деятель мог рассчитывать на солидную партийно-политическую поддержку.

Однако претензия ОВР на роль «партии власти» далеко не всем пришлась по нраву. Очевидно, попытка Лужкова и его коллег создать свою собственную партию не на шутку встревожила Ельцина и его окружение. В сентябре 1999 года, всего лишь за несколько месяцев до выборов в Думу, начал создаваться новый блок. Этот блок, «*Единство*», должен был нейтрализовать ОВР, победив противника его же оружием. «Единство» постаралось организовать региональных лидеров (глав исполнительных органов власти), не вступивших в ОВР, а также переманить тех, кто до этого заявлял о своей поддержке Лужкова. В отличие от ОВР, у нового блока имелся лидер, тесно связанный с центральным правительством — до этого относительно неизвестный министр по чрезвычайным ситуациям Сергей Шойгу.

Основы «Единства» были заложены в Совете Федерации. В сентябре 1999 г. группа из 39 сенаторов подписала совместную декларацию с выражением озабоченности «политической истерией», «демагогией» и «грязными играми», сопровождавшими предвыборную кампанию. Сенаторы предложили использовать свои «власть, опыт и авторитет», чтобы следующий парламент был сформирован из «честных и ответственных депутатов»[24]. В действительности же программа партии «Единство» была, по сути, заявлением в поддержку существующего правительства, возглавляемого Владимиром Путиным[25].

---

[24] Иван Отдельнов, «Очередной губернаторский блок фактически создан», *Независимая газета* 23 сентября 1999 г., 1.

[25] Екатерина Григорьева, «Идеология «Единства» - в отсутствии идеологии», *Независимая газета* 29 сентября 1999 г., 3; Timothy J. Colton and Michael McFaul, 'Reinventing Russia's Party of Power: "Unity" and the 1999 Duma Election', *Post-Soviet Affairs* 16:3 (2000) 201-224.

Путина, занявшего пост премьер-министра в августе 1999 года, президент Ельцин представил народу в качестве своего преемника. В момент назначения премьером Путин был не особенно известен общественности, хотя до этого он возглавлял ФСБ, секретную службу (главную наследницу КГБ). Однако он почти в одночасье прославился своей бескомпромиссной борьбой с чеченскими террористами, обвиненными в организации серии террористических актов в столице России, унесших жизнь почти 300 человек. Путин, точнее, его соратники, а также аппарат центрального правительства и прочих федеральных органов начали оказывать мощное давление на финансово-промышленные организации с активным участием государства, побуждая их (с тем, чтобы они, в свою очередь, подтолкнули других, в том числе в частном бизнесе) к поддержке президентской кампании Путина. Сам же Путин держался в стороне от партийной политики. Он играл роль государственного деятеля, всецело погруженного в заботы о благополучии и безопасности страны, хотя, разумеется, прекрасно отдавал себе отчет, что грядут выборы нового парламента (результаты же выборов в Государственную Думу должны были стать проверкой его шансов на избрание президентом РФ — то же касалось и других заявленных и незаявленных кандидатов). Путин не вел никакой избирательной кампании и демонстративно даже не «ввязывался» в политику. Это не помешало ему заявить, что лично он предпочитает «Единство» всем прочим партиям. Новый *Союз правых сил* (СПС), объединивший в своих рядах немало скандально-известных либералов-рыночников (таких как Борис Немцов, Анатолий Чубайс, Егор Гайдар, Ирина Хакамада), вращался вокруг «Единства» и Путина, оттягивая голоса избирателей с целью «помочь Путину в проведении рыночно-либерального курса». Это была самая настоящая партия-спутник. Социально-либеральная партия *Яблоко*, возглавляемая Григорием Явлинским, отклонила предложение объединиться с СПС.

Выборы в Государственную Думу в декабре 1999 принесли «Единству» громкий успех: 106 мест. КПРФ сохранила свои позиции крупнейшей фракции, набрав 113 мест, что само по себе было впечатляющим результатом, однако в Думе КПРФ оказалась фактически в изоляции. СПС набрал 29 мест, *Яблоко* всего лишь 20, в половине же одномандатных округов по-

бедили независимые кандидаты, многие из которых позднее примкнули к «Единству». Еще до опубликования результатов голосования Минтимер Шаймиев (один из лидеров партии ОВР, которой пришлось довольствоваться 67 местами) заявил, что не видит смысла в образовании совместной думской фракции ОВР и «Единства». К тому времени он уже начал отходить от союза с Лужковым и Примаковым, подумывая о сближении с «Единством» (и с Путиным), т.е. с победителями. Примакову сразу стало ясно, что предстоит жестокая борьба.

31 декабря 1999 года президент Борис Ельцин ушел в отставку — более чем за 5 месяцев до истечения срока своих президентских полномочий. Вследствие этого выборы президента РФ были перенесены с июня 2000 на март 2000 г. Премьер-министр Путин сделался и.о. президента Российской Федерации, что являлось наилучшей из всех возможных позиций для начала предвыборной гонки. Никто из политиков не был лучше Путина подготовлен к президентским выборам: именно он возглавлял как правительственный, так и президентский аппарат, его рейтинг значительно повысился благодаря результатам декабрьских выборов в Думу, и он первым узнал об отставке Ельцина. Другое его преимущество заключалось в том, что он не был партийным политиком, подобно своим соперникам, по крайней мере, в глазах общественного мнения. В конце февраля 2000 года «Единство» с большой помпой провело свой съезд. Целью съезда было оформить переход от электорального блока, созданного специально для выборов, к постоянному движению. Кроме того, на нем предстояло утвердить лидером Сергея Шойгу, а Владимира Путина — наиболее предпочтительным кандидатом движения на предстоящих президентских выборах.

26 марта 2000 года В.В. Путин был избран президентом Российской Федерации, набрав 53 процента голосов в первом туре; за ним следовал лидер компартии Геннадий Зюганов с почти 30 процентами, Явлинский набрал около шести процентов, а девять остальных кандидатов — совершенно ничтожное количество голосов.

В новой Государственной Думе, после того как Лужков и Яковлев пересмотрели свои позиции, «Единство» и ОВР объединились, что обеспечило доминирование партии власти в законодательном органе. Это стало заметно, в частности, по той

легкости, с которой правительственные предложения проходили первые и последующие парламентские чтения, а также по резкому сокращению количества законодательных актов, инициатива которых принадлежала самому парламенту. Подавляющее большинство законодательных актов отныне выносилось на обсуждение исполнительной властью. В течение всего этого периода рейтинги популярности Путина удерживались на невероятно высоком уровне, достигая почти 70%.

Партия «Единая Россия» (ЕР), возникшая в результате слияния, стала безусловным фаворитом на выборах в Государственную Думу в декабре 2003 года, получив половину мест, а в последующие недели и месяцы доля фактически занимаемых ею мест в Думе достигла 2/3, поскольку принцип «запрыгивания в несущийся поезд» продолжал действовать и после выборов. Независимые кандидаты примкнули к ЕР; кроме того, немалое число тех кандидатов, которые прошли в Думу по партийным спискам, также сменило свою партийную принадлежность. В результате фракция КПРФ уменьшилась наполовину, ЛДПР вновь подняла голову (у Жириновского хватило ума не нападать на Путина), СПС преодолел пятипроцентный барьер, тогда как «Яблоко» не сумело это сделать и партия лишилась представительства в Думе. Президентские выборы в марте 2004 года прошли уже без всякой борьбы, поскольку у лица, занимавшего президентское кресло, не было никаких серьезных конкурентов. Все партии, за исключением партии власти, оказались сведены к совершенно маргинальной роли: лидеры других электоральных партий и другие экс-кандидаты в президенты остались за бортом. Ирина Хакамада выставила свою кандидатуру, но не от СПС и без формальной поддержки названной партии; ЛДПР и КПРФ предпочли выставить третьестепенных политиков, чтобы сохранить лицо Жириновского и Зюганова. Что же касается Путина, он не устраивал никакой кампании, а действовал как президент, стоящий выше «мелкотравчатой политики».

Партии-приманки

Как мы уже констатировали, предпринятая в 1995 году попытка создания двухпартийной системы, в которой наиболее лояльной оппозиции полагалось быть (навсегда?) отстра-

ненной от власти, провалилась. Развивая эту тему, заметим, что партия власти более преуспела в выполнении другой, не столь сложной задачи — не позволить соперникам из реальной партийно-политической оппозиции зарекомендовать себя в качестве кандидатов на управление страной. Одна из стратегий выполнения указанной задачи (не допустить к власти другие партии) заключалась в том, чтобы помешать им добиться успеха (ведь партия власти не застрахована от колебаний общественных настроений и не может напрямую ими управлять): на политическую арену выдвигаются дружественные «противники», призванные отвлечь избирателей от оппозиционных партий, собрать под свои знамена недовольных, нейтрализовав или обезвредив их, а с ними и оппозиционные партии, которые могли бы использовать общественное недовольство в своих целях.

Либерально-Демократическая партия России (ЛДПР) более других преуспела в роли подобной «партии-приманки», что позволяет отнести ее к категории № 5 — «оппозиционные партии-фавориты»: так происходило на протяжении весьма длительного времени и, скорее всего, эту роль она играет по сию пору (наша классификация, разумеется, имеет свои пределы), однако за период путинского правления партия была не особенно «оппозиционной». ЛДПР, особенно в лице своего лидера, В. Жириновского, неустанно разоблачала и разоблачает происки врагов России и русского народа как внутри страны, так и за рубежом, однако в правительственных кругах она критикует мало кого. Собственно говоря, ЛДПР никогда и не была бичом для правящей элиты, несмотря на все свои громогласные заявления. Более всего поражает, что по прошествии стольких лет эта партия все еще способна собирать голоса разочарованных и разуверившихся людей, многие из которых кипят лютой ненавистью к эксплуататорам, «старым и новым». Поразительно, но факт: ЛДПР до сих пор удается делать то, чем она занималась с первых дней своего существования, а именно, трансформацией протеста избирателей в нечто удобоваримое для партии власти, порою же умудряясь превратить недовольство избирателей отдельными действиями президента и правительства в поддержку правительственного курса. При голосовании в Госдуме фракция ЛДПР оказывает правительственным предложениям (включая ини-

циативы президентской администрации) даже большую поддержку, нежели депутаты Думы, «официально» представляющие партию власти.

ЛДПР — не единственная «партия-приманка». На выборах в Государственную Думу в 2003 году партия «*Родина*» выступила как организация более социалистического и более националистического толка, чем КПРФ, переплюнув, так сказать, наиболее серьезного оппонента партии власти сразу в двух направлениях. Партию «Родина» спонсировали и создали помощники партии власти: как показало время, это предприятие вполне оправдало себя. Пожалуй, успех названной партии оказался даже чересчур внушительным. Лидер «социалистического крыла» партии Родина, должно быть, окрыленный популярностью своей партии, решительно выступил против «монетизации» и «ужимания» остатков советской системы социального обеспечения (социальные льготы в натуральном выражении в дальнейшем предполагалось выплачивать в денежном эквиваленте). Искренность и бескомпромиссность, проявленные им в своей оппозиции правительственному проекту «модернизации» социальных льгот, пришлись явно не по душе партии власти. В результате социалистическое крыло партии «Родина» откололось от националистического: последнее оказалось гораздо более сговорчивым в отношении правительственной политики.

«Партии-приманки», оппозиционные «партии-фавориты», «партии-помощники» партии власти порою — опьяненные своими успехами на выборах — могут поддаться искушению пойти на шаги, не совпадающие с желаниями их спонсоров, и в таком случае партии власти приходится прибегать к мерам «дисциплинарного» воздействия.

Труднее охарактеризовать «*Партию жизни*» (ПЖ), появившуюся на свет незадолго до декабрьских выборов 2003 года. Похоже, она располагала крупными денежными средствами для финансирования своей предвыборной кампании, о чем говорят огромные цифры реально затраченных сумм; большого успеха на выборах она не достигла, по крайней мере, по числу голосов, но, тем не менее, ПЖ по-прежнему проявляет активность, из чего можно заключить, что она по-прежнему служит некоей цели или же на нее возлагается решение каких-то задач в будущем. Она сумела открыть свои отделения в

более чем половине субъектов федерации, и ныне ее ряды насчитывают свыше 50 000 членов. Это, а также ряд других факторов, позволяет ей претендовать на регистрацию в качестве политической партии при Министерстве юстиции в соответствии с новым законом «О политических партиях»[26].

Правительственные апологеты названного закона неустанно повторяют, что партиям надлежит стать важными «связными» институтами между государством и обществом, причем число таких партий должно уменьшиться, а срок их жизни — стать более продолжительным. От зарегистрированных партий требуется фактическое участие в выборах (законодательных и исполнительных органов власти), в противном случае их регистрация аннулируется. Государственные фонды будут предоставляться зарегистрированным партиям на более либеральной основе, но если партия наберет менее 3 процентов голосов, она обязана будет компенсировать государству затраченные средства. Похоже, что партии типа ПЖ не под силу набрать семь процентов голосов, требуемых новым законом. Отличительная черта «Партии жизни» — полное отсутствие какого бы то ни было лица. Она не находится в оппозиции к партии власти, но и не является ее электоральной ветвью; по-видимому ее задача, кроме всего прочего, заключается в том, чтобы служить «испытательным полигоном для политиков». Президентское окружение и сам президент могут оценить эффективность работы кадров ПЖ, руководство же партии со своей стороны может выказать президенту готовность к сотрудничеству, полезность, лояльность и открытость. Кадры ПЖ всегда можно использовать для замены тех политиков/администраторов из рядов партии власти (даже находящихся в непосредственной близости к ее ядру), которые не оправдали возложенных на них ожиданий. Возможно, «Партия жизни» и была, помимо всего прочего, создана ради того, чтобы «дисциплинировать» членов ЕР. Например, неоднократно переиз-

[26] Закон № 95-ФЗ «О политических партиях», 11 июля 2001 г., *Собрание законодательства Российской Федерации* 29 (2001) раздел 2950; 52 (2004) раздел 5272; Ruben Verheul, 'Planned Politics: The Russian Law on Political Parties', *Human Rights in Russia and Eastern Europe. Essays in Honor of Ger P. van den Berg*, William B. Simons and Ferdinand Feldbrugge, eds. (The Hague: Martinus Nijhoff, 2002) 223-239.

бранному президенту республики Татарстан Минтимеру Шаймиеву, высокопоставленному члену ЕР с 2003 года, «напомнили» о его обязательствах и ожидаемой лояльности через практически неприкрытую государственную поддержку его бывшего политического союзника, экс-мэра столицы Татарстана, Казани, собравшего компромат на Шаймиева и его семью. Прежний союзник Шаймиева, он выступил альтернативой Шаймиеву в качестве одного из лидеров «Партии жизни». (В одной и той же электоральной партии они бы бок о бок ужиться не смогли).

ПЖ — это не «партия-спутник» (которая отличается от партии власти только тем, что властью не обладает). Скорее, это партия-заместитель, альтернативная электоральная партия властей, выполняющая на данном этапе некие другие полезные функции.

Партия СПС была (или казалась) полезной для привлечения голосов бизнесменов и городских дипломированных специалистов, сочувствующих идее рыночного либерализма. Партия власти оказала поддержку СПС, несомненно, с расчетом, что СПС предотвратит переход рыночных либералов в оппозицию правительству. Однако, судя по всему, партии власти все же не удалось добиться от СПС стопроцентной лояльности. Причина заключалась в том, что СПС финансировался также из альтернативных источников с иной политической программой: крупнейшим источником его финансирования стали предприятия и банки, связанные с Михаилом Ходорковским, в то время богатейшим человеком России, собственность которого оценивалась приблизительно в 8 миллиардов долларов США.

Деньги на политику

В России спонсирование политических партий отдельными бизнесменами является не исключением, а, скорее, правилом. Зачастую деловых людей к этому подталкивает сама партия власти, заинтересованная в сохранении целостной партийной системы, а не просто в обеспечении господства своей собственной электоральной организации. Однако поддержка, которую Михаил Ходорковский оказал СПС, «Яблоку» и даже КПРФ в ходе кампании по выборам в Государственную Думу в 2003

году, мало чем напоминала поддержку режима или хотя бы косвенное содействие партии власти. Ходорковский не скрывал собственных политических амбиций; будучи по натуре азартным игроком (и к тому же не страдая излишней скромностью), он явно нацелился на самый большой выигрыш, при этом совершенно не желая считаться с позицией властей и их планами в отношении Путина или путинского преемника. По поводу коммерческой деятельности Ходорковского было возбуждено несколько уголовных дел. Весной 2005 года его приговорили к 9 годам лишения свободы за ряд финансовых преступлений.

Теперь несколько слов о финансировании политических партий, а также о том, как происходит финансирование кампаний независимых кандидатов по одномандатным округам (под финансированием политических партий мы подразумеваем финансирование их технического и административного аппарата, расходов руководства, оплату политических советников и услуг специалистов по проведению опросов и кампаний, финансирование доступа к средствам массовой информации — в первую очередь в виде рекламных телероликов, плату журналистам за позитивное освещение и т.д.) Как правило, законодательные нормы, ограничивающие и регулирующие расходы (включая и законодательные положения об обнародовании источников финансовых средств), на практике не соблюдаются. Партия власти, заметим, не прибегает к этому средству в стремлении досадить другим политическим партиям. Возможность неограниченного расходования средств — не только в денежном, но и натуральном выражении, — равно как и обещания награды за выказанную лояльность, сотрудничество и откровенный подхалимаж в отношении главных фигур партии власти — вот что на деле является главным козырем последней. Власть имущие располагают возможностью перераспределять доходы и результаты деятельности государства — в частности, предоставлять защиту (как говорят в России — «крышу») от «элементов своей же системы», иначе говоря, защиту от преследования судебных органов и нападок всякого рода «борцов за справедливость» (обратное также не исключено: в случае чего власти могут и «спустить собак»). Государственное покровительство — эффективный инструмент в руках у партии власти; можно сказать, что партия власти держит под своим контролем значительную часть государственного залога.

В российской политике весьма существенную роль зачастую играла и по-прежнему играет личная преданность[27]. Л.И. Брежнев, бывший генсек КПСС, возглавлял своего рода *Seilschaft* [нем. – *группа альпинистов, связанных страховочной веревкой* – прим. пер.], иначе говоря, он выступал патроном для коллег, друзей и других людей, которых считал полезными для себя: сработавшись с ними на различных должностях и в разных местах, он брал их с собой по мере своего восхождения по служебной лестнице, а они, в свою очередь, платили ему безусловной преданностью. Сделавшись генеральным секретарем, он приблизил к себе людей, знакомых ему по Днепропетровску, месту своего рождения, и Молдавии. Среди помощников Ельцина, первого президента РФ, было немало лиц, с которыми он познакомился еще в Свердловске, в бытность свою секретарем обкома; в его окружение вошла масса бывших функционеров КПСС, а также лиц, которые повстречались ему позже: самой заметной из таких фигур был Александр Коржаков, телохранитель Ельцина, имевший чин майора, когда Ельцин был партийным боссом в Москве. Коржаков сделал карьеру вместе с Ельциным: после того, как Ельцин стал президентом, он, наконец, получил звание генерала с тремя звездочками, после чего был «отпущен с миром»[28]. Тяжеловесы от политики или желающие попасть в эту категорию хорошо знают, кого и когда следует «отпускать с миром», невзирая на старые связи и выказанную лояльность. Путин, в свою очередь, привел в большую политику – помог в продвижении по службе или же самолично выдвинул на высшие государственные и партийно-политические должности – немало людей, с которыми познакомился в своем родном Ленинграде (до того как его пригласили в президентскую администрацию Ельцина, он занимал должность вице-мэра при Анатолии Собчаке). Среди его выдвиженцев оказалось также немало бывших коллег по КГБ и ФСБ, причем наиболее успешную карьеру сделали функционеры КГБ с питерским прошлым.

[27] Natalia Dinello, 'The Russian F-Connection: Finance, Firms, Friends, Families, and Favorites', *Problems of Post-Communism* 46:1 (1999) 24-33.

[28] Александр Коржаков, *Борис Ельцин: От рассвета до заката* (Москва: Интербук, 1997).

Преданность редко когда бывает «наградой самой себе». Многие рассчитывают на определенное вознаграждение. Проверенным способом сохранения чьей-то преданности является обеспечение доступа к разного рода материальным и нематериальным благам. Преданность как таковая есть свойство личное и «нематериальное», однако сопутствующие ей «выражения» нередко принимают форму вполне материальную. Столь «персонализированная» политическая система, как в России, предполагает раздачу материальных вознаграждений в обход принятых бюрократических правил, а зачастую и попросту в нарушение закона. Лояльность может также вознаграждаться назначением на административные посты; при Путине, заметим, система патронажа приняла еще более бюрократизированный характер, чем во времена Ельцина.

Из сказанного следует, что в ходе предвыборной борьбы все козыри находятся в руках у должностных лиц — если только «высший эшелон власти» не чинит им препятствий. Партия власти пользуется решающими преимуществами, поэтому нелепо ожидать рождения политического курса, направленного на ограничение партийно-политических расходов. Аутсайдеру нелегко занять государственную должность, особенно должность в исполнительных органах власти, завоеванную в результате выборов. В России политика делается в основном руками «своих людей». Россия не является многопартийной демократией, хотя здесь существовало и до сих пор существует (несмотря на ужесточение положений нового закона о политических партиях) множество политических партий, счет которым идет на десятки. В реальности же число партий, представленных в Государственной Думе, сократилось, и на партийно-политической сцене безраздельно господствует фракция ЕР. (Некоторые из положений нового закона о политических партиях могут в будущем ограничить количество зарегистрированных партий[29].) Однако понятие «многопартийной демократии» или «многопартийной системы» определяется не одним только количеством партий. В условиях подлинной многопартийной системы политические партии сами подготавливают и отбирают своих кандидатов на государственные должности.

[29] На интернет-сайте российского Министерства юстиции по политическим партиям (http://party.scli.ru/) в настоящее время 48 официально зарегистрированных партий.

Как правило, многопартийная система функционирует таким образом, что именно партии выдвигают кандидатов на посты руководителей государства — премьер-министра и/или президента. Обычно партии имеют более длительный «срок действия», нежели лица, их возглавляющие и/или выдвинутые партиями на государственную должность. Короче говоря, партии являются реальными институтами. Но если в многопартийных системах доступ в высшие эшелоны государственной власти обеспечивается благодаря членству в той или иной партии, в России это происходит через сближение с высшими должностными лицами, чему предшествует (хотя и не обязательно) некий период «занятости» в партийных структурах — реальной или символической — и/или участие в работе законодательных органов от партии власти. Многие из ключевых кандидатов, выдвинутых новыми партиями власти на выборах в Государственную Думу, прежде никогда не заседали в законодательных органах. При этом, несмотря на ужесточение нового закона о политических партиях, правила следующих выборов в Государственную Думу все еще позволяют партиям заполнять половину списка своих кандидатов лицами, в партии не состоящими[30]. Решающее влияние на исполнительную власть оказывает правительство, точнее, администрация президента: это и есть самая «настоящая» партия власти, она-то и «задает параметры» «правящей» партии, а не наоборот.

Сходная ситуация повторяется на провинциальном уровне, т.е. на уровне субъектов федерации (областей, республик, города Москвы и т.д.), хотя и не всегда. (а) Бывает так, что какая-нибудь партия, точнее, тесно связанная с бизнесом политическая группировка из окружения главы исполнительной власти обладала (или всё еще обладает) большим влиянием у себя в провинции, нежели сам президент России на общефедеральном уровне. Непререкаемым «боссом» в таком регионе является некое лицо, действующее в связке со своей семьей и клиентурой из сферы политики и бизнеса[31]. (б) В ряде случаев

[30] Закон 2005 года «О выборах в Государственную Думу».

[31] Например, Роман Абрамович является единственной доминирующей фигурой на Чукотке. В его политической и экономической власти находится всё, или почти всё. На Чукотке нет ничего похожего на многопартийную политику, фактически ничего от просто политики. Другой пример — Юрий Лужков, доминирующий на по-

«параллелизм» между федеральным и провинциальным уровнями отсутствует, поскольку происходящее на провинциальном уровне является прямым продолжением федеральной политики, и тогда субъекты федерации служат «подготовительной площадкой» и «продолжением» федеральной политики. (Можно ожидать, что вследствие проведения Путиным политики подчинения исполнительной власти регионов главе федерального центра, т.е. себе как президенту РФ, количество регионов, относимых к этой категории, увеличится).

В России электоральные ветви партии власти создавались и распускались, исходя из интересов «реальной партии власти» или в зависимости от изменения личного состава «реальной партии власти». Этот тезис можно проиллюстрировать следующим фактом: ни один из премьер-министров, занимавших этот пост с 1993-го (или даже 1991-го) года (а именно, Гайдар, Черномырдин, Кириенко, Примаков, Степашин, Касьянов, Фрадков) не был назначен на свою должность вследствие того, что являлся лидером крупнейшей политической партии или был выдвинут от нее. Некоторые из них стали лидерами политических партий (т.е. электоральных партий) в период своего премьерства. Более того, один бывший премьер-министр (Примаков) и один действующий (Путин) были выдвинуты кандидатами на пост президента РФ с соответствующей поддержкой электоральной ветви партии власти (либо претендующей на статус такой ветви). Пожалуй, наилучшей иллюстрацией того, что многопартийная система в России все еще не сложилась, служит тот факт, что ни один из кандидатов, формально связанных с какой-нибудь формальной политической партией, так и не стал президентом РФ, причем отсутствие формального членства в той или

литической сцене Москвы с того момента, как первый выбранный мэр Гавриил Попов покинул этот пост еще до истечения срока, уступив его (невыбранному) вице-мэру Лужкову. После этого Лужков избирался мэром Москвы неоднократно, причем с подавляющим перевесом. Лужков не является «продуктом» своей партийно-политической организации, он занимался восстановлением и «перестройкой» города по своему усмотрению, не отказываясь при этом от своих амбиций на федеральной сцене. Менее колоритные примеры местных политических «больших людей» можно найти в Татарстане, Калмыкии, Башкортостане.

иной политической организации отнюдь не является препятствием, а, скорее, наоборот, дает определенное преимущество. Вершиной всей политической системы РФ, без сомнения, является пост президента. На выборах президента РСФСР 1991 г. Ельцина поддержало движение «Демократическая Россия», а на выборах 1996 года одной из партий, выступивших в его поддержку, стал НДР (правда, поддержка этой политической партии решающего значения не имела) — но в том-то и дело, что они его поддерживали, а не сдерживали определенной партийно-политической программой или партийными обязательствами. Взлет карьеры Путина фактически начался в недрах исполнительной власти. Вскоре после того, как его пригласили на работу в президентскую администрацию, руководимую тогда Павлом Бородиным (в настоящее время Бородин занимает пост секретаря зачаточного союзного государства России и Беларуси), Путин был назначен главой ФСБ (напомним, что в КГБ он был офицером среднего ранга) и определен в преемники Степашина на посту премьер-министра (Степашин в прошлом также работал в ФСБ). Выборы в марте 2000 года были первыми в его жизни выборами, причем прошли они таким образом, как если бы он вовсе не участвовал в них: его поддерживали — но отнюдь не стесняли в действиях — «Единство» и прочие организации, связанные с партией власти. На выборах 2004 года, когда он являлся действующим президентом, его поддержала уже ЕР, что в известной мере явилось результатом политики «запрыгивания в отходящий поезд». После успеха ЕР на выборах 2003 года в Государственную Думу и тесно связанного с этим успеха на президентских выборах 2004 года политики, прежде не имевшие отношения к ЕР, начали один за другим «запрыгивать в вагон». Успех ЕР до такой степени зависит от «личного» успеха Владимира Путина и вместе с тем является выражением такового, что нельзя исключить вариант, при котором ЕР выступит в качестве электоральной партии, поддерживающей преемника Путина на посту президента. Президентские выборы 2008 года предоставят ЕР и другим ныне существующим электоральным партиям первый (или, если угодно, следующий) реальный шанс показать, что впредь «успешных кандидатов в президенты» будут производить электоральные партии, а не кооптированные и заранее назначен-

ные победители, которые производят на свет и поддерживают недолговечные электоральные политические партии.

Административный ресурс

Описанные в предыдущем разделе «изобретение» и «роспуск» партий — это далеко не единственный метод, с помощью которого власти России управляют демократией. Не менее существенную роль играет также *административный ресурс*. Эндрю Уилсон выделяет четыре типа *админресурса*[32]. Первый тип — «неприкрытый, прямой командно-приказный метод, при котором управляемые из центра бюрократы на местах распоряжаются, как и за кого голосовать на выборах, а кому, напротив, чинить препоны». Выборы президента РФ, проведенные в Ингушетии в 2004 году, могут служить образцом почти безукоризненного «выполнения плана»: в этой республике (субъекте федерации) процент голосовавших был подозрительно высоким (96,2% — при среднем по России уровне в 64,3%), причем победа действующего президента Путина над своим главным конкурентом Николаем Харитоновым (КПРФ) — 98,2% против 0,5% (при среднем по России соотношении 71,3% против 13,7%) — вызывала в памяти советские времена[33].

Второй тип *админресурса*, тесно связанный с первым — это «скрытый административный ресурс ... являющийся грубой подтасовкой результатов выборов (имеются в виду манипуляции с бюллетенями, подсчет голосов и т.п.)» Фальсификация итогов выборов получила в России широкое распространение. Методы «приглаживания» результатов могут быть

[32] Andrew Wilson, *Virtual Politics: Faking Democracy in the Post-Soviet World* (New Haven and London: Yale UP, 2005), 73-74.

[33] Центральная избирательная комиссия Российской Федерации, «Сводная таблица о результатах выборов Президента Российской Федерации», 17 августа 2005 г. (http://pr2004.cikrf.ru/etc/svod_otchet.xls). Другие печально известные «раболепные» субъкеты федерации — Башкортостан и Татарстан. См. напр., Henry E. Hale, 'Machine Politics and Institutionalized Electorates: A Comparative Analysis of Six Duma Elections in Bashkortostan', *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 15:4 (1999) 70-110; В.В.Михайлов, В.А.Бажанов, и М.Х.Фарукшин, изд., *Особая зона: выборы в Татарстане*, (Ульяновск: Казанское отделение Международной правозащитной ассамблеи, 2000).

разными[34], а проявляемое при этом усердие не везде бывает одинаковым. Однако в свое время подтасовка результатов выборов играла чрезвычайно важную роль. Самый яркий тому пример — президентские выборы 1996 года, на которых Ельцин отстоял свой пост в борьбе с соперником, «вечным вторым», Геннадием Зюгановым, кандидатом от КПРФ. В числе прочих, в эту победу свой вклад внес ЦИК Татарстана, «перевернувший» результат второго тура: Ельцину присудили более высокий процент, набранный Зюгановым[35].

Третья разновидность *админресурса* — «непрямое бюджетное финансирование властями предвыборных проектов». На каждых выборах, до сих пор проводившихся в России, одна или несколько партий получали вознаграждение «натурой» при содействии всякого рода полуправительственных агентств. Эти ресурсы предназначались для «создания разных уровней на игровом поле» — начиная с услуг, предоставляемых администрацией (персонал, размещение в отелях и т.п.), вплоть до благоприятного освещения на подконтрольном государству телевидении. Не редкость, когда политические партии частично сливаются (по персоналу, недвижимости и т.д.) с полуправительственными агентствами. Стоит ли говорить, что только партии власти и оппозиционные партии-фавориты вправе рассчитывать на подобную поддержку.

Последний тип *админресурса*, упоминаемый Уилсоном — «мягкое административное воздействие, касающееся, в частности, «света в квартирах, отопления» и т.п., и предполагающее, что власти могут их включать или отключать по своему усмотрению». Один из авторов настоящей статьи мог собственными глазами наблюдать применение описанного метода во время выборов 1999 года в Казани (столице Татарстана): один из кандидатов пригрозил наказать «непослушных» избирателей — в случае, если они забудут проголосовать за него, — оставив их без общественного транспорта.

---

[34] Д.О.Парамонов и В.В.Кириченко, *Методы фальсификации выборов* (Москва: Южно-Российский институт информационных технологий, 2003).

[35] John Luwenhardt, 'The 1996 Presidential Elections in Tatarstan', *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 13:1 (1997) 132-144.

Заключение

Существующая партийно-политическая система до сих пор исправно служила партии власти. Это не многопартийная система, но, тем не менее, здесь тоже можно усмотреть определенную систему со своими специфическими, устойчивыми чертами — если только в ее функционировании не возникает заметных сбоев. Какой же тогда смысл менять эту систему — хотя именно такую цель на словах преследует новый закон о политических партиях, — зачем отказываться от голосования большинством голосов? После выборов в Госдуму одномандатные округа дали «Единой России» массу новых членов. Возможно, партия власти рассчитывает заручиться этой поддержкой еще до выборов, обеспечив доминирование своей электоральной ветви в Государственной Думе. Если это в действительности так, новая система выборов призвана стать еще одним способом контроля партии власти над «политиками-оппортунистами»; заодно она должна обеспечить более действенное управление электоратом, дабы избиратели сделали свой выбор в пользу думских сторонников будущего главы государства. (Гораздо труднее представить себе, что данный закон будет благоприятствовать формированию подлинной, непримиримой оппозиции). Но если закон о политических партиях действительно ставит целью затруднить доступ партий в политическую сферу, осложнив при этом существование мелких политических партий, будет ли это выгодно партии власти? До сих пор партия власти широко использовала недолговечные электоральные партии, для чего же ей создавать теперь более устойчивую государственную партию? Возможно, разгадка состоит в том, что названный закон никоим образом не ограничивает ее возможности. Партия власти сможет все так же без проблем создать и финансировать партию, полностью удовлетворяющую прописанным в законе критериям (количество региональных отделений, численность членов и т.д.) Настоящим же «аутсайдерам» станет еще труднее пробиться на политическую арену. Если «старая» электоральная организация кажется утратившей свою привлекательность, кадровые перестановки в партии власти желательно оформить в виде новой электоральной партии: старую партию можно с легкостью распустить, а вместо нее сформировать одну — или даже несколько новых — электоральных партий, коль скоро партия власти

по-прежнему располагает полным объемом административного ресурса.

Те же, кто еще не расстался с мечтами о «настоящей» демократии, должны испытывать большую обеспокоенность по поводу затеянного президентом «построения» исполнительной вертикали: все главы исполнительных органов субъектов федерации будут впредь назначаться президентом Российской Федерации, и уже в 2005 году ряд местных руководителей был назначен именно таким путем. Они более не будут избираться напрямую, вследствие чего начнут вести себя как члены президентской администрации, и коль скоро их карьерный рост будет определяться субординацией, они с меньшей охотой будут создавать или спонсировать предвыборные организации местных партий власти, если вышестоящее начальство решит, что последние недостаточно эффективно работают на благо более важного дела «общей» партии власти. В России главных партийно-политических лидеров выдвигает государственная администрация.

Заметим, что до сих пор государство на практике являло собой гораздо меньше единства, чем предполагает само слово «государство». Государство было — и до сих пор в значительной степени остается — территориальной и функциональной множественностью, а, следовательно, оно имело тенденцию к воспроизводству этой множественности, равно как и к определенного уровня соревновательности в политической сфере. Происходящее выстраивание конституционных элементов РФ вместе с доминированием ограниченного числа силовых министерств и служб администрации, контролирующих сферу политики, так сказать, «сверху», может в гораздо большей степени сказаться на взаимоотношениях партий и государства, нежели принятие нового закона о политических партиях и отмена одномандатных округов. Если наши выводы не лишены основания, перспективы развития многопартийной системы и расставания с политикой «покровительства» представляются весьма и весьма неопределенными.

Меридианы и параллели культуры

Лидия Стародубцева

Взгляд Линкея, или Мир сквозь линзы умозрений

Богослов, Философ и Ученый либо не слышат друг друга, либо без устали спорят, называя одни и те же вещи разными словами. Однако в самом ли деле за разными именами скрываются одни и те же сущности? И не иллюзия ли это пресловутое «единство цели», к которой богословие, философия и наука призваны идти «различными путями»?

—Собственно, креационизм, да, именно... Творение *ex nihilo*, — задумчиво произносит один из собеседников.

—То есть, нечто вроде эманации первоединого? Или вы подразумеваете своего рода объективацию абсолютного начала? — переспрашивает другой.

—Иными словами, то, что мы называем моделью Большого Взрыва и расширяющейся Вселенной, если, конечно, принять, что омега больше единицы? — пытается прояснить ситуацию третий.

Они вроде бы намереваются понять друг друга. Впрочем, не слишком успешно. Ибо они смотрят на мир сквозь разные «линзы умозрений». А, стало быть, каждый из них видит мир всего лишь таким, каким он ему «кажется», а не таким, каков он «на самом деле». Вот только не ясно, кому под силу увидеть мир таким, каков он «на самом деле», если для этого, вероятно, следовало бы как минимум избавиться от всяческих «линз миропонимания», «очков *imago mundi*», «фильтров сознания»... а вместе с ними отбросить и самое сознание, язык, память, собственное *Я*, груз образования и интеллектуальных привычек, снять с себя, так сказать, любые облачения субъективности? Не исключено, что в результате этакой тотальной феноменологической редукции не только мир в его таковости предстанет Великой Пустотой, но и созерцать его будет уже попросту некому. Увы.

Esse, quam videri — «быть, а не казаться». Да, но, видите ли... Это хорошо известно, как только человека начинают одолевать соблазны проникнуть в непостижимую бездну «*esse*», как тут же он сталкивается не то с онтологическими, не то с

эпистемологическими преградами «*videri*». И тогда он становится Богословом, Философом или Ученым. Зачем? Наверное, затем, чтобы приглушить боль травмы — осознания своей обреченности созерцать сущее не непосредственно, в нем самом, а всего-то «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»[1], через переливающиеся блики кажимости. Обретая более или менее прочную «догму», «доксу» или «парадигму», человек наконец-то с облегчением бросает невыносимую аскезу умудренного молчания. Что же остается делать ему, вкусившему с древа познания добра и зла, потерявшему невинность эдемского неведения «простеца», если не... браться за привычное дело осмысления немыслимого путем создания очередных концепций, школ, систем или сочинения бесконечных текстов со ссылками на другие, в которых, в свою очередь, цитируются иные, которые, в свою очередь, вроде бы призваны обращать к первоначалу?

При этом различия богословского, философского и научного текстов отыскать не так уж сложно — слишком несхожи лексиконы, академические традиции, проблематика и излюбленные сюжеты, логические конструкции, манеры высказываний, стили письма... Труднее отыскать общее. Возможно, богословы, философы и ученые сходятся не в том, о чем повествуют, а в том, о чем умалчивают. Впрочем, вероятно, и умалчивают-то они о разном?..

1.

Размышление на тему различия путей и единства цели богословия, философии и науки уже в самой такой формулировке превращается в игру с заведомо известным результатом. Ибо на скрытый вопрос уже дан явный ответ: эти пути непременно должны сходиться, как на картине ренессансного художника все линии обязаны устремляться к точке схода перспективы. Однако помимо этой простейшей топической модели встречаются и другие способы построения картин (в том числе и «картин мира»): «обратная перспектива» иконы, «сады расходящихся тропок», эшеровские оптические обманы, причуды нелинейной геометрии *et cetera*.

По-видимому, топология путей познания все же не приемлет редукций. И потому в самой постановке вопроса о тривиуме богословия, философии и науки каверзно просвечивают со-

[1] *1 Кор.* 13.12.

мнения. Попробуем сформулировать их в виде трех допущений, которые условно назовем моделью «ступеней», «древа» и «дремлющих структур».

Допущение 1. Возможно, тривиум богословского, философского и научного знания — это и вовсе не три разные пути, а три стадии одного пути, т.е. перед нами нечто наподобие триады О. Конта: теологическая, метафизическая и позитивная ступени развития человеческого духа? Воспитанная диалектической логикой позитивистская устремленность к тому, чтобы во всем непременно видеть три стадии с вечно не наступающей четвертой, как правило, вынуждает с последней ступени прыгать вновь на первую и все начинать снова. Так сама по себе логика трех стадий (будь то «искусство», «религия» и «философия» в развитии абсолютного духа у Гегеля или, к примеру, «эпоха богов», «эпоха героев» и «эпоха людей» в историческом развитии у Дж. Вико) с неизбежностью вынуждена скручивать временной вектор в кольцо вечного возвращения. Не так ли и с нашими тремя ступенями? Стадии Конта лишь пунктирно очерчивают направленность смены власти: господства жреца и священника в одном случае, власти философа и юриста — в другом, власти ученого — в третьем, но никак не объясняют существования «эпох смешения» вроде римского синкретизма, христианского гностицизма, картезианского века или «постмодернистской ситуации» с их странным «троевластием» религиозного, философского и научного знания. И потому, наверное, никакая логика ступеней не сможет объяснить, почему за триумфом науки вновь следует «реванш Бога»[2], а век Эйнштейна и Фридмана оказывается вместе с тем и веком Хайдеггера, и веком взлета богословской мысли.

Допущение 2. Предположим, что три эти способа познания — и не три ступени, и не три дороги, сходящиеся к одной цели, а, напротив, ветви древа, которое вырастает из праединства целого, из первоначального корня, в котором еще не было различий богословского, философского и научного знания, и ветви эти трагично расходятся именно потому, что устремлены они к слишком разным целям: в одном случае это поиск спасения и освобождения от уз мира, в другом — попытка этот мир обосновать и осмыслить, в третьем — желание «с-

[2] Термин Ж. Кепеля.

мириться-с-миром», преобразовать его и использовать себе на благо. Но тогда вместо точки схождения целей различных типов познания перед нами лишь россыпь многоточий. И вместо фокуса перспективы — бесконечное разупорядочивание знаний, очевидно, как одно из следствий второго закона термодинамики (не случайно ведь А. Бергсон когда-то называл его «самым метафизическим из всех физических законов»). Но если признать, что свернутость знаний в единство — позади, в «золотом веке» эллинской философии, упанишад и библейских пророчеств, а энтропийное разветвление — в будущем, во все более утончающихся узлах глобальных паучьих сетей донельзя специализированных и дифференцированных знаниевых структур информационного общества, то в таком случае нельзя не согласиться и с тем, что искомое единство цели богословского, философского и научного познания — символическое возвращение к истоку, к корням древа познания — не более чем ностальгическая греза разорванного сознания, утопия обращения времени вспять.

Допущение 3. Возможно, главный парадокс «истории» способов познания в том, что она «внеисторична», а те формы знаний, которые мы сегодня именуем богословскими, философскими или научными, данные в каждый исторический миг в их чудесной «вневременной одновременности», призваны попросту дополнять друг друга в их кружении вокруг непознаваемого. Отчего бы не предположить, что эти различные типы знаний неизбывно пребывают в «дремлющих структурах» психики и то и дело «пробуждаются», при этом каждая никогда окончательно не вытесняет другую, а занимает место рядом или вместо той, которая словно бы забывается на время, но не навсегда? Вспомним, к примеру, главу из книги «Против метода» П. Фейерабенда под названием «О пользе забытых идей»: «Не существует идеи, сколь бы устаревшей и абсурдной она ни была, которая не способна улучшить наше познание»[3]. Структура сознания слоиста, и формы прежнего опыта продолжают воздействовать на наши сегодняшние открытия, в которых неким образом оказывается сконденсированной вся история богословского, философского и научного мышления. В таком случае различные типы по-

[3] *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. — М.: Прогресс, 1986. — С. 179.

знания явлены человеку как поле вечно неразрешимого мерцающего выбора.

Какое бы из трех допущений ни принять, очевидно, придется оправдываться, вспоминая о «принципе относительной достоверности всякого суждения» или «учении о нереальности абсолютных определений» и повторяя вслед за агностиками: «не знаем, и никогда не узнаем» — *ignoramus, et semper ignorabimus*. Создается впечатление, что религиозные учения, философские системы и научные традиции словно бы кружат вокруг какого-то глубинного опыта молчания, охватывая его орбитами различных, несводимых друг к другу, смыслообразов и «картин мира», сжимая его кольцом несоизмеримых модусов бытия и несходных традиций. Различия — на поверхности, в глубине — единство. Проблема в том, что это единство, как правило, неочевидно, неявно — и для *видения*, и для *ведения*. И только мы попытаемся сам опыт переживания единства спроецировать на ту поверхность, где возможны вербализация и рациональная рефлексия, тут же явятся и трещины между разными языками, способами описания, типами миропонимания. В попытках выразить невыразимое, высказать невысказываемое опыт и его толкование взаимопроникают и растворяются друг в друге так, что в этом сплаве уже вряд ли возможно различить *единую* глубину и *различия* поверхности.

И потому, наверное, бессмысленным и наивным представляется чисто «ученическое», «школьное» любопытство: кем считать о. П. Флоренского — богословом, философом или ученым? Или, к примеру, если «философствующий экономист» С. Булгаков оставляет занятия экономической теорией и отказывается от должности профессора Московского университета, чтобы принять сан священника, то каким образом в нем отныне явлены «нераздельно и неслиянно» ипостаси ученого, философа и богослова? Должно быть, *homo universalis* — персонаж отнюдь не только эпохи ренессансного гуманизма. Но вот вопрос: в какой мере возможен *homo universalis* сегодня?

2.

Прошло почти два столетия с тех пор, как Фридрих фон Шлегель опубликовал книгу «О языке и мудрости индийцев». Было это в 1808 г., а в течение последующих нескольких десятилетий европейское сознание пережило сильнейший шок благодаря потоку столь же новых, сколь и древних знаний, при-

шедших из Египта, Вавилона, Индии, Персии, Китая, Центральной Америки, Полинезии... После того, как европоцентристский взгляд на мир распался, «однониточные» теории не могли не уступить место «ландшафтному видению» духовных поисков человечества, признанию того, что, перефразируя У. Джемса, можно было бы назвать «единством и многообразием духовного опыта» — на перекрестках западных и восточных, классических и постклассических традиций.

Прислушаемся к беседе о каком-нибудь из «сквозных сюжетов» истории мысли, например, пусть это будет разговор о Ничто, или Пустоте. Что напомнит нам эта беседа: полилог разных типов познания или сценку из пьесы абсурда?

—«Ничто» не имеет начала; поэтому Бог, чтобы сделать нас Своим подобием, не смог сделать нас ни из чего лучшего, как из «Ничто»... Так всецело должна душа погрузиться в этот бездонный колодезь божественного «Ничто», дабы ничто не могло ее оттуда извлечь»[4], — возвышенным шепотом процитирует загадочные речения Мейстера Экхарта один из собеседников.

—Следует заметить, что экхартовская идея Божественного Ничто во многом перекликается с учением о «Великой Пустоте» (*дай сюй*) даосов и понятием «Шуньяты» буддистов махаяны, — со снисходительной улыбкой всезнающего специалиста поддержит тему историк религий, — и, между прочим, Д.Т. Судзуки блистательно доказывает сходство этих учений, сопоставляя тексты проповедей немецкого доминиканского священника XIII-XIV вв. и коаны мастеров дзэн[5].

—Вы правы, но дело все же не в отдельных концепциях, а в их философском осмыслении, ибо, по сути, «что есть бытие? — ничто», — высокопарно и несколько старомодно станет рассуждать философ, очевидно, вспоминая знаменитый гегелевский парадокс, которым начинается его логика: бытие как таковое, чистое, пустое бытие тождественно со своей противоположностью, т.е. ничто.

—«Пустота есть форма, а форма есть Пустота». Алмазная «праджня-парамита сутра» утверждала это задолго до Гегеля, — с иронией заметит в ответ историк религий.

---

[4] *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения / Репринт. изд. 1912 г. — М.: Политиздат, 1991. — С. 145-147.

[5] *Мертон Т.* Мудрость Пустоты // *Судзуки Д.Т.* Мистицизм: Христианский и буддистский. — К.: София, Ltd, 1996. — С. 242-274.

—Позвольте мне познакомить Вас с современными теориями мира как вакуума, где вакуум понимается отнюдь не как пустота, а как состояние поля, как сложнейшая гетерогенная структура, — с необычайной серьезностью вступит в разговор физик, свысока поглядывая на собеседников, безнадежно отставших от передового рубежа научных знаний. — Как бы Вам это объяснить, «вакуум — это не пустота, а физическая реальность... это неустранимый объект, который пронизывает абсолютно все... вакуум существует везде. Он содержит в себе все»... Видите ли, «бытие мерцает. Такова природа вакуума, это реальность, которая флуктуирует и перевозникает...»[6], — безрезультатно попытается разъяснить знатокам философии и религии суть того, о чем они рассуждают, физик, незаметно переводя их концепты на свой любимый язык.

Однако собеседники, опять-таки незаметно, совершают «обратный перевод», и беседа окончательно заходит в тупик:

—Если вспомнить греков, можно указать на параллель с «гомеомериями» Анаксагора, частицами, которые содержат в себе потенциально все объекты существующего мира, и каждый из них позволяет из себя родить другие, и каждый неисчерпаем...

—Порождающая Пустота, даосская первичная мировая пещера, лоно мира как пустое вместилище всего, *кун дун*...

—В современной космологии есть представление о «темной материи», которая не взаимодействует с обычным светом, так что мы «смотрим сквозь нее»: нам известно лишь то, что она существует... О ней ничего нельзя узнать, на нее невозможно ничем посмотреть, она не взаимодействует со светом, ее нельзя осветить...

—Ах, ну да, что-то это уж сильно напоминает, как мы говорим, «апофатическое богословие»...

—Определение через отрицание: *na iti, na iti* упанишад...

—Непознаваемая всепроницающая тонкая сущность, связующая бытие проявленное и непроявленное...

—Присутствующее Отсутствие...

—«Божественная среда»...

—«Бог, или субстанция, или природа»...

Нет, наверное, никогда они не поймут друг друга, а если им и покажется, что они нашли общий язык, то лишь потому,

[6] *Полищук Р.Ф., Шелест В.П.* Мир как вакуум // Гордон А.Г. Ночные диалоги. Т.1. — М.: Предлог, 2004. — С.144-171.

что «понимание есть в то же время непонимание». Впрочем, оставим на время разговор о Пустоте и зададимся вопросом, почему подобный разговор, немыслимый каких-нибудь пять веков назад, сегодня оказывается вполне возможным.

Некогда магические заклинательные формулы древних египтян — «слова власти», «хекау» — являли собой неразрывное единство религии солнца, философии бессмертия и жреческой учености. Не такой ли синкретический характер носят и «магические заклинательные формулы» культуры рубежа второго и третьего тысячелетий: глобализация и демографический кризис, «столкновение цивилизаций» и «диалог культур», утрата идентичности и поиски Иного, экуменизм и религиозная толерантность, сингулярность, ноосфера, экологическая катастрофа, биоэтика, клонирование, проблема пост-человека, new age, виртуальная реальность, симулякры, оцифрованная память и мн. др.? Повторение этих «слов власти» снова являет некое единство, но на сей раз — довольно призрачное, распыленное единство релятивной плюралистической квази-религии, философии отказа от логоцентризма вкупе с высокоинтеллектуальной ученостью нынешних жрецов от науки.

В сложном «эпистемологическом рельефе»[7] современного (точнее, «постсовременного») знания его богословский, философский и научный типы срастаются в причудливые гибриды: квазинаучной религиозности, философствующего богословия, наукообразного философствования, религиозно окрашенного научного фанатизма. В механизме бесчисленных подстановок и подмен «химерического сознания» уже давно утрачены «чистые» формы, они взаимно сплавляются или становятся масками, личинами друг друга.

Кроме того, употребляя сегодня сами понятия «богословие», «философия», «наука», мы не можем ни на миг забывать, что за каждым из них — необозримый спектр далеко разбежавшихся друг от друга и иногда причудливо сталкивающихся школ и направлений. Еще в XIX веке А. Шопенгауэр утверждал, что философия «подобна чудовищу со многими головами, каждая из которых говорит на своем языке»[8]. За пос-

[7] Это словосочетание Г. Башляра мы намеренно используем здесь в расширительном смысле.

[8] *Шопенгауэр А.* О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 224.

леднее столетие у этого чудовища выросло еще немало голов, да и специфических языков прибавилось. И теперь речь принято вести не о «философии», а о «философиях». То же, видимо, справедливо и для «богословия» и «богословий» — католического, протестантского, православного, иудаистского... П. Тиллих и Р. Бультман, К. Барт и братья Нибур, М. Бубер и Э. Левинас, Х. Яннарас и А. Сурожский оказываются на разных ветвях пусть и одного древа, но такого, корень которого скрыт на невероятно глубоких отметках веры. Наверное, и о «науке» в целом сегодня следует говорить с большой осторожностью, а лучше бы деликатно обращаться к той или иной отрасли в «системе наук», той самой системе, которую со времен Ф. Бэкона никак не могут свести в единую сетку регламентов и классификаций. В лабиринты нынешнего познания, наверное, вообще ни один «Данте от богословия, философии или науки» не дерзнул бы спуститься без Вергилия.

Перед нами безвыходная ризома, бесконечная борхесовская библиотека, аморфно разрастающаяся паутина знаний, где из каждой расщелины, как и тысячи лет тому назад, не перестают раздаваться обвинения и сетования на утрату мудрости в познании целого: «но осуетились в умствованиях своих, ... называя себя мудрыми, обезумели»[9], превратили богословие в кастальскую игру в богоученость, философию — в софистику, науку — в поединок околонаучных мифов и идеологий паранауки. «Приам, созерцающий развалины Трои» — не таков ли триумф сокрушающегося о самом себе разума, отчаяние бесприютных скитальцев и странников духа, которым все труднее отыскать в зыбкости рассыпчатого знания «твердыню», более или менее прочную «обитель» — «Аще корня не будет, к чему древу прилепиться»?.. Лавинообразное нарастание знаний уже давно вошло в неразрешимое противоречие с самой способностью сознания удерживать их единство, — претензия, на которую не отважится ни один профессионал, разве что слишком уж в заоблачных высях витающий ученый или универсальный дилетант подумывают о создании «единой теории всего». Но обычный выбор между *professio* и *dilectio,* где первое буквально значит «официально выявляю», а второе — «люблю», не решает проблемы. Вопрос состоит в следующем: как примирить две непримиримые позиции — знание «под знаком

[9] *Рим.* 1.21-22.

professio», которое дает ему возможность существовать и развиваться — с одной стороны, и знание «под знаком *dilectio*» как доступный лишь *homo universalis* путь к целостному познанию — с другой?

Открыт ящик Пандоры, а точнее, новые горизонты «методологического анархизма» в познании, когда «все может сравниваться со всем». Нагарджуна и Витгенштейн, дзэн-буддизм и Ницше, Ху Ши и американский прагматизм. «Anything goes»... Азиатская алхимия соседствует с опытами по старению на червяках сиэленс и мухах дрозофила. Неошаманизм М. Харнера сосуществует с квантовой механикой. Магия Вуду ехидно витает над книжными развалами классической немецкой философии. Каббала обнаруживает странную близость с семиотикой. О многом говорит даже уже сам по себе факт всплеска метакомпаративистских познавательных стратегий за каких-нибудь двести лет: сравнительная филология и мифология, философская компаративистика, кросс-культурный анализ в т.н. Culture Studies, «история идей» А. Лавджоя и Дж. Боаса, сравнительное религиоведение от М. Мюллера до Р. Генона, А. Кумарасвами и М. Элиаде. Здесь, наверное, уместно было бы вспомнить и Экклесиаста: «кто умножает познания, тот умножает скорбь», и отцов церкви: «многобожие есть безбожие», и Гераклита: «многознание уму не научает».

Выдержит ли сознание нашествие мета-прелестей нынешнего времени — всех этих ментальных ловушек метадискурса, метаязыка, метатекста, метанарратива?.. Сегодня как никогда становится ясно: в нашем мире не только шесть тысяч языков, но и тысячи тысяч хитросплетений и перекрестков в траекториях религиозного, философского и научного поиска. К чему способен привести путь всеобщего и какого-то воистину угрожающего всего-со-всем-сравнительного анализа ментальных комплексов, научных подходов, богословских учений и философем, если не к «расколотому сознанию» — цветастой россыпи фрагментов-«*pazzles*», из которых уже никак не собрать более или менее целостную картинку мировоззрения? Да и кому сегодня нужна такая целостность, разве что харизматическому учителю какой-нибудь новой секты, политику да идеологу. В «разбитом зеркале» из миллионов осколков пляшут солнечные зайчики, но плач по единству все же не утихает.

3.

В каком-то смысле, ситуация с современным знанием напоминает «салон оптики»: интеллектуальной, духовной оптики, где возможно подобрать любые линзы умозрения. Здесь встречаются уменьшительные и увеличительные, прозрачные и экранирующие, затемненные и зеркальные фильтры, блистательно отшлифованные и кривые стекла любых цветов и оттенков, а также бесконечное разнообразие стилей оправ. В «оптике» умозрения нашего времени можно отыскать очки на любой вкус: и для близоруких эмпириков, и для дальнозорких отвлеченных метафизиков. Для богословов — контактные линзы. Для микробиологов и нейрохирургов, а равно историков, любящих копаться в деталях, — микроскопы. Для астрофизиков и интеллектуалов, занятых моделями многотысячелетней макроистории человечества — телескопы. Для религиозных фанатиков — яркие стекла психоделических оттенков. Для жертв масс-медиа и неисправимых обывателей — «очки для слепых». Остается перечислить старомодные пенсне любителей древности, лорнеты классически образованных филологов и искусствоведов, а также подзорные трубы, монокли, бинокли…

Вопросы вроде: «врождены или приобретены типы наших ментальных очков?», «насколько осознаны сами фильтры сознания?», «вправе ли человек произвольно менять стекла своего умозрения?» — вероятно, не имеют однозначных ответов. Когда-то Барух Спиноза шлифовал линзы, и это было по-настоящему философским занятием[10]. Разве не так — до блеска и с точнейшим расчетом толщин, радиусов, кривизны — философу должно оттачивать свои понятийные конструкции? Однако одно дело тщательно шлифовать свои интеллектуальные линзы, а другое — попросту приобретать модные очки. Сколько же их за всего-то пару столетий сменила, к примеру, университетская философия: неокантианство, марксизм, аналитическая философия… Возможно, именно о таких, чисто декоративных, внешних философских линзах писал Мартин Хайдеггер Карлу Ясперсу из Марбурга: «Я благодарен судьбе: она уберегла меня, и я не испортил для себя Канта и Гегеля каки-

[10] Известное спинозовское изречение *omnis determinatio est negatio* — “всякое определение есть отрицание” — прекрасно передает сам образ отсечения лишнего, стесывания несущественного как шлифовки стекла.

ми-либо из ныне продающихся очков»[11]. Очевидно, есть некие несъемные, внутренние интеллектуальные фильтры, с одной стороны, но есть и те, что можно с легкостью заменить на новые, – с другой. Вот только как отличить одни от других? Ведь как маска может прирасти к лицу, так и новомодные очки умозрения могут быть носимыми столь серьезно, что вполне способны надолго или даже навсегда изменить тип миросозерцания того, кто их носит. Впрочем, вполне возможно и обратное: внутренние очки постепенно словно бы «овнешняются» и, в конечном счете, могут оказаться... сброшенными.

Не слишком увлекаясь довольно-таки сомнительными с эстетической точки зрения образами интериоризации-экстериоризации линз сознания, следует все же заметить, что речь здесь идет, скорее всего, о многослойной системе фильтров, т.е. особой «феноменологической луковице», в которой *Я* неизбежно оказывается окруженным подвижными, гибкими фильтрами ментальных привычек, религиозных и культурных традиций, а также целого ряда интеллектуальных течений, философских школ, научных аксиом, идеологических мифов и т.д., наподобие множества вставленных друг в друга движущихся сфер в какой-нибудь из древних космологий.

Некогда в «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьев прибегал к оптической метафоре, чтобы обозначить ступени Богопознания, сопоставляя четыре типа опыта знания о солнце: слепого, обычного зрячего, зрячего, вооруженного телескопом, и астронома, обладающего всеми научными средствами и способностями[12]. Оптическая аналогия соотношения низшего и высшего знания подчинена здесь логике постепенного продвижения от заблуждения к истине, где низшие ступени не упраздняются высшими, а только теряют свое значение целого, становясь частью все более полного знания. Остается лишь сожалеть, что, в отличие от этой ситуации, имеющийся в наличии ассортимент современной познавательной оптики не всегда гарантирует возможность такого векторного продвижения к абсолютной и непоколебимой верифицируемой Истине. Чаще всего современные феноменологические лин-

[11] Письмо 16 декабря 1925 года // *Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс*. Переписка (1920-1963). – М.: Ad marginem, 2001. – С.110.

[12] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 37.

зы: богословские, философские, научные — оказываются равнозначными и взаимозаменимыми. Ни одна из них не точнее другой, она просто — иная.

И здесь пора сделать небольшое лирическое или, точнее, мифологическое отступление, призванное объяснить название эссе и подвести под ним, пусть и пунктирно, но все же некую черту. Почему, собственно, отступление делается в сторону мифологии? Во-первых, потому, что велико искушение в очередной раз воспользоваться спасительным методом разом ответить на все вопросы (или не ответить ни на один из них?) уходом на отметку вековых мифопоэтических глубин. Во-вторых, потому, что само символическое пространство мифа представляется в каком-то смысле нейтральным в отношении к обсуждаемой теме, ибо оно равно удалено и от чистого богословия, и от чистой философии, и от чистой науки, хотя, конечно же, не только всем им предшествует исторически и не только пронизывает любые построения вроде бы демифологизированных типов миропонимания, но и далеко не чуждо им в плане сотворения всяческих нынешних богословских, философских и научных мифологем.

Речь идет о древнегреческих образах зрения. Или умозрения? Ведь более чем родственные отношения между, например, понятиями «эйдола» и «эйдос», между греческим «видением» и «ведением» (где увидеть значит узнать, а узнать — сделать видимым, где даже Аид этимологически соответствует аду «невидимого») позволяют с определенной долей условности понимать вообще любую эллинскую «оптику» как «оптику умопостижения», а сюжеты «зрительные» представлять как «умозрительные». Поэтому-то нижеследующая интерпретация мифологических образов и исходит из предположения, что стили «зрения» у греков — скорее, стили «воззрения», или, иначе говоря, своего рода аналоги типов экзистенциальных и когнитивных стратегий.

Из эллинских метафор зрения наиболее известны две: взгляд Медузы и Орфея. Первый — взгляд смерти, фронтальный, воистину внушающий ужас. Второй — взгляд любви и потери, оглядывание в вечное Ничто, «сила взгляда, развязывающая сущность ночи»[13]. Оба неискоренимо трагичны:

[13] *Бланшо М.* Взгляд Орфея // *Бланшо М.* Ожидание забвение. — СПб.: Амфора, 2000. — С. 11.

отнюдь не благодатный страх и трепет «горгонального зрения» и поворот украдкой как «о-глядывание» во тьму сумрачных теней царства мертвых. Куда более оптимистичной представляется еще одна, едва ли сопоставимая по славе с вышеозначенными типами зрения, оптическая метафора эллинов — «взгляд Линкея».

Одним из участников похода аргонавтов в списке спутников Ясона значился «Линкей, впередсмотрящий». Да, но разве не все смотрят вперед? Видимо, не так-то все просто в мифологической символике. Известно, что брат-близнец Линкея, Идас, обладал необычайной силой, Линкей же — необычайной зоркостью (и уже в этом возможно отыскать некий намек на то, что зрение Линкея есть особое качество, порождение «силы разумной» в противоположность «физической силе» брата, отсюда один шаг до близнечного со-и-противо-поставления сверхчувственного и чувственного: к первому обращен Линкей, ко второму — Идас). Однако значительно более важна другая мифологическая характеристика. Согласно античным авторам, например, Аполлодору, Линкей «отличался небывалой остротой зрения, видя под землей и водой»[14]. У него был настолько зоркий глаз, что он «видел в темноте и мог найти зарытые сокровища»[15].

Из этого можно заключить, что Линкей обладал — «всего-то навсего» — даром *смотреть насквозь*. Это взгляд всепроникающий, пронизывающий видимые предметы и явления. Отчего бы его не трактовать как «взгляд перехода» — от видимых явлений к скрытым сущностям? В пользу именно такой трактовки свидетельствует и усиленное подчеркивание образов хтонического происхождения: Линкей видит *под* землей, *под* водой, *под* пластами почв и грунтов, за которыми скрыты сокровища. Ибо для Линкея смотреть *вперед* означает в первую очередь смотреть *вглубь*.

Итак, ужасающее *глядение* Медузы, *о-глядывание* Орфея и пристальное *в-глядывание*, или *за-глядывание* Линкея. Взгляд «вперед», «назад» и «вглубь». Первый устремлен в будущее,

---

[14] *Аполл.* III. 10. 3, упоминания о линкеевом даре находим также у Гомера в “Одиссее” (XI. 300), в “Описании Эллады” Павсания (IV. 2. 4) и у других авторов.

[15] *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. — М.: Прогресс, 1992. — С. 191.

второй — в прошлое[16]. Они противонаправлены, но оба приносят смерть тому, на что обращены. Взгляд же сквозь-смотрящего, вглубь-глядящего Линкея не смертоносен. Он открывает не временную перспективу, но скорее — поперечник времени, дарует шанс приоткрыть оболочку мира, отыскать под ней то ли мифологический клад бессмертия, то ли хаос шевелящийся, то ли Лик Божий и «живот вечный», то ли холодок абсолютного отсутствия, то ли физически наполненный вакуум «темной материи»...

Линкей учит нас смотреть по-особому: не просто касаться поверхности мира, скользить по его внешним формам. Это заглядывание за мир, — может, в то самое Ничто, первоначальную Великую Пустоту. Это способ занырнуть в глубь мига, в котором, калачиком свернувшись, дремлет вечность. Пробуравить цепким взором любое событие, которое оказалось вроде бы случайно выхваченным из потока становления, и открыть за ним первооснову «безосновного, из которого все начало быть» — *Ungrund*, Все и Ничто. Зачем? Неизвестно. Может, затем, чтобы почтительно замолчать. Или обоготворить то, что приоткрылось взору. Или попытаться это понять, укладывая неразрешимые антиномии в прокрустово ложе категорий и софизмов. Или даже попробовать «поверить алгеброй», уловить в тенета точных исчислений. Все это в какой-то мере можно было бы назвать «взглядом углубления» в суть явлений мира, взглядом, брошенным сквозь многообразные феномены к их первоначальному единству.

Под метафорой «Линкеево зрение» следует понимать не взгляд «*на мир*» сквозь линзы миропонимания, сформированного определенным образованием, опытом, традицией. Это взгляд «*сквозь мир*», под покровом которого скрыт «клад» недостижимого истока. Его человек обречен созерцать опосредованно — через иносказание, символ, понятие, формулу. В какой-то мере, «сквозной» взгляд Линкея можно назвать прото-теологическим, прото-философским, прото-научным «взглядом зрачков сознания», — тем абстрагирующим в-глядыванием, которое намечает вроде бы незаметный, но очень уж сущностный переход — от «зрения» к «умозрению».

[16] Ср. отчасти перекликающееся противопоставление: устремленный к грядущему Прометей и сильный “задним умом” Эпиметей.

* * *

«Обрати свой взгляд внутрь себя и смотри» — призывал Плотин, а также христианские и восточные мистики, учившие, что следует до блеска отшлифовать «зеркало души» так, чтобы в нем не осталось ни капли *Я* и чтобы Абсолют мог узнать Самого Себя в этом чистом отражении. Напоследок остается разве что задаться вопросами: что же будет, если человек попытается избавиться от всевозможных искажающих слоистых фильтров сознания? Какими будут его видение мира и ведение о мире? Возможно ли достижение «тотального», «чистого», «абсолютного» взгляда? И не о таком ли некогда говорили: «озарение», ehjer asher ehjer, «Я есмь», «просветление», «сатори», «tat twam asi»?

Богослов, Философ и Ученый на эти вопросы дадут разные ответы. Ибо вот уже много столетий они на разные лады толкуют об одном и том же, но не в силах договориться даже о самом общем, например, «*что есть жизнь*». Для одного это невозможный дар Истины-Добра-Красоты. Для другого — экзистенциальная драма под названием «синтез конечного и бесконечного». Для третьего — полимеры и способы их упорядочения: пептидные связи и нуклеиновые основания. Собеседники не в силах договориться, — казалось бы, что уж проще, — о том, «*что есть человек*». Для одного это образ и подобие Божье. Для другого — двуногое без перьев. Для третьего — ферменты, сложенные цепочками аминокислот плюс информационные молекулы на основе РНК и ДНК...

Возможно, если когда-то и существовал единый пра-язык (отыскать который, невольно вторя библейскому мифу, мечтают знатоки компаративного языкознания и ностратической лингвистики), то на нем вполне возможно было бы обсудить подобные темы. Но в нынешнем Вавилонском многоязычии нового «осевого времени», какие бы сюжеты наши собеседники ни взялись обсуждать, выходит нечто вроде абсурдных коанов, произнесенных вроде бы на одном языке, но на очень уж разных наречиях выходцами из далеких стран, когда нет ни толмача, ни метаязыка, ни даже самого обычного синхронного переводчика, способного перекинуть через эти пропасти мосты взаимопонимания:

—Полнота и свершение времен это и есть апокалиптический срыв в вечность?

—Как шарденовская «точка омега» разрешает проблему завершенности мировой истории?

—И все же: «схлопывание Вселенной» или «фазовый переход»?

Должно быть, никто из них не ближе и не дальше от правды, ибо всё в мире, потерявшем Абсолютную Истину, релятивизируется. Но, может, все же хоть на йоту ближе к правде тот, кто, подобно Линкею, «пронизывает насквозь» все, в том числе и саму релятивность? Кто не просто глядит, а в-глядывается, кто не просто думает, а в-думывается, кому ведомы не только рябь на поверхности океана существования, но и его неисследимые, необозримые глубины? И, если так, то пути богословия, философии и науки непременно сойдутся в «единственном единстве» *конечной* (и в то же время *бесконечной*, ибо недостижимой) цели. Потому что богословы, философы и ученые едины не в том, что сквозь разные линзы умозрений они смотрят на один и тот же мир, а в том, что они сам этот мир превращают в некое подобие линзы. Весь вопрос в том, что способны разглядеть они сквозь линзы нашего мира, куда, по сути-то, и направлен их столь же невидящий, сколь и всевидящий, лишенный пред-посылок и пред-убеждений внутренний взгляд.

6 марта 2005 г.

Ольга Седакова

«Нет худа без добра»

О некоторых особенностях отношения к злу в русской традиции

Тема, которую я решила затронуть, — трудная и даже пугающая. Размышления и наблюдения, которые приходят мне в голову, пугают меня саму. Во всяком случае, я прошу не относиться к ним как к каким-то категорическим утверждениям. Скорее, это вопрос, который стоит передо мной уже многие годы.

Слова, которые я выбрала для названия этих размышлений, «Нет худа без добра», — всем известная русская пословица. На мой вкус, это пословица незатейливая, не претендующая на какое-то чрезвычайное философское обобщение. Есть немало похожих, например: «Не было бы счастья, да несчастье помогло». Это, как я понимаю, вовсе не моральная сентенция, а словесный жест, легкое утешение: дескать, ничего, не унывайте, «take it easy!», «never mind!» или же удивленная констатация: а что-то в этом было! «one can take advantage even of misfortune!» (Я подбираю английские соответствия, поскольку вскоре нам придется обсуждать английский перевод этой пословицы). «Худо» здесь, несомненно, — «несчастье», «беда», а не «зло» как моральная категория. Впрочем, эта пословица существует и в другой форме: «Нет зла без добра» — и именно в этой форме употребил ее Пушкин в «Истории Пугачевского бунта», рассуждая о том, что бунт ускорил проведение некоторых необходимых административных преобразований. В такой форме это звучит как будто серьезнее, но с большой уверенностью можно предположить, что «зло» здесь, как в древнерусском и церковнославянском, означает, скорее, «беду», «несчастье», а не этическую реальность.

Внимание мое к этой пословице привлек Иосиф Бродский, который посвятил ей пространные рассуждения в своем (написанном по-английски) автобиографическом эссе «Меньше единицы». *« Нет худа без добра»* он перевел так: «*There is no evil without a grain of Good in it — and presumably vice versa*». Если перевести перевод Бродского назад на русский,

получится так: «*Нет зла без крупицы добра внутри него — и, вероятно, наоборот* (то есть, нет добра без капли зла в нем — О.С.)». Мне кажется, что переводит (то есть толкует) Бродский эти слова неверно. Пословица вовсе не имеет в виду того, что «худо» несет «добро» *внутри* себя: скорее, «добро» может оказаться его последствиями или сопровождать его. Житейскую мудрость такого рода мы, вероятно, найдем в пословицах любого языка. Английский словарь в качестве соответствия нашей пословице дает: «Every cloud has a silver lining» — дословно: «У каждой тучи есть серебряная подкладка». Сразу же возражу и предположению Бродского о том, что возможно обратное утверждение, то есть: «У каждой серебряной подкладки есть туча». Такие геометрические преобразования возможны «только в мире спекуляции», как заметил Т.С.Элиот. Такой скепсис — и такая симметричность — совсем не в духе фольклорной мудрости, это взгляд поздних моралистов вроде Ларошфуко. Мы знаем прямое отрицание такой обратности, выраженное, среди другого, в пословице: «Ложка дегтя портит бочку меда». Фольклорный мир вообще (как видно из его сюжетов) не мирится с подпорченностью. Если практическая народная мудрость (можно предположить, в пословицах любого народа) советует искать в «худе», в «несчастье», в том, что нам не по душе, что-то доброе — то она никак не предлагает признать «хорошим» то, в чем есть хотя бы малая примесь дурного. Что, я думаю, вполне реалистично. «Хорошее» и «плохое», «польза» и «вред» в реальности не находятся в симметрических отношениях (наподобие символической картинки Инь и Ян), и житейская мудрость обыкновенно знает это до всякой метафизики.

Однако, самое существенное в истолковании нашей пословицы то, что Бродский понимает «худо» и «добро» как этические категории — и таким образом видит в ней утверждение самого общего характера. Бродский полагает, что эти слова выражают какое-то особое знание, которое Россия обрела «благодаря структуре своего языка и своему историческому опыту»: «знание о некоей всеобщей амбивалентности, двусмысленности». Более того, знание этой двусмысленности и составляет, в его понимании, зрелую мудрость и суммируется в следующем положении: «жизнь не хороша и не дурна, а произвольна (neither good nor bad, but arbitrary)». Бродский пола-

гает, что Западу решительно недоставало этой мудрости. Запад привык к категорическому разделению «добра» и «зла» и к их внутренней определенности: зло есть зло и добро есть добро. Восток же знает другое: нет зла без добра и (по его предположению) нет добра без худа. Так что Бродский видит в этой пословице огромное — его словами, пророческое — значение. «Это и есть тот свет с Востока, та весть, которую Запад ждал услышать, и теперь, кажется, он, наконец, созрел для этого». Созрел для того, чтобы, наконец, догадаться: ничто ни плохо, ни хорошо, но arbitrary, произвольно, капризно, то так, то сяк. Вот это и есть последняя мудрость, которую Россия несет миру.

Честно говоря, ничего особенно нового в такой мудрости я не нахожу: эта скептическая, если не циническая, фаталистическая установка стара, как мир. Такова, например, позиция противников Сократа, софистов в диалогах Платона. Задолго до софистов похожую мудрость выражали «низкие» герои древнего эпоса, персонажи античной комедии и т.п. Так никогда не мог бы подумать протагонист трагедии. И трагический хор. В мире всеобщей двусмысленности трагедия невозможна. Да, эту мудрость морального агностицизма всегда знали — и всегда относили ее к низкому жанру (низкому жанру поэзии, жизни, мысли). Никогда прежде она не принималась в качестве всеобщей позитивной *нормы* — и это немаловажно. Принять ее как норму — видимо, и значит «наконец созреть для нее».

Мне очень жаль, если Запад и в самом деле «созрел» для этого. Это значило бы, что он созрел для окончательно цинического взгляда на вещи. «Зрелостью» в таком случае называется не что иное, как распад, порча — коррупция в изначальном смысле этого слова. Или же — если избегать излишней резкости — резинъякция, отказ от надежды собственной юности, которая представляется преодоленной иллюзией. Так понимаемая «зрелость» есть потеря той перспективы, в которой и обманутые, и поруганные надежды сбываются.

Но если Бродский, толкуя эту пословицу, явно сдвигает ее смысл и преувеличивает ее значение, нельзя не признать, что он улавливает какую-то очень важную — и очень специфическую — черту отношения к злу в русской традиции. Разговор о пословице — лишь повод для выражения этого общего наблюдения. Неслучайно и то, что Бродский уловил эту особенность

в своем англоязычном сочинении, как бы увидел глазами другого языка — иначе говоря: глядя с Запада. Вплоть до 20 века, до страшного опыта эмиграции и российского культурного рассеяния такой взгляд был вряд ли возможен.

В бесконечном обсуждении контрастов «Востока» и «Запада» (иначе — России и Европы) 20-й век открыл новую страницу, новую возможность посмотреть на собственную традицию из другой, западной — не глазами «русского путешественника», как это бывало прежде, а глазами гражданина другой цивилизации, волей или неволей соблюдающего принятые в ней законы общежития. Очень мало кто всерьез воспользовался этой возможностью, по разным причинам. Бродский относится к тем немногим, кто пытался «переключаться» из мира в мир и объяснять один для другого, «Восток» для «Запада» и наоборот. К его наблюдениям (если не выводам) уже поэтому стоит прислушаться.

Каким-то образом стало очевидно (для многих, кто задумывался об этом), что один из пунктов самого резкого различия «Запада» и «Востока» составляет отношение к злу. «Западное» отношение можно назвать простым, «восточное» — *очень* сложным. И чем восточнее (или южнее) — тем сложнее. Так, люди из европейской России, оказавшиеся жителями Средней Азии, рассказывали, что моральные основы поведения в Киргизии или Таджикистане представлялись им совершенно иррациональными — как, возможно, англичанину представятся российские. «Свои» же виделись им (москвичам или питерцам в Азии) простыми и определенными, как римское право.

Нужно заметить, что это различие отмечалось с двух сторон, и «Западом», и «Востоком». Европейцы давно замечали, что в России со злом (иначе: с моралью) дело обстоит как-то иначе. Если «юридизм» и «рационализм» европейской этики обыкновенно возмущал русских мыслителей, то российская «беспринципность» часто восхищала западных. Так, Дитрих Бонхеффер в своем заточении, узнавая о победах над гитлеровскими войсками, записывает в дневнике: «Русские так бьют Гитлера, вероятно, потому, что у них никогда не было нашей морали». Мысль, над которой стоит задуматься. Что он называет «нашей» моралью? Протестантскую? Или буржуазную? Западно-христианскую вообще? Да, ту самую мораль, о которой каждый западный человек имеет достаточно ясное пред-

ставление. Добро — это добро, зло — это зло; черта между ними проведена со всей определенностью (что не значит: со всей справедливостью, но это отдельный разговор); переходов из одной области в другую практически не предполагается (естественно, остается где-то вдали возможность чуда, святости и других сверхъестественных пересечений морального барьера). Чуткие мыслители Европы видели в этом собственную узость. Она становится страшноватой, в частности, в крайней затрудненности (если вообще не невозможности) полностью *простить* другого, о которой мы не раз с удивлением слышали от западных свидетелей.

Царь для радости такой
Отпустил всех трех домой. —

Такой пушкинский финал — безусловный, предельный happy end — выглядит здесь странновато. «Наказан должен быть порок».

О чрезмерной «простоте» и жесткости собственной моральной системы западные христианские гуманисты писали немало, они не нуждались для этого во взгляде с Востока. Среди них можно вспомнить великого Альберта Швейцера, который критиковал западный морализм за его чрезмерно юридический характер, за то, что все в нем слишком четко и упрощенно прописано и мешает подлинному осуществлению человечности. В этом смысле русская этическая гибкость или широта представлялась западным христианским мыслителям некоей *другой*, неизвестной возможностью, чем-то таким, что может расширить нравственный горизонт. Примером такой российской широты, моральной «беспринципности» при этом обыкновенно были для них такие свойства русского народа, как традиционная любовь к каторжным, жалость к преступникам, «милость к падшим», какое-то глубинное неосуждение их, жаление этих людей там, где «естественнее» было бы ждать солидарности с законом[1] — все то, что, видимо, в поздней западной перспективе кажется почти невероятным. (Нужно заме-

[1] Когда Мандельштам находил “святой” строку Есенина: “Не злодей я и не грабил лесом, *Не расстреливал несчастных по темницам*”, он, скорее всего, видел в ней отстранение поэта от красного террора. Но слово “несчастный” здесь может — в полном соответствии с народной традицией — иметь смысл “преступников”.

тить, что эти «народные» свойства явно не так очевидны в советское время — так же, как и тема «милости к падшим», одна из главных тем «святой русской литературы» 19 века, явно отступает у авторов советской эпохи).

Широта — или неотмирность — этого отношения к злу, где зло видится не последней реальностью, а тем, что еще может быть чем-то *покрыто*, может быть «погашено» именно помилованием, и в самом деле составляет, вероятно, таинственный дар российской культуры. Пушкин — поэт этого дара, милости, торжествующей над справедливостью. У него это чаще всего (как в финале «Сказки о Царе Султане», приведенном выше) — царская милость, пощада. Вот ее апофеоз:

Нет, он с подданным мирится;
Виноватому вину
Отпуская, веселится;
Кружку пенит с ним одну;
И в чело его целует,
Светел сердцем и лицом;
И прощенье торжествует,
Как победу над врагом.

Удивительным образом оказывается исполнимым самый страшный, самый безумный евангельский завет полного прощения, забвения зла и любви (по меньшей мере, снисхождения) к врагу — именно то, что труднее всего дается «евклидову уму» и заурядному морализму.

Пока речь идет о прощении, казалось бы, можно только радоваться и умиляться себе: как это? ни у кого не получается, а у нас так хорошо получается, и злодей для нас не злодей, и враг не враг, все «несчастные»... И, действительно, в своем лучезарном образе — в таком, как старец Силуан Афонский, — мы видим эту своеобразнейшую способность, видимо, действительно присущую русскому духовному складу: способность подниматься *над* злом. Больше того: ставить этот императив в самый центр духовного учения, делать его испытательной точкой, «последним и достовернейшим критерием истины в Церкви»[2], которым проверяется, в конце концов, самая вера: может ли человек любить врагов? (Я нисколько не хочу сказать, что западные святые не умеют прощать или любить врагов — но важно, где помещен центр всего учения! Даже у Франциска Ассизского,

[2] Старец Силуан. Изд. Сретенского монастыря, 2000, с. 121.

завещавшего своему преемнику любить обидчика больше, чем его самого, и не добиваться, чтобы тот «стал лучше», — даже у него центр располагается все же не в этом). Силуан поражает тем, с какой последней решительностью он понимает это требование как центральное, как то, от чего зависит все остальное и без чего все остальное теряет всякую цену. И в этой его решительности мы видим несомненное наследство русской традиции, очищенное и укрепленное личным подвигом.

Но у этой лучезарной широты, способной *покрыть* зло — в обыденной реальности жалостью, а в духовном подвиге любовью — есть своя тень, свой темный двойник, с которым мы хорошо знакомы. Это принципиальное, какое-то настойчивое неотличение зла, упорное настаивание на том, что ничего не следует относить к злу, ни за чем нельзя признать окончательно статус зла — и, соответственно, ни с чем нельзя внутренне порвать связь, ни от чего нельзя отречься как от несомненно дурного и губительного, ничто нельзя «осудить».

Вот мы и подошли к тому, что я называю отечественной традицией странного и сложного — как-то умышленно сложного — отношения к злу. Я осмелюсь назвать эту традицию «дружбой со злом» (в том смысле «дружбы», как в легендарной фразе «Платон мне друг, но еще больший друг — истина»), имеющей как будто некое таинственное, едва ли не религиозное обоснование, как будто некое высшее и необсуждаемое nefas, запрещено. Другим названием для этого свойства могло бы быть — «небрезгливость», которая также предстает и в «святой», и в «теневой» форме[3].

Какова глубина этой традиции, с каких пор она сложилась? Есть ли здесь порог между русской и советской практической этикой — и где он? Для меня это открытый вопрос. Несомненно, этическое учение идеологии — «диалектическая», «классовая» мораль — вкупе с «исторической необходимостью», которая выше добра и зла, сделали свое дело, окончательно запутав «перевоспитанного» человека. Несомненно, кроме того, что жизнь при постоянном государственном терроре отучивает от чрезмерной моральной разборчивости — и от ожидания ее в других. Словами Ахматовой:

[3] В обыденности можно встретить полное отождествление “русского” и “небрезгливого”: “Ты что, не русский?” — спрашивают человека, который чем-то брезгует.

Как вышедшие из тюрьмы,
Мы знаем что-то друг о друге
Ужасное...

Итак, феноменология «дружбы со злом». Сегодня я коснусь двух видов этой дружбы. Первый род я бы назвала не то что непротивлением злу, но миром со злом — дипломатическим, хитрым союзничеством. Это заступничество за очевидно дурное, особого рода оправдание зла.

Один из способов такого оправдания — аргумент от «неведения», от нашей неспособности отличить зло от добра. Обсуждая очень простую вещь, собеседник вдруг переводит разговор в «философский» план (а что такое зло вообще? откуда мы знаем?). Кончается такой разговор обычно заключением о том, что «не все так просто» или «кому как представляется».

На месте «философского» здесь может появиться и «богословский» план — аргумент «от смирения» (осуждать нельзя; все мы грешные, нам ли судить?) или же от «непознаваемости судов Божиих». Повторяю: речь при этом идет о вещах слишком очевидных, таких, как уничтожение людей без суда или присвоение того, что тебе не принадлежит.

Далее, аргумент «от необходимости» или «неизбежности». «Это (было) необходимо», «а что еще (было) делать?» Можно заметить, что и необходимость, и неизбежность в таких случаях просто декретируются. Делать, как правило, *есть* (было) что — только не очень хочется: другое важнее[4].

Далее, аргумент от неполноты, *неабсолютности данного зла*: «объективное» взвешивание доли «добра» и «худа» в обсуждаемом явлении. Это взвешивание — самый кошмарный и сводящий с ума способ уклонения от суждения. Главными словами здесь становятся два союза — «*зато*» и «*но при этом*». Да, Сталин уничтожал миллионы, *зато* он построил индустрию (или: *но при этом* он выиграл войну). Вообразите себе аналогичные высказывания в Германии или Италии (но *зато* он — Муссолини — подготовил лучшее издание старинной музыки и построил Новую Остию!). Там, где начинается взвешивание с такими гирями на двух чашах, мне кажется, что мир

[4] Из подслушанного в электричке разговора. — Но Вы должны идти, добиваться своего! Скромность не всегда украшает! — Она-то всегда украшает, только нам часто другое важнее, чем украшение.

или кончился или вообще никогда не начинался. Употребляющим эту технику так не кажется.

Далее, аргумент от *невозможности хорошего вообще*. Здесь главные слова — «*еще хуже*» или «*не лучше*». Конечно, при «железном занавесе» было плохо, но теперь, во времена либеральной коррупции, *еще хуже* (или *не лучше*).

Логическую ошибочность всех этих апологий не нужно доказывать. Но все же главное, что при этом нарушается, это, на мой взгляд, — не закон построения силлогизма, а сама природа моральной ориентации. Ориентация в добре и зле в принципе моментальна, непосредственна, нерефлективна, наподобие суждений вкуса («мне нравится», «мне не нравится»). Мы не объясняем себе, почему нам это «нравится», а это «не нравится». Суждения вкуса интуитивны и выносятся со странной уверенностью, отмеченной Гадамером. У кого такой уверенности нет, о том можно сказать, что у него нет и вкуса (не «хорошего вкуса», а просто вкуса). Точно так же, я думаю, выносятся глубинные моральные суждения: «это хорошо» или «это нехорошо». Если мы включаем механизм весов, сравнений, выяснений, мы никогда из него уже не выйдем. Начинается сводящее с ума качание маятника, торговля неизвестно с кем: «с одной стороны», «с другой стороны»... «с пятьдесят пятой стороны»...

Почему мы же постоянно встречаем это упорное, почти нечеловеческое сопротивление отнесению чего-либо к злу? Почему дурное — и по преимуществу дурное — находит у нас столько добровольных заступников? Вероятно, потому, что безусловное отнесение чего-либо к злу обязывает того, кто это делает, к решению, к поступку, к хотя бы мысленному, хотя бы «ханжескому» *нет* (то есть, я признаю, что это зло, хотя сам я его делаю). Отречение от зла (даже в уме, в суждении) опасно — все это бессознательно чувствуют.

То, что получается в результате всех «пониманий» («понимать надо!»), взвешиваний и усмотрений добра в худе и худа в добре, — это не arbitrary, а знаменитое русское НИЧЕГО! Последнее слово, которым в толстовском «Отце Сергии» убеждает подвижника его слабоумная соблазнительница: «Ну, авось ничего!».

Как мы уже говорили, советская эпоха внесла в традиционный «восточный» моральный релятивизм много своего — и,

вероятно, небывалого в истории. Здесь я хочу поспорить с Юрием Николаевичем Афанасьевым, который говорил, что советское образование осуществлялось как наполнение пустого сосуда отвлеченными знаниями. Да что Вы, Юрий Николаевич! Это была жесточайшая система индоктринации, в том числе индоктринации моральной. То, чему нас учили с первого класса, с того самого момента, когда детям в качестве образца для подражания предлагали рассказ М. Зощенко «Как Ленин обманул жандарма», было обучением определенной морали. Морали утилитарной и цинической, которая называлась «классовой», а также «диалектической». Я хорошо помню это впечатление инициации: перед тобой открывался какой-то новый мир. Почва уходила из-под ног, параллельные прямые пересекались, как у Лобачевского. Ты думал, что хорошее хорошо всегда и везде? Нет! Это не научно. Все зависит от того, чему оно служит. Выбор невелик: «нам» или «им». Если «нам», то и убийство хорошо, если же «им»... Мои ровесники помнят: даже религия — главный враг идеологии — могла оказаться «прогрессивной». Оказалась она таковой, помнится, во времена иракской революции. Быть может, никогда еще «теория моральной относительности» не преподавалась так открыто в качестве официальной системы ценностей. И это наследство уже нескольких поколений. Представьте себе, что в советское время детям предложили бы в качестве поучительного чтения «Фальшивый купон» Толстого! Моральная безотносительность была крайней крамолой.

Но, отвлекаясь от нашей недавней истории: моральный агностицизм растет из реальной сложности. Как мы знаем, окончательное отделение добра от зла, пшеницы от плевел оставлено будущему. По словам архимандрита Софрония (Сахарова), выражающего православную нравственную интуицию, «зло в чистом виде не существует и не может существовать»; «свой положительный аспект зло стремится представить человеку как ценность настолько важную, что ради достижения ее — дозволены все средства»[5]. Так же и добро: «в эмпирическом бытии человека абсолютное добро не достигается». Таким образом, «наличие несовершенств в человеческом добре, с одной стороны, и неизбежное наличие доброго

[5] Архимандрит Софроний. Различение добра и зла. — Старец Силуан, с. 160.

предлога во зле, с другой, делает различение добра от зла очень трудным» (там же).

Тем не менее, некоторые отчетливые ориентиры аскетический опыт предлагает. Один из них (я продолжаю излагать архимандрита Софрония, который основывает свои размышления на высказываниях Силуана) — запрет оправдывать «средство» «целью» и вообще делить реальность на «целевую» и «орудийную»: «добро, не добро сделанное, не есть добро». Другой ориентир: запрет предполагать за злом возможность быть причиной блага. «Если нередко побеждает добро и своим явлением исправляет зло, то неправильно думать, что к этому добру привело зло, что добро явилось результатом зла. Это невозможно. Но сила Божия такова, что там, где она является, она исцеляет все без ущерба, ибо Бог — полнота жизни и творит жизнь из ничего» (там же, с.161). Не ответ ли это на обсуждаемую нами пословицу — или, во всяком случае, на ее «философское» истолкование? И основополагающий ориентир: интуиция онтологической асимметричности добра и зла. «Зло действует обманом, прикрываясь добром, но добро в своем осуществлении *не нуждается в содействии зла*» (там же, с. 160, курсив мой О.С.)

Вот это-то последнее положение и не может быть принято бытовым моральным агностицизмом. Как это — не нуждается? Если вдуматься, мы имеем дело, собственно, не с неразличением добра и зла, не с произвольной (arbitrary) смесью «добра» и «худа», а с погружением всего реального в стихию зла, с растворением его в этой стихии. В реальности и необходимости зла сомневаться не принято: то, что вызывает недоверие, — это как раз добро, которое как будто бессильно и, главное, *нереально* «в мире сем». Дружба со злом, «понимание» его неотделимы от «непонимания» добра, от непризнания за ним самостоятельной и *реальной* силы. Действовать оно может, только привлекая к себе возможности безусловно *реального* и *сильного* зла. Интересно, что именно добро в этой ситуации требует себе оправдания — и оправдание это (как у Вл. Соловьева) не перестает представляться экстравагантной идеей. Человек, верящий в силу добра и собирающийся руководствоваться этой верой, — иначе говоря, неиспорченный человек — воспринимается как наивный чудак, Дон-Кихот, «романтик», полупризрак в мире «настоящего»,

который просто «жизни не знает», но рано или поздно его этому предмету научат.

«Восток» ли, собственно, это? Дитрих Бонхеффер, которого я уже поминала, описывает свой опыт пасторского общения с отверженными, отбросами общества, outcasts. Его, молодого человека из хорошей семьи, из мира, «где любить было легче, чем ненавидеть», более всего поразило *недоверие* как доминанта поведения этого слоя людей. «Самоотверженный поступок для них изначально подозрителен». Как показывает шок Бонхеффера, культурный и христианский «Запад» к какому-то времени не представлял себе радикально испорченного человека! Я со страхом спрашиваю себя: не слишком ли похожа наша «сложная» мораль, исходящая из фундаментального недоверия к добру, на нравы трущоб и пригородов?

Да, различение добра и зла представляет собой реальную сложность, в степени которой «порядочный», «устойный» мир, быть может, не отдает себе отчета. Но моральный агностицизм не делает никакого усилия, чтобы каким-то образом с этой трудностью справиться. Усилие, которое здесь требуется, — я думаю, не столько интеллектуальное, сколько, если позволено так сказать, сердечное. Моральная растерянность связана с тем, что ничто по-настоящему не любимо, что любить слишком трудно — как сказано, «по причине умножившегося беззакония». Решительные суждения произносятся из любви. Тот, кто говорит решительно: «Это плохо, так нельзя!», как правило, говорит это не из желания «осудить». Как правило, он говорит это потому, что он что-то любит — и чувствует, что то, что он любит, оказывается под угрозой. Вынесение моральных суждений предполагает *причастность* чему-то, глубокую причастность. Человек, ставший в отрешенную, постороннюю происходящему позицию (которая в обиходе называется «стоической»), неизбежно перестает различать зло. Во всяком случае, различать мгновенно, не рассуждая (как мы описывали выше) — как реальную угрозу. Ему остается предаваться количественным измерениям «худа в добре» и «добра в худе», сопоставлениям «абсолютного зла» с «относительным» и т.п.

Второй род особого дружественного отношения к злу еще страшнее. Это не неразличение, не попустительство злу, не моральная неразборчивость, а что-то более серьезное — и еще более «восточное». Я имею в виду едва ли не прямое почита-

ние зла (в форме беспощадного насилия), готовность добровольно приносить ему в жертву деточек, как Тараканищу Чуковского, кормить его, как Кощея в чулане, и ублажать, как Дракошу Евгения Шварца. Здесь мы видим не просто запуганность злом, как в первом случае («лучше не дразнить собак»), но какое-то теплое припадание к нему — как к несомненной *реальности* (все другое представляется не иначе как миражом, иллюзией), как к защите и покровительству. Мы свидетели того, как в наши дни создаются культы Сталина, Берии и других монстров, причем всегда религиозно, мистически, «православно» окрашенные. Из исторической дали им отвечает образ Ивана Грозного, которого народные песни именуют «надёжа православный царь».

Что же значит это обожествление насилия, восхищение его размахом (ни перед чем не остановится!) — и даже, как ни странно, какое-то особое глубокое сострадание к нему? Бедные они, мученики (на интеллигентском языке — «трагические фигуры»): ведь им *приходится* быть свирепыми, беспощадными... Как если бы это они, а не те, кого они «строжат» и уничтожают, приносили некую таинственную великую жертву. Жертву миропорядку.

А почему им приходится быть свирепыми, можно спросить? Что это за мистическое, космическое задание? Ради нашей пользы. Вот, быть может, поясняющий пример. Мой деревенский сосед, старик лет семидесяти, говорит: «Нас бить надо! Если нас не бить, мы ничего хорошего делать не будем». Я стала, было, с ним спорить: «Ну как же, Василий Васильевич, вы и без битья делаете кое-что. Огород у вас какой!» Он отвечает: «Да это же *свое*! А для *другого* нас бить нужно!». И всех прочих тоже, предполагается. В этой жажде по не просто «крепкой», но жестокой до садизма руке мы можем узнать надежду на то, что труд, который человек не может совершить над собой сам, делегируется иной, внешней силе. Так что этот изверг, монстр, ангел мщенья окружен еще и нежностью, какую вызывает страдалец, — он взял на себя *наш* труд. Без него, на свободе страшно — как в стихах, которыми встретил либерализацию Д. Пригов:

Нам всем грозит свобода,
Свобода без конца,
Без выхода, без входа,
Без матери-отца,

Посередине Руси
За весь двадцатый век.
И я ее страшуся,
Как честный человек.

В богословской перспективе за этим удивительным почитанием зла и несвободы, за чувством насущной необходимости союза со злом и какого-то экстатического послушания ему, мне видится манихейский космос, в котором реально правит зло и его «ангелы», его «святые» вроде Малюты Скуратова.

Теперь, напоследок, я хотела бы прямее связать тему моих размышлений с общей темой нашей конференции — «О мирном и непримиримом сопротивлении злу». Я начала с контраста «Востока» и «Запада» в их отношении к злу. Официально установленная норма определяет и форму сопротивления себе. «Сопротивляющееся» культурное движение «Запада» с давних, давних времен — а последние два века, со времен романтизма, все резче — направлено против того морального ригоризма, «законничества», «пуританства», о котором речь шла вначале. Противостояние этому морализму, этим слишком жестким и слишком простым устоям понимается при этом как *нравственная* задача! И в этом нельзя не признать определенной правды. Один из последних эпизодов этой борьбы за парадоксальную этику — замечательные фильмы Ларса фон Трира. В «Рассекая волны» Трир убеждает зрителя, что проститутка может быть святой. И зрителя это шокирует и поражает! Но какой русский ребенок этому удивится? Уж это он знает. Может, он не знает чего-то другого. Он может не знать, что бывают «обыкновенные», не имморальные (или транс-моральные) хорошие люди. Вековая «западная» борьба с морализмом приносит свои плоды: нормы становятся мягче, гибче. Не переставая при этом быть формальными — ведь речь идет не о «милости к падшим», а о «правах меньшинств»...

И здесь мне хотелось бы отметить странное — и странным образом не слишком замеченное недоразумение. С петровских времен в России «протестное» настроение присоединяется к этому, западного типа, движению: в сторону «расшатывания норм», эпатажа буржуа, нарушения «добрых нравов»... Сопротивление жесткой моральной системе, «суду святош». Нонконформистская культура (щеголи, птиметры, нигилисты, декаденты, теперь постмодернисты), повторяя западную, броса-

ет вызов общественному вкусу, моральному общественному вкусу. Но его-то у нас и нет! Нет у нас такого общественного суда, который докучает всем моральными тривиальностями. Образ «угнетающей силы» здесь совсем иной: она никогда и не выдавала себя за морально безупречную. Она руководствуется совсем другими принципами: необходимостью, например («Так нужно сейчас!»). Так что настоящим сопротивлением, настоящим освободительным движением у нас должен был бы стать простейший морализм, простейшее утверждение того, что не «все так сложно», что есть все же кое-что простое и несомненное, что при всех сложностях в своем пределе добро есть добро и зло — зло: всегда и при любом стечении обстоятельств. Что утверждение «не обманешь — не продашь», скажем, не является универсальным неоспоримым законом. Нет, продашь! Продашь и не обманув. Тоже бывает. Это было бы гораздо более бескомпромиссно в наших краях. Это было бы революционно: утверждать, что добро может осуществиться и без содействия зла.

Что звучит парадоксальнее и революционнее в наших краях, чем восьмистишие Александра Величанского:

Ах, от худа кроме худа
ничего не жди.
Если предает Иуда
и никто не верит в чудо —
посреди вражды,
среди пьянства, среди блуда —
ты от худа кроме худа
ничего не жди.

Эти стихи написаны в 70-е годы, во времена позднего социализма, которые Н.Трауберг назвала «временем абсолютной аномии». Они звучали тогда как песня протеста: они остаются песней протеста и в наши дни.

Ольга Седакова

«В целомудренной бездне стиха»

О смысле поэтическом и смысле доктринальном. Инаугурационная лекция по случаю присвоения звания доктора богословия honoris causa[1].

Высокопреосвященнейший Владыка Митрополит,
Глубокоуважаемый господин ректор,
Глубокоуважаемые коллеги,

С глубочайшей благодарностью и изумлением я узнала о Вашем решении удостоить меня столь высокого звания, которое я, конечно, никак не могу связать с моими honores. Прекрасно зная о собственном богословском невежестве, я, светский человек и светский автор, должна признаться, что каким-то странным образом никакое другое звание не было бы для меня так дорого. Я всегда была уверена, что и мысль, и образ могут вполне осуществиться только тогда, когда их глубину, их даль освещает свет богословия. В этом отношении искусство и мысль ничем не отличаются от всякого человеческого опыта, который сбывается в присутствии этого света, при том, что сам этот свет может оставаться для нас невидимым. И быть может, в наше время, в то время цивилизации, которое многие называют ее «поздним часом», необходимость этого условия для самой простой художественной удачи становится особенно очевидной.

Для названия размышлений, которыми я хочу с Вами поделиться, я воспользовалась строкой прекрасного русского поэта 20 века, Николая Заболоцкого: строкой из его поздних, написанных по возвращении из лагерей, стихов. Точнее сказать, я прибегла к помощи этой строки: она задает вектор движения в необозримом пространстве темы, которой я соби-

[1] Ректор Европейского Гуманитарного Университета — акад. А.Михайлов; декан факультета богословия — Владыка Митрополит Филарет, Патриарший Экзарх всей Белоруссии. Минск, 3 марта 2003 года. Звание Doctor Honoris Causa присуждено по представлению факультета богословия “за выдающиеся заслуги в деле духовного просвещения и христианское свидетельство в современной культуре Востока и Запада”. Моей лекции предшествовало представление Владыки Филарета и акад. С.С.Аверинцева.

раюсь коснуться: поэзия и богословие, иначе — духовный смысл, духовное оправдание художественного творчества (самый знакомый род которого для меня, естественно, составляет поэзия). Причем речь пойдет не о каком-то специально «религиозном» искусстве, а об искусстве в том его историческом образе, который мы застали, — о традиции свободного, автономного искусства.

У этой традиции есть свои собственные, неписаные, неформальные, но от этого не менее строгие, законы. Стоит хотя бы бегло коснуться их: современники часто видят в новых сочинениях неоправданную усложненность, странность именно потому, что не представляют себе, в какой мере художник (в отличие от дилетанта) подневолен в исполнении некоторых обязательств перед своим искусством. Почему — и при всем его желании — он не может писать так же «просто», то есть, знакомо, как его предшественники, которых уже привыкли принимать.

Один из этих законов — историчность личного творческого опыта: в произведении, созданном после определенных сдвигов и достижений, непременно должна быть какая-то память о них, положительная или отрицательная, отношения продолжения или отталкивания. То есть, писать стихи на русском языке, скажем, после Велимира Хлебникова так, как будто его не было, было бы незаконно: тот, кто этого условия не примет, окажется просто в мутном болоте эпигонства. Традиция искусства нового времени требует новизны каждого следующего шага: как сказал Т.С.Элиот, традиционным может стать только такое сочинение, которое выдерживает суд предшествующей традиции. Среди других причин, о которых я скажу позже, это, довольно жестокое требование (когда оно становится едва ли не единственным) загоняет художника во все более и более узкий диапазон возможностей. Все больший и больший круг вещей, чувств, форм становится запрещенным в так называемом «свободном искусстве». Поэту наших дней в этом отношении много труднее, чем Гете или Лермонтову.

Другой не менее строгий закон свободного искусства — требование исходной непредвзятости художника, его безоружности перед своим предметом, который раскроется ему только в ходе глубоко личного, интимного опыта. Все «готовые», «чужие» смыслы, установки, предпосылки могут только помешать

этому событию совершенно нового познания, новой встречи — как, словами Цветаевой, «вечный третий в любви». Это требование действительно даже для простейших родов поэзии, таких, как басня или сатира. Даже морализующие жанры не могут удасться без этой странной «свободы не выбирать», при этом «не выбирать» с удивительной решительностью:

Я здесь стою и не могу иначе —

без рокового уравнения поэзии: «чем случайней, тем вернее». «Случайней», конечно, значит: дальше от того, что тебе уже слишком хорошо известно.

Творение из смыслового «ничто», из личностного «ничто» — категорический императив свободного искусства — делает как будто немыслимой возможность творчества религиозно и догматически определенного. Многие доныне так и полагают, но примеры великих поэтов минувшего 20 века — таких, как ревностные католики Поль Клодель и Шарль Пеги, пламенный англиканин Т.С.Элиот, наш Б.Пастернак — поэтов, которые в совершенстве исполнили законы свободного искусства и при этом говорили об истинах веры, причем веры вполне конкретной, доктринально определенной, церковной, заставляют передумать эту «невозможность». Минувший век в действительности был веком возрождения большой христианской поэзии Европы, какой не бывало со времен Данте.

Мои размышления, однако, будут не об этом, действительно совершенно новом движении «свободной поэзии» — а о «поэзии вообще», независимо от ее тем и заданий, о поэзии, которая за всеми темами и заданиями говорит о собственном источнике, о своем месторождении.

Огромная эпоха искусства другого рода, церковного искусства, которое непосредственно исходило из церковного учения (по удачному выражению Н.Трубецкого, «излучало» свои формы из догмы) и имело совершенно конкретную прагматику: церковную, храмовую, общинную — эта эпоха завершилась давно. Церковное искусство позднейших веков уже никогда не поднималось и, кажется, даже не ставило себе такой цели — подняться до того высшего напряжения всего человеческого существа, того вдохновения, с плодами которого мы встречаемся в церковной гимнографии, литургической музыке, иконописи, зодчестве великих времен. Относительно со-

зданий этих времен вопрос об искусстве и богословии был бы просто неправомерен: они и были богословием в красках, богословием в напевах, мелодических оборотах, богословием в размещении окон, ниш, в общем членении и пропорциях храма, богословием в изумительных поэтических образах и тропах литургической поэзии. Как известно, именно они (а не ученое школьное богословие, доступное относительно немногим) и составляли источник и опору практического богословия обычного церковного человека. То, что храмовое искусство создавало и строило в человеке, было не столько *содержанием* его веры, сколько ее *образом*, и особенно это свойственно, как известно, православной традиции.

Мы и теперь питаемся этим воплощенным богословием, и наш образ веры создан, прежде всего, этими образами, и сила их не истощается (как о. Павел Флоренский заметил: порой один мелодический оборот, одна попевка больше говорит нам о смысле происходящего в богослужении, чем страницы трактатов). И как прежде, она обращается ко всему человеку в нас: и к «чувств наших простой пятерице», и к разуму, и к сердцу, и к таинственному человеческому желанию — желанию формы. Но приходится заметить, что в эту сокровищницу давно не вкладывается ничего нового.

Попытки последних лет вернуться к канону храмового искусства, «возродить» его, дают образцы более или менее удачной, более или менее продуманной и прочувствованной стилизации. Но то, что берется в этом случае за образец для подражания, ни в малейшей мере *не было* стилизацией, не было «благочестивой археологией»! Не было и умелыми комбинациями символических форм, которые теперь описывают историки культуры. На этом языке искусство и тогда говорило со свойственной ему правдой (то есть, безотчетностью) и простотой.

Другой путь, не имитации древности, а решительного включения нового художественного языка, можно встретить в западных храмах. Совсем недавно мне пришлось увидеть в Реймском соборе Нотр Дам знаменитые витражи, выполненные Марком Шагалом. Они были бы великолепны на выставке, но в этом храме, среди простодушных и изысканных образов ранней готики они могли только вызвать вздох о том, каким час-

тным, произвольным, капризным стало наше искусство, как коротко его дыхание, как оно шатко рядом с широкой и свободной, как природа, художественной мыслью средневековья. То, что несомненно утрачено искусством нового времени, — это внутреннее чувство хора, без которого невозможно священное искусство, голос человеческой общности. О времени общего вдохновенного художественного творчества Церкви, как его описывал Поль Клодель:

Так, когда кончит богослов и все аргументы сведет,
Когда больше не хочет она говорить — слушайте: Церковь поет!

— об этом времени мы можем вспоминать почти как об эпохе греческой трагедии или классической скульптуры.

И потому наша тема другая: мы взялись говорить о светском искусстве, давно разлучившемся с каноном и догмой, о его духовной ценности. С самого возникновения свободного искусства эта тема обычно излагалась в форме апологии, «защиты поэзии» перед духовным судом. Защиты же она требовала постольку, поскольку вызывала естественные и во многом оправданные подозрения относительно своего духовного статуса. Насколько я знаю, первую такую «Защиту поэзии» написал в середине 14 века Джованни Боккаччо, желая воздать честь первому поэту Европы, взявшемуся «от себя лично» говорить о «последних вещах», причем говорить на народном, профанном языке, и в формах, неизвестных церковной поэзии, — Данте Алигьери.

Боккаччо, ища оправдания для поэзии, прибегающей к вымыслу, к языческим мифам и образам как к своему родному языку, предложил идею ее двойного смысла: поверхностного, скрывающего истину под покровом аллегорий и вымыслов, — и внутреннего, глубинного, который по существу своему совпадает с богословской истиной, поскольку вдохновляется тем же духом. Благая, божественная природа поэтического вдохновения не вызывала у Боккаччо сомнения. Больше пяти столетий отделяет апологию Боккаччо, частного человека, от послания, с которым в последний год ушедшего тысячелетия обратился к художникам Иоанн-Павел II, говорящий о вдохновении как о «епифании красоты» и даже «моменте благодати» («с полным основанием, хотя и в аналогическом плане, можно говорить о «моменте благодати», поскольку здесь (во вдохно-

вении) человек обретает возможность некоей опытной встречи с Абсолютным, которое бесконечно превосходит его»). Пять столетий споров, борьбы, отчуждения, расхожих мифов о демоническом характере творчества…

Некоторая печаль, с которой мы слышим эти благословения свободному творчеству, состоит в том, что они звучат в мире, который если не простился, то готов проститься с этим самым свободным творчеством, с поэзией — и, прежде всего, с самой идеей вдохновения.

Эту тему — «смерти поэзии» в современной цивилизации, «отчуждения от поэзии» секулярного мира — без конца повторяют ведущие поэты и мыслители современности, находя самые разные обоснования и причины для наступающей «невозможности поэзии»: от катастроф 20 века (известные и повсеместно принятые на веру слова Т.Адорно о невозможности поэзии после Аушвица), до тотальной посюсторонности, герметичности современного мира (мысль патриарха современной поэзии Чеслава Милоша о том, что в мире, где нет предельных вещей, поэзия невозможна). Напомню и ту причину, о которой я говорила в начале: внутренний запрет традиции повторять уже сказанное и пользоваться готовыми формами. И вот оказывается, к какому-то моменту, что сказано почти все — кроме того, о чем не говорили из брезгливости и стыда, или от скуки. Существуют многие другие объяснения «смерти поэзии», но общее в них одно: современная цивилизация и ее человек каким-то невиданным прежде образом чужды поэзии, не оставляют для нее места. Быть может, как раз теперь, в этом свете возможного прощания с поэзией, вероятного ее исчезновения, мы впервые и можем вполне оценить поэзию как великий дар и задание, которое превышает и «поверхностный смысл» стихов, и даже их глубинный смысл (то, что защищал Боккаччо), и то, что называют их «формой» или «гармонией»*:* мы можем теперь увидеть *поэзию как дело человека*. (Все здесь, конечно, помнят, что греческое *poesis* и значит «делание»).

Выражение *дело человека* можно понять и как «то, что делает человек» — и как «то, что делает человека». Оба этих смысла я имею в виду.

Об этом странном, неуловимом и как будто совсем неделовом *деле*:

Подумаешь, тоже работа –
Беспечное это житье:
Подслушать у музыки что-то
И выдать шутя за свое (А.Ахматова). –

деле, в котором часто видят игру (и нельзя сказать, что без оснований!), можно сказать многое. Я остановлюсь только на том, что подсказывает «целомудренная бездна стиха» Заболоцкого.

Сильное и неожиданное соединение трех слов! Здесь соединены образы чего-то малого, тесного, отмеренного *(«стих»)* – неизмеримого и немыслимого *(«бездна»)* – и умудренно чистого *(«целомудренный»)*. Все эти три образа могут соединиться друг с другом только парадоксальным образом, в особых условиях: в точке кипения или плавления, в которой и соединяются поэтические слова:

В час, когда дыханьем сплава
В слово сплавлены слова (Б.Пастернак).

Исходя из строки Заболоцкого, мы можем сказать, что поэзия как *дело человека*, его «беспечное» дело есть *дело* отношения с чистотой, глубиной и тайной, с волнующим мгновенным присутствием. Красоту, пожалуй, можно оставить на потом: она сама собой появляется как следствие правильного отношения с этими вещами – с неприкосновенной чистотой, с сильной глубиной и неистощимой тайной – как с тем, что *на самом деле* лежит в основе вещей. Поэтический дар в таком случае – не то чтобы способность *выразить* невыразимое, но в том, что выражено – сохранить его нетронутым и неповрежденным, не обкраденным: вынести на свет, позволить ему быть на наших глазах (что само по себе чудо), быть и не кончаться. Не кончаться, в том числе, в каком-нибудь тесном, замыкающем и снимающем опыт смысле.

Старые поэты описывают это состояние как забвение мира и себя и пробуждение другого:

Я забываю мир, и в сладкой тишине
Я сладко усыплен моим воображеньем
И пробуждается поэзия во мне (Пушкин).

Как воспоминание:

Но в искре небесной прияли мы жизнь,
Нам памятно небо родное (Баратынский).

Как исцеление:

Болящий дух врачует песнопенье.
Гармонии таинственная власть
Тяжелое искупит заблужденье
И укротит бунтующую страсть (Баратынский).

Как воскрешение души:

Приближается звук — и, покорна щемящему звуку,
Молодеет душа (Блок).

Как «первую науку»:

Часы уединенных наслаждений!
Они меня любить, лелеять учат
Не смертные, таинственные чувства.
И нас они науке первой учат:
Чтить самого себя (Пушкин).

Как удар молнии:

И вдруг дуговая растяжка
Мелькнет в бормотаньях моих (Мандельштам).

И сопровождающие ее раскаты грома:

Эту молнию мысли и медлительное появленье
Первых дальних громов — первых слов на родном языке (Заболоцкий).

Можно было бы собрать огромную хрестоматию описаний поэтического вдохновения, изучить по ним его феноменологию: скажем, как часто выражают его световые образы, как часто появляются слова «таинственный» и «родной»...

И, что самое поразительное — этот уединеннейший опыт может быть оглашен и передан! В читателе, если он настоящий читатель поэзии, рождается то же событие. Он, как и автор, встречается с новым собой — безмерным:

И когда я наполнился морем,
Мором стала мне мера моя (Мандельштам).

Поэтический смысл и поэтическая плоть, то, что называют формой, в самом деле целомудренны, то есть потаенны, сокровенны. Они являются нам, не покидая при этом своей родной глубины, «целомудренной бездны», являются, не даваясь в руки, — и другими быть не могут: это не одно из «свойств»

поэзии, а сама ее природа. При этом, говоря «поэзия», я имею в виду не только одну ее сторону, авторскую, то есть само создание стихов или свод уже созданных поэтических вещей, но в не меньшей мере — восприятие поэзии, опыт ее читателя и толкователя. То, что создается иначе, за пределами такого опыта счастливого необладания, неразумеющего понимания — и то, что воспринимается в стихах иным способом, к поэзии, строго говоря, не относится.

Я говорила о том, что искусство нового времени, очевидно, утратило хоровое начало. Но, пока оно остается искусством, а не «художественным конструированием», «социальной стратегией власти» и другими вещами, описанными новейшей публицистикой, оно несет в себе неотчуждаемый дар общения: да, теперь уже не хоровой общности, но таинственной переклички, отзыва человеческой глубины человеческой глубине. «Целомудренная бездна стиха», как и любого другого искусства — *область общения*! Удивительное свойство этого общения — его способность проходить сквозь времена, страны, возрасты, так называемый «личный опыт» людей, в котором оно почему-то не нуждается. «Другое я», «я» вдохновения, те, кто пытались его осмыслить, называли «моментальной личностью» или «музыкальным субъектом»... Можно сказать и так: это общий человек в человеке, само вещество человечности в человеке, его сердце. Сердце, которое пробуждается, как сердце поэта. Я оторвала строку Заболоцкого от предшествующей: целиком его мысль звучит так:

Вечно светит лишь сердце поэта
В целомудренной бездне стиха.

Голос поэзии, голос человека, находящегося в правильных отношениях с чистотой, глубиной и тайной, — голос удивительной, необъяснимой уверенности. По этой уверенности мы его всегда и узнаем. Известный немецкий теолог Карл Барт писал о Моцарте, пытаясь объяснить чудесную силу его интонаций: Моцарт совершенно не знает сомнений! И, совпадая с Бартом, Мандельштам говорит о лирике и о музыке как о голосе невинности и внутренней правоты:

В нем росли и переливались
Волны внутренней правоты.

Этот миг правоты, чудесное забвение о возможности ошибки и промаха, о своем больном несовершенстве человек и назовет чистым счастьем. Дар поэзии как поэзии, независимо от ее конкретных содержаний, — дар этого счастья. Дар внезапного воспоминания о родине, о дружественном, родном отношении с тем, перед чем обычно, обыденно мы не можем чувствовать ничего другого, кроме вины. Дар памяти об Эдеме.

Безусловно, поэзия — не единственное *дело человека*. Но то, что мы утратим, если утратим это дело, — это полнота *образа* человека и *образа* человечества, *человека делающего* — и *человека, который делается.* Чем же он делается, можно спросить, наконец?

Ты держишь меня, как изделье,
И прячешь, как перстень в футляр —

так обращается к Богу умирающий в стихах Пастернака. Человек делается тем, чем он изначально был: любимой драгоценностью Творца:

Где как ребенок плачет
Простое бытие,
Да сохранит тебя Господь,
Как золото Свое!

И это я осмелилась бы назвать доктринальным смыслом поэзии.

03.03.2003. Минск

Борис Дубин

Человек без лица в конце света

Визуальная антропология Владимира Величковича

Я посвящаю этот текст памяти живописца Зорана Музича (1909-2005), уроженца Горицции, узника Дахау, автора серии картин «Мы — не последние» («Nous ne sommes pas les derniers»)[1]. Ее название — полемическая отсылка к выкрику безымянного осужденного на смерть в Биркенау: «Cameraden, Ich bin der Letzte», — о чем рассказывает Примо Леви[2], и к обессмысленному бесконечным повторением лозунгу «Это не должно повториться» (с ним полемизирует и Джорджо Агамбен в книге «Что остается от Освенцима»[3]). Тем самым я хочу сразу ввести важную для дальнейшей статьи тему «последнего», «конца» и существования в перспективе такого конца, равно как и в перспективе, напротив, бесконечного повторения. А теперь обратимся к моему непосредственному предмету.

Владимир Величкович (он родился в 1935 году) — сербский художник, который вот уже сорок лет, большую часть жизни, работает во Франции. Он — деятельный участник французской художественной жизни, многократно выставлялся в крупнейших галереях и музеях страны, ему посвящены, среди других, работы таких авторитетных критиков и аналитиков искусства, как Жан-Пьер Фай, Ален Жуффруа, Бернар Ноэль, Жильбер Ласко, недавно вышла монография о Величковиче более молодого (родился в 1959 году), но уже заметного французского мыслителя-эссеиста Мишеля Онфре[4]. На примере Величковича я хотел бы поговорить об *образе человека* в новейшем искусстве, причем о воплощении воплощений этого образа — о *человеческом лице*. Парадокс же состоит в том, что

[1] См. о нем: Clair J. La Barbarie ordinaire: Music à Dahau. Paris: Gallimard, 2001.

[2] Levi P. Se questo и un uomo. La tregua. Torino: Einaudi, 1999, p.133.

[3] Agamben G. Quel che resta di Auschwitz. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, p.18.

[4] Onfray M. Splendeur de la catastrophe. La peinture de Vladimir Velickovic. Paris: Galilée, 2002.

я предполагаю говорить об отсутствии или исчезновении лица на картинах и в графике Величковича[5].

1

Величкович пишет мир *после* цивилизации, время «пост». Собственно время здесь, впрочем, поглощено, съедено пространством, а пространство изъязвлено и разорвано как тело. Что перед нами — изображение раны? рана изображения? изображение как рана? Стрелочки, предупредительные указатели, иногда мелькающие в живописи и графике Величковича, ни на что не указывают и никуда не ведут. Направлений здесь нет, а обессмысленные указательные знаки — сами что-то вроде останков той поры, когда было кому и на что указывать, обращать внимание, поворачивать зрение. Так же, как всплывающие у Величковича то здесь, то там обрезки фотографий Эдварда Майбриджа — этой обобщенной, но миниатюрной и этим отчасти комической пары, мужчины и женщины, чьи фотокопии с бессмысленной бережностью прикрыты (для сохранности, что ли, в этом аду?) папиросной бумажкой, — это приметы конца эпохи изобразительности, останки вальтер-беньяминовской эры технического воспроизведения, той поры, когда художники изучали людей и животных, порознь и в сопоставлении, фиксировали статику объемов, фазы движения и т.п. (альбом американского фотомастера 1887 года так и назывался «Люди и животные в движении»). Женско-мужская пара здесь — как бы Адам и Ева эпохи модерна, почти пародийное указание на ее начало, как окружающий их бесчеловечный, расчеловеченный мир — на ее завершение, конец, последние времена. Не удивительно, что собственно фигуры человека, человека как такового, у Величковича если и встречаются, то чаще всего, кажется, в двух этих видах: по-райски раздетая и технически, документально удостоверенная, но по-музейному прикрытая папиросной бумажкой миниатюрная пара и тоже обнаженный, но уже ничем не прикрытый распятый или пытаемый человек на крюке, кресте либо виселице

[5] Далее я частично использую свои реплики из диалога с Юлией Лидерман, вызванного свежими впечатлениями от выставки Величковича в московской галерее “М‘Арс” в декабре 2004 года. Диалог опубликован (Мосты, Франкфурт-на-Майне, 2005, №6, с. 276-283), издан и каталог выставки: Владимир Величкович. Сполохи и раны. М.: Artlibris, 2004.

(за которым — фигуры распятых Христов европейского искусства от Грюневальда до Бэкона).

Мало того, что в визуальном мире Величковича не действуют указатели направления, — сам этот мир, обычно, перевернут. Тела здесь чаще всего подвешены вниз головой («Тело», 1997; «Распятие» того же года). Вообще свойства, оставленные Величковичем пространству, — это разверзаться и зиять как рана, стекать как кровь, сползать как безжизненное, изувеченное туловище, засыхать как струп, осыпаться как грязный песок, оседать как закопченный снег. Может быть, вернее было бы говорить здесь даже не о телах, а о свертках, жгутах, узлах сгущенной и расщепленной энергии или об уплотнениях, окаменелостях, мучимой материи (мучением материи называл жизнь Якоб Бёме). Материя на картинах Величковича по-разному плотна: это обломки, осыпь, наледь, каша, комки, сгустки, нашлепки, но все они, так или иначе, стремятся к *горизонтали*. *Вертикальны* же, задают относительный верх и низ у него едва ли не единственно орудия мучения и уничтожения материи — крюки, столбы, виселицы. И если его тела принимают вертикальное положение, то лишь потому, что на этих орудиях висят.

Взгляд смотрящего на картину, даже вне его желания и контроля, отказывается отождествляться с *такой* вертикалью, утрачивает ориентировку в пространстве. Потеряв (или отдав, вернув, как карамазовский билет творцу) координаты высоты и глубины, привычные для постренессансного художника и его публики, смотрящий — хочет он того или нет — оказывается как бы внутри изображенного. Он — не *вне* происходящего, а как бы застрял в средоточии картины и в центре зала, где картины развешаны. Он, как один из обломков и останков, увяз в самом веществе изображения, месиве из грязи и золы, снега и крови. И заседает в нем тем глубже, что изображенный мир безлюден, здесь есть только вороны и псы. Изображенный мир лишен еще одной, видимой и потому успокаивающей, человеческой координаты, когда-то прежде делавшей видимое (раз оно населено тебе подобными!), казалось, безопасным для человека.

Кроме того, композиция без твердо заданного верха и низа как бы сдавливает, сплющивает мир в массу, занимающую среднюю, находящуюся прямо перед глазами зрителя, на уровне его

глаз, часть холста, — средний слой этого крошева и месива. Не случайно плотская оболочка мира, осязаемая для зрителя поверхность картин напоминает у Величковича песок, асфальт, наждак. Эту материю не тянет ощутить кожей, погладить, при одной мысли об этом рука зрителя нервно отдергивается. Выцветшие струйки крови и сукровицы, последних соков убитой жизни, похожие на склеротизированные сосуды, направлены к основанию холста и обычно пересекают некую пустую, более светлую полосу, отделяющую тела, предметы (крюки, столбы, виселицы), фигурки псов, крыс, ворон от нижней рамы. Эта подернутая потеками пустота внизу. А верх картины, как правило, густо, до сажи черен и разве что прорезан дальними сполохами пожаров. Теперь это и есть небо. *Наше* небо, которое *под* нами. Земля как бы уходит из-под ног, и голова зрителя идет кругом. Геометрия нового дантовского ада.

Так самое высокое предстает в виде самого низкого — древняя тема поругания и возвышения святыни. Предельный, до невыносимости, пафос представлен глухой, непроглядной (это в живописи-то!) чернотой. В таком эпосе нет и не может быть героя. Его маленькая, повернутая к нам спиной фигура, изредка мелькает лишь где-нибудь внизу или в углу полотна («Крюк», 1991) и при этом покидает пространство картины, не оборачиваясь, выходит из комнаты-пыточной.

Так где же здесь, спросите вы, человек, образ человека? Кажется, у Величковича от людей остались, можно сказать, обрезки — голова, чаще повернутая к нам затылком, торс, рука или нога, переплетение неразлепляемых тел, и все это, к тому же, вскрыто, расчленено, освежевано, скальпировано, как в анатомическом атласе [6]. Встречавшее зрителя уже в фойе его выставки большое панно «Без имени» (2001) напоминало витрину с предъявленными для опознания фотографиями эксгумированных и объединяло не лица, а оглодки или головни голов, почти черепа. Портреты черепов. Исчезновение лица как предмета изображения. Собственно лица этих голов на картинах и графических листах, если они вообще есть, до неузнаваемости

[6] Тела без голов в его более ранней работе “Бегущие” стали предметом эссе Данило Киша, см.: Kis D. Why Velickovic’s *Runners* Have No Heads [1982]// Idem. Homo Poeticus. Essays and Interviews/ Ed. and introd. by Susan Sontag. New York: Farrar, Strauss & Giroux, 1995, p.80-88.

искажены пыткой, изранены, изрубцованы, «облитерированы» (visages obliterés, сказал бы Эммануэль Левинас[7]): это скорее напоминает наложенные на лицо бинты или медицинские маски. А где же лица?

Можно было бы ответить обращением к *исторической реальности* — многолетней балканской бойне, последовательно и в массе уничтожавшей все человеческое, превращая его в более не восстановимые частицы вещества. Это так. Но тогда Величкович — не более чем копиист (или, как было принято говорить, реалист), с максимально возможной для него точностью воспроизводящий действительность, которая привилегированно служит объяснением, обоснованием и, в этом смысле, оправданием живописи. А это уже не так. И я бы хотел понять живопись Величковича по-другому, обратившись для этого к визуальной культуре, формирующей фигуративный мир современного живописца. В этом я иду за социологическими работами Пьера Франкастеля, который последовательно отстаивал невозможность редуцировать мир картины к эмпирическому опыту художника и вводил для интерпретации элементов живописного полотна и изобразительного языка того или иного мастера понятия «визуального порядка» или «фигуративной системы»[8]. Моя задача сейчас — соотнести отсут-

[7] Стратегия намеренного сокрытия или стирания лица в современном искусстве (в частности, в скульптурах Саша Сосно) живо интересовала Левинаса, см. об этом его беседы с Франсуазой Арманго и ее последующую книгу: Levinas E. De l'Oblitération. Paris: Ed. de La Différence, 1992; Armengaud F. L'Art d'oblitération. Paris: Kimé, 2000. Технику облитерации в настоящее время использует, в частности, французский живописец и скульптор, уроженец острова Реюньон, Тьерри Фонтен (см.: www.thierry-fontaine.com) и др. Но, кажется, предельный случай такого "сокрытия" — цикл фоторабот современного испанского художника Давида Небреды (Nebreda, род. в 1952 г.): его лицо на автопортретах скрыто под слоем собственных экскрементов; рассказывающий об этих работах Жан Клер пишет, что здесь "лицо превращается в клоаку", и цитирует в этой связи соответствующую сцену в Злых Щелях дантовского "Ада" (песнь XVIII, 112 и далее). См.: Clair J. De Immundo. Apophatisme et apocastase dans l'art d'aujourd'hui. Paris: Galilée, 2004, p.11.

[8] См.: Francastel P. La Réalité figuratif. Paris: Gallimard, 1965; Idem. La Figure et le lieu. Paris: Gallimard, 1969 [последний труд существует теперь и по-русски: Франкастель П. Фигура и место. Визуальный порядок в эпоху кватроченто. М., 2005]

ствие человека и его лица на картинах, в графике Величковича с особым, новым местом и новым самопониманием зрителя.

2

Начнем с лица как предмета изобразительных искусств[9]. В европейской традиции, как собственно философской со времен Платона, так и религиозной, начиная, скажем, с трактата Тертуллиана о «Зрелищах»[10], лицо представляет собой, как в «физическом» смысле, так и в ценностном плане, венец человеческого, поскольку голова есть образ мира. Вот что пишет по этому поводу Платон («Тимей», в переводе С.Аверинцева): « ...боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, которое мы ныне именуем головой и которое являет божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями» (44d). И дальше (45a-b): «боги именно на этой /передней/ стороне головной сферы поместили лицо, сопрягши с ним все орудия промыслительной способности души, и определили, чтобы именно передняя по своей природе часть была причастна руководительству». Для Тертуллиана, развивающего в этом библейскую традицию божественного «сотворения по образу и подобию», «лик человеческий [...] есть образ Божий» («О зрелищах», XVIII, 1, 5).

Эту последнюю линию преломляет и переосмысливает Левинас, для которого лицо — это воплощенный Другой, само воплощение другости, инаковости (altérité). Он говорит о предельной, исключительной внешнести лица (extériorité extraordinaire du visage): «Лицо — само верховенство и сама беззащитность [...] Сквозь предъявленную мне внешность прорывается вся его слабость, а вместе с ней проявляется его смертность. До такой степени, что я мог бы пожелать его целиком уничтожить, почему бы нет? Однако в этом и состоит вся двойственность лица и нашего отношения к другому. Это беспо-

[9] См.: Brophy J. The Face in Western Art. London: George G. Harrap & Co., 1963; Courtine J.-J., Haroche C. Histoire du visage. Paris: Rivages, 1988. Особое значение для моей темы имеет работа: Francastel P., Francastel G. Le Portrait: 50 siècles d'humanisme en peinture. Paris: Hachette, 1969.

[10] Тут я вкратце суммирую недавнюю содержательную монографию: Courtine-Denamy S. Le visage en question: De l'image à l'éthique. Paris: Ed. de La Différence, 2004.

мощное, беззащитное лицо другого, предоставленное моему взгляду во всей слабости и смертности, вместе с тем повелевает: «Не убий». В лице есть высшее верховенство, которое повелевает, и я всегда говорю, что это слово Божие. Лицо — это вместилище божественного слова»[11].

Если очень грубо суммировать понимание лица в феноменологии Левинаса, то я бы выделил следующую важную для моего рассуждения цепочку значений: инаковость — уникальность — бесконечность — беззащитность (слабость, смертность) — главенство (но не господство, а — встречная ответственность (порука)). Перескажу это чуть подробнее собственными словами. Предельная смысловая воплощенность делает лицо целиком «внешним», точнее — упраздняет или переносит саму границу между внешним и внутренним, поскольку я созерцаю его как сам имеющий лицо, «глаза в глаза». Поэтому такое лицезрение бесконечно — «бесконечность осуществляется как взгляд «в глаза»», пишет Левинас в другом месте[12]. Эта предельная воплощенность и смысловая неисчерпаемость соединяется в лице с уникальностью (а значит бесконечным разнообразием лиц), беззащитная открытость и конечность, обреченность смерти — с неотменимой и неукоснительной настоятельностью явленного, которое как бы вручает себя мне, повелительно ожидая ответного дара, взаимности. Все это, если угодно, делает лицо для данного круга европейских философских традиций — по ограниченности времени и задачи я сейчас вынужденно рассматриваю их без необходимых различий и оговорок — воплощением бытия в его осуществленности или явленности, «яви», по Бонфуа (la présence, ключевое слово в его поэзии, поэтике, художественной философии).

[11] Levinas E. Alterité et Transcendance. Paris: Fata Morgana, 1995, p.113, 114, а также: Idem. Noms propres. Paris: Fata Morgana, 1987, p.111-116. Смыслу лица в философии Левинаса посвящена отдельная, заключительная глава в упомянутой книге С.Куртин-Денами.

[12] Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М., 2000, с.212. Ср.: “Ситуация лицом к лицу есть само свершение времени”. — Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб, 1998, с.81. В беседе с Жаном Клером Зоран Музич вспоминает о запрете для лагерников смотреть в лицо офицерам охраны, напомню и об обычае завязывать глаза осужденным на казнь: не только они не видят — не видят их самих, иными словами — их как бы уже нет; см.: Clair J. La Barbarie ordinaire.

Напомню соображения Бонфуа о лице: «Цивилизация еще в полном смысле слова не нашла себя [...], если ей не удалось придать форму лицу человека, поймать и оживить человеческий взгляд. Это тот последний образ, которым обоснованы все остальные [...]»[13]. Для живописи от Леонардо до Джакометти мир, повернутый стороной смысла, можно сказать, принимает форму индивидуального лица. Лица, обращенного глазами к зрителю, смотрящего на него неотвратимо в упор, свидетельствующего этим о мире и берущего зрителя в свидетели смысла. Источник и предмет зрения соединяются на полотне, запечатлеваются на нем, превращая изображение в отпечаток неповторимого, а холст с изображением на нем — в своеобразную плащаницу, плат Вероники. Отсюда — центральное значение портрета в живописи Нового времени, которая, быть может, и завершается как этап с отказом художника от портретирования. «Не принадлежит ли лицо — вместе со всей живописью до Ван Гога или Сезанна — к прошлому? — спрашивает Бонфуа. — Есть ли для него в живописи будущее, как еще можно думать, глядя на Джакометти?»[14].

Итак, спросим себя еще раз: в чем же значимость для живописи в ее «началах» и «концах» именно лица?[15] Добавлю

[13] Bonnefoy Y. Proximité du visage// Idem. L'Improbable. Paris: Mercure de France, 1993, p.303 [рус. пер. — в кн.: Пространство другими словами. Французские поэты об образе в искусстве. М., 2005, с.191-192]. Эссе Бонфуа (1966) посвящено французскому художнику Раулю Юбаку (Ubac) и, в частности, его циклу "Покойники", изображавшему тела без голов: "Словно деревья с обрубленной верхушкой и отсеченными корнями, они лежат, скатившись в придорожную колею: ствол к стволу, стиснутые так, что кора заскорузла, по двое, по трое и ставшие одним, но неистребимым целым" (ibid, p.309 [с.199]).

[14] Bonnefoy Y. Remarques sur le portrait// Idem. Dessin, couleur et lumière. Paris: Mercure de France, 1995, p.42. Хочу подчеркнуть, что это эссе Бонфуа (1991) написано как предисловие к французскому изданию известной монографии Лорны Кэмпбелл, посвященной именно портретам эпохи Ренессанса, когда канон европейского портретирования, изображения лица как раз и пришел к зрелости. Подробнее см.: Pommier É. Théories du portrait de la Renaissance aux Lumières. Paris: Gallimard, 1998.

[15] Оставляю сейчас в стороне другой вопрос: почему это так именно для живописи, — он бы потребовал далекого отхода в обоснование значимости визуального для Европы Нового времени и эпохи модерна, бодлеровской modernité (и для самого Бодлера с его "страстью к образам").

к уже сказанному выше о «началах » соображение Георга Зиммеля, зоркого аналитика как раз «концов» модерного миропорядка. Для Зиммеля искусство Запада не могло бы ни родиться, ни развиваться без изображения человеческого лица: «Кроме человеческого лица, в мире — по Зиммелю, — нет ни одного другого образа, который дал бы возможность такому множеству форм и планов слиться в столь абсолютном единстве смысла... предельная индивидуализация его /лица/ составных частей сочетается в предельном единстве»[16].

Прокомментирую тут лишь одно слово: «развиваться». Опять-таки, не хотел бы ограничиваться простой отсылкой к истории, социальным обстоятельствам, процессам европейской модернизации и т.п. Обратимся к собственно изображению, изобразительности, возможности быть изображенным. Для того, чтобы изобразительному искусству развиваться, нужно, чтобы в самом строе изображения («визуальном порядке» европейской живописи, по Пьеру Франкастелю) содержались динамические начала. Укажу лишь на три таковых, которые взаимосвязаны. Во-первых, поскольку лицо в данной традиции являет образ мира (микрокосм в отношении макрокосма, см. выше), построение этого образа мира на холсте, структурирование картины как смыслового целого становится в принципе рациональной, инструментально решаемой задачей, следующей из построения человеческого лица на холсте, техники портретирования, изображения головы и тела (со всем опытом медицины, анатомии, физиологии, который стоит за ними и существует параллельно с ними). Во-вторых, сама такая «техническая» задача, конечно же, должна быть смысловым образом обеспечена, утверждена, легитимирована. Обращу ваше внимание на повторяющийся мотив бесконечности в описании лица у авторов, цитированных выше. Бесконечность здесь — как оно задано в философии Нового времени от Декарта до Канта и романтиков — обозначает индивида, субъекта как творческое начало самоотнесения и самосозидания, собственный «закон и меру», по Канту. Но этот индивид — не Нарцисс, и это третье обстоятельство. Оно как смысловое начало и обоснование рационально конструируемого изображения задано особым образом, сформулирую это обоснование словами, опять-

[16] Simmel G. La Tragédie de la culture et autres essais. Paris: Rivages, 1988, p.138.

таки, Левинаса: «Глазами другого на меня смотрит «третий»»[17]. Третий — значит не я и не ты, но тот, для кого и отсылаясь к которому мы — это мы, представляющие интерес друг для друга и способные к взаимности, берущие на себя обязанность взаимодействовать.

Выше я, с отсылками к Платону, Левинасу, Бонфуа, приравнивал лицо и его изображение, в философском плане, к бытию в его явленности. Теперь, в плане социологическом, я бы сказал, что в лице, его тематизации и изображении (представлении другому) можно видеть само социальное бытие, социальность и даже социабельность (sociabilité), по Зиммелю — способность, готовность, умение, искусство быть социальным, ориентированным на другого и ждущим от него ответной устремленности, заинтересованности, взаимности. Так Зиммель, например, описывал рынок и, в частности, деньги как универсальный посредник миллионов человеческих взаимоотношений: я продаю товар и получаю его условную, у-словленную (то есть, опять-таки, обоюдно найденную и утвержденную) цену, понимая, что есть третий, который у меня эти деньги примет в обмен на нужное уже мне и т.д.[18]

Так вот, развитие европейского искусства в том плане, на который я указывал выше словами Бонфуа и который представлен появлением и исчезновением в искуссстве лица, я бы, говоря совсем коротко, связывал с изменением образа того «третьего», глазами которого на меня, по Левинасу, «смотрит другой». Скажем, в такой условной последовательности: Бог — король — высокий заказчик и покровитель — знаток — любой (имярек, Эвримен, Элкерлейк, Ниманд). Впрочем, этот процесс облитерации можно было бы показать на метафорах исчезновения («конца») романа или «смерти автора» и им подобных, которые тематизируются в европейской мысли примерно того же периода, что исчезновение лица на картине. Тематизируются в предвосхищении, а затем и в ощущении конца модерна (modernité), далее же — в воспоминании и ностальгии о них.

---

[17] Левинас Э. Избранное, с. 215.

[18] Деньги, конечно, не единственный такой посредник, есть и другие символы подобной универсальности и разрешающей силы. Например, символ-Бог — говорю сейчас, понятно, не о религии и не о вере в нее, а о значимости того и другого в формировании и поддержании социокультурного порядка в обществе.

К этому же периоду, добавлю, относится изобретение уже собственно технического и всеобщего, массового средства портретирования лица — я говорю о фотографии[19] (напомню об изобразительном мотиве фотографий Майбриджа у Величковича). Взгляд на лицо перестает быть «чьим бы то ни было» — он принципиально не индивидуализированный, среднестатистический, ничей, почему и может до бесконечности повторяться с помощью технического устройства (камеры) и технически тиражироваться (печататься). Лицо уходит из картины, чтобы бесконечно размножаться на фотокопиях — не случайно эти последние становятся теперь инструментом тайного сыска, официальной уликой, хранящейся в полицейских архивах государства (имею в виду фотокартотеку Альфонса Бертийона)[20]. Но ведь в данных рамках перестает чувствовать себя индивидуальностью и фотографируемый. Он как бы заранее готовит лицо для снимка, делая его анонимным в расчете на анонимный же взгляд (для позднейших фотохудожников эпохи постмодерна, нередко использующих протокольную фотографию и моментальные снимки как один из элементов собственной работы, предметом изображения станет сама эта оптика и физиогномика анонимности). Появление нового технического средства коммуникации всякий раз обозначает принципиальное изменение *масштаба* коммуникаций, равно как и нашей, человеческой *формы участия* в них.

---

[19] О “визуальной революции”, выразившейся, среди прочего, в техническом изобретении фотографии, см. образцовые работы: Crary J. Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century. Cambridge: MIT Press, 1999; Idem. Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture. Cambridge: MIT Press, 2001. О связи культуры и эпистемологии модерна с антропологией статистического человека см.: Porter T.M. The Rise of Statistical Thinking, 1820-1900. Princeton: Princeton UP, 1986.

[20] Ценные соображения о роли фотографии в распознавании социальных типов преступников (Ф.Гальтон, А.Бертийон) и ее связи со статистическим представлением о “типовом человеке” (А.Кетле) в общем контексте модерности см.: Doane M.A. The Emergence of Cinematic Time: Modernity, Contingency, the Archive. Cambridge (Mass.); London: Harvard UP, 2002, p.124-129. Благодарю Н.Самутину за возможность ознакомиться с этой содержательной монографией.

3

Завершая, еще раз спросим себя: где лицо, где образ человека на картинах и графических листах Владимира Величковича? Что мы перед собой видим и в качестве кого этими изображениями заданы мы сами? Начну с последнего. Того «третьего», о котором шла речь выше с отсылкой к Левинасу, здесь нет, и потому видящий картину — как бы не зритель. Он, о чем уже упоминалось, не задан картиной как внеположный ей, смотрящий на нее с безопасной дистанции, в условной, математически выстроенной перспективе, одним из двух взаимосоотнесенных центров которой он прежде являлся (лицо героя — лицо зрителя, глаза в глаза).

Теперь о лице и картине, лице на картине. Вот один из возможных ответов на вопрос о нем и его теперешнем месте (один, но не единственный!) Смотря картины Величковича или каталоги их выставок, мы не можем не обратить внимания на то, что перед нами, как бы там ни было, классические европейские «картины», станковая живопись (в графике, кстати, эта ориентация на классику еще заметнее). Причем нередко — живопись с традиционной иконографией («Распятие», «Снятие с креста», «Положение во гроб», «Низвержение в ад», «Этюд руки»). Она открыто отсылает к великим предшественникам — Грюневальду и Босху, Гойе и Фрэнсису Бэкону, Дюреру и Гольбейну Младшему — и их высоким живописным образцам. Разве что с двумя, но немаловажными, может быть, существеннейшими поправками. Во-первых, то, что в старом искусстве было фоном, дальним планом, обратной стороной изображения (скажем, три распятия в босховском «Иоанне на Патмосе» или виселицы и печи в его же «Семи смертных грехах»), выдвинуто теперь на авансцену, притиснуто вплотную к смотрящему — напомню, единственному живому человеку в окружении этих картин. И, во-вторых: то, что в старой живописи было явлением человека и самим содержанием изображенного, здесь — лишь его обреченные следы, элементы формы, внешние скрепы и технические подпорки, организующие и удерживающие картину всё же как некое целое. Так что мы — в Европе, только новейшей. Если говорить в категориях пространства, то это вчерашние европейские «задворки», которые в сдавленном, перевернутом нынешнем мире скатились или сползли в «центр». А если судить о времени, то мы, смотрящие, оказались здесь после (уже не первого и, кто скажет,

последнего ли?) «заката Европы». Видя его/ее оттиск, отсвет, пятно, потек. «Сполохи и раны».

Но ведь из всего сказанного, в частности, следует, что ни художник, ни зритель, ни связывающее и опосредующее их союз изображение не исчезли. Однако решающим образом усложнилась вся данная система взаимоотношений, включая структуру произведения. Лицо перестало быть фокусом картины и, тем самым, центром ее организации. Но, может быть, эти функции перешли к изображению в целом: оно теперь — и изображение, и, вместе с тем, способ (техника) его организации. Скажем, лица у крестьян Малевича (пример из упоминавшейся выше книги Сильви Кристин-Денами) не прорисованы, намечены только головы, но ведь это, можно предположить, не разрушает традиционный канон, а переключает восприятие зрителя на традиции «иной живописи» — иконной, народной и проч. А если посмотреть на его «квадраты» (пример из той же монографии) — как на некие новые портреты (иконы), где сама «картина» есть, вместе с тем, способ ее изображения и видения, причем в принципиальной неопределенности: это плоскость или глубина? выпуклость или дыра? квадрат — часть картины или он и есть картина? либо же картина им закрыта, как более невозможная? Неопределенность прочтения картины представлена в обратимости ее содержания и формы, изображения и его техники. Но еще более важно, что ей (неопределенности картины в плане смысла и в плане построения) соответствует проблематичность фигуры зрителя, зрителя как фигуры, иной способ включения смотрящего в живописное пространство, в его «визуальный порядок». Субъективность зрителя задана теперь по-иному, и граница между ним и изображением проведена иначе.

Образ человека не дан «готовым» — как прошлый и, в этом плане, заведомо внешний. Он должен быть всякий раз — частично и условно — реконструирован наново из его отсутствия «впрямую», «вот здесь перед нами», «лицом к лицу». Реконструирован из ежесекундной возможности *исчезнуть*, не быть, быть уничтоженным и стертым. Сам подобный модус существования — своего рода второй закон термодинамики для этической мысли — есть вызов новой этике, новой философской антропологии, новому пониманию культуры. Развить их — дело настоящего и задача будущего.

О.В. Сливицкая

Человек – как «*Всё*» и как часть «*Всего*» – «подвижное основание» мира Л.Н. Толстого

«Я сознаю себя Всем, отделенным от Всего»[1].
Лев Толстой

При попытке определить, что составляет единство столь грандиозного и столь изменчивого явления как мир Л.Н. Толстого, будем исходить из двух его мыслей. Одна была высказана А. Гольденвейзеру: «Самое важное в произведении искусства – чтобы оно имело нечто вроде фокуса, то есть чего-то такого, к чему сходятся все лучи или от чего исходят. И этот фокус должен быть недоступен полному объяснению словами. Тем и важно хорошее произведение искусства, что основное его содержание во всей полноте может быть выражено только им»[2].

Вторая записана в поздних «Дневниках»: «Как ни странно это кажется, самые твердые, непоколебимые убеждения, это самые поверхностные. *Глубокие убеждения всегда подвижны» (57,109) (курсив наш – О.С.).*

Это мысли фундаментальной важности. «Нечто вроде фокуса» (не фокус!) непременно должно быть, но оно должно быть таким, чтобы его невозможно было адекватно выразить на языке понятий. Стало быть, этот фокус необходимо найти, но не тщиться заковать в формулировки, неизбежно ограничивающие и неизбежно обедняющие. По-видимому, «нечто вроде фокуса» существует и в художественном мире писателя во всей его целостности и всей его уникальности. Но определять этот фокус можно и необходимо таким образом, чтобы формулировки не только не преодолевали, а, напротив, сохраняли его некоторую неуловимость. Именно потому, что идеи, составляющие этот фокус, наиболее глубоки, они и наиболее подвижны. Не столько их тождественность, сколько их трансформация, в том числе и художественная, свидетельствует о том, что они составляют глубокое основание мира Толстого.

---

[1] Толстой Л.Н. Полн. (юбилейн.) собр. соч.: в 90 т. М-Л,1928-1959,Т.57, С.232 – в дальнейшем в тексте с указанием тома и страницы

[2] Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого ГИХЛ,1959, С.68.

Чтобы приблизиться к пониманию того, что составляет это подвижное основание, сосредоточимся на двух крайних точках пути Толстого: на самом начале и на самом конце. Это — «Детство. Отрочество. Юность» (будем называть их в дальнейшем — Трилогия) и «Хаджи-Мурат». Между ними — великие романы и весь великий Толстой. Это «сопряжение» (опорное слово Толстого!) начал и концов составляет некую условную дугу, находящуюся под высоким напряжением, которая может прояснить то, чем был движим Толстой на своем долгом пути.

Многое давно было сказано и неопровержимо доказано: и «чистота нравственного чувства», и «ясновидец плоти», и «певец единения людей» и т.д. Попытаемся указать на то «подвижное основание», которое, как кажется, может, не опровергая ни одну, объединять все эти ипостаси.

Понятием фундаментальной важности для Толстого является *Всё.* О том, как трудно было уловить и отлить в ясную форму содержание этого сложного понятия, свидетельствуют бесконечные записи мыслей в Дневниках, письмах и т.д.[3] Из контекста размышлений Толстого следует, что *Всё* — это Универсум в его цельности и полноте. В неразрывном единстве с этим выступает проблема человека. *Всё* — это ключ к антропологии Толстого, ибо человек сопряжен со *Всем*. *Всё* — также это и ключ к эстетике Толстого, ибо, по его убеждению: «...искусство потому только искусство, что оно *всё*»(62,265). Стало быть, *Всё* — это путь к постижению *художественной антропологии* Толстого.

Вот некоторые из этих размышлений:

«Что такое я? Я? Я ничто само по себе. — Я — только известное отношение. Только отношение мое действительно есть. Отношение к чему? Ко *всему* и ко *Всему*. Ко *всему* значит ко всем таким же отношениям, и ко *Всему* — к совокупности всего, чего я понять не могу, но что должно быть и потому есть» (55,194).

«Человек сознает больше или меньше *всё* или я, смотря по возрасту» (48,127). «*Всё* — слиться с Богом, со *Всем*» (52,101).

«Жить значит чувствовать, сознавать себя центром вселенной, Всего» (57,22).

[3] См. в частности: т.55, С. 9,15,61,69,79,122,217,256; Т.56, С. 13,41,57,87,142,169,219.

Особого внимания заслуживает мысль, высказанная в письме к В.Черткову от 19 ноября 1909 г.: «Сознание есть не что иное, как чувствование себя в одно и то же время и всем, и отдельной частью *Всего*. Не чувствуй себя человек *всем*, он не мог бы понимать, что такое отдельная часть *всего*, то самое, чем он себя чувствует. Не чувствуй же он себя отдельной частью, он не мог бы понимать, что есть *Все*. Двойное чувствование это дает человеку знание о существовании *Всего* и о существовании своего отдельного существа и проявляется в жизни любовью, т.е. желанием блага тому, чем человек себя чувствует: желанием благ *Всему* и желанием блага своему отдельному существу» (89,157).

Именно ощущение себя как отдельности ведет человека к постижению той истины, что мир как *Всё* не центрирован, что его центр везде, а пределы нигде:

«Всё дело в том, что человек знает, прежде всего, себя, свое я, и находит это я связанным пространственным и временным, и, наблюдая и изучая пространственные и временные, приходит к признанию сначала таких же, как и он, отделенных существ — организмов, а потом и признанию существ, уже не отделенных, а сливающихся в одно: кристаллов, молекул, атомов. И естественно видит в них тот предел, пространственный и временной, который его ограничивает. Натыкается на бессмысленность бесконечности признанием мира таким предметом, центр которого везде, а пределы нигде. Т.е., исходя из самого известного: себя, своего сознания, разумный человек невольно приходит к сознанию сначала ближайшего к себе, потом более отдаленного и, наконец, к сознанию непостижимости» (57,17).

Толстой утверждает: «Есть два сознания: отделенности от Всего, другое — единства со Всем» (55,234). Между этими двумя сознаниями нет конфликта, напротив, углубляя свое «одно», индивидуум одновременно приобщается к «всё». Чем шире «всё», тем глубже и богаче «одно». Если человек направляет свои усилия в направлении вглубь и вширь, он развивается ввысь и вдаль.

Одна из последних дневниковых записей: «Нынче в лесу я думал: все, что вижу: цветы, деревья, небо, земля, всё это мои ощущения, всё это сознание пределов моего «я». Когда я прикасаюсь с ними — хочу расшириться. <...> Почем же я знаю,

что я — я, а всё видимое и познаваемое есть только предел меня? Для чего мне это дано знать? И если я чувствую пределы и стремлюсь из них, то во мне есть беспредельное» (52, 260).

Иными словами, беспредельность, или *Всё,* потенциально входит в структуру «я». Преодоление пределов «я» означает не его разрушение, а его реализацию. За пределами «я» находится *Всё*, то есть не только мир людей, но и все живое, и даже неживое: «Себя в пределах своего тела я чувствую вполне ясно; других одновременно и в одном месте живущих со мною людей менее ясно; еще менее ясно людей, отдаленных от меня временем и пространством, но все-таки не только знаю про них, но чувствую их. Еще менее ясно чувствую животных, но еще менее ясно неодушевленные предметы. Но все это я не только знаю, но чувствую тем единым, дающим жизнь всему миром, началом» (58,54 –55).

Эти сложные мысли сопрягаются с размышлениями о «расширении сознания»: *«... жизнь есть расширение сознания»* (55,31).

«Стремление к будущему есть исполнение закона расширения сознания» (55,297).

«...вся жизнь человеческая есть только все большее и большее расширение сознания» (56, 13).

Понятие «расширение сознания», не обладающее терминологической точностью и определенностью, стало общеупотребительным в культуре XX века. По-видимому, это объясняется тем, что идея единства в многообразии стала одним из главных ориентиров в творческом постижении мира. Особенно актуальной стала древняя мудрость «Одно во всем, и всё в одном». Симптоматично, что именно в такой, современной формулировке эта идея выступает у Толстого: «Тайна жизни моей, всякого человека, даже существа, в сознании отделенности в себе того, что по существу своему *одно во Всем» (курсив наш — О.С.)* (57,114).

Поэтому самое краткое определение фундаментальных основ антропологии Толстого звучит так: *человек — это Всё и часть Всего*. Человек находится в постоянном движении. Вектор движения — от «части Всего» ко «Всему». Сущность этого движения — расширение сознания.

Поскольку большинство приведенных мыслей Толстого содержатся в его поздних письмах и дневниках, возникает важ-

нейший вопрос: является ли круг идей, сопряженных со «*Всё*» и с «расширенным сознанием», *итогом* духовного развития писателя или его *основой*, всегда подспудно существовавшей? Поскольку художник — это динамическое тождество, возникает проблема, чем является тот или иной круг идей: результатом динамики или проявлением тождественности? Толстой, с одной стороны, утверждает: «Каждый человек есть все проявляющееся новое и новое существо, а не есть тот же человек»[4]. Но, с другой, говорит: «Время идет, а в нас есть что-то недвижимое»[5]. И как некий вывод: «Тайна в том, что «я» всякую минуту другой и все тот же» (55,247). Но это глубже, чем тайна, — это таинство, сродни глубочайшим таинствам бытия.

Однако вообразим невообразимое: не было художественного творчества Толстого, и остались только его религиозно-философские трактаты, дневники, письма и т. д., заключающие в себе эти размышления. Тогда законно возник бы вопрос: не слишком ли максималистские требования предъявляет Толстой к человеку, не утопия ли это? Является ли человек, воплотивший в себе *Всё*, абстрактным идеалом, который и не предполагает достижения, или в силах человека достичь своего предназначения?[6] Иначе говоря, *в возможностях ли это природы человека или Толстой их завышает?* Ответ на этот вопрос содержится именно в художественном творчестве, по преимуществу — до 1880-х гг., т.е. до эпохи идейного, а отчасти и художественного кризиса. Ибо в это время пафосом творчества Толстого был анализ психологии и, стало быть, возможностей человеческой души. Но что такое для Толстого *психология*?

Опорной является мысль Толстого: «Микроскопические исследования — бесконечность. Астрономические — бесконечность. — Нет надежды конца и уяснения. **Психологические всё откроют**» (48,86-87) (выделено нами — О.С.). Микрокосм и макрокосм (т.е. «астрономические») — две бездны, две бесконечности, в совокупности своей составляющие то, что Тол-

[4] Маковицкий Д.П. Яснополянские записки: У Толстого.1904-1910; В 4-х кн. М. Кн.2, С. 388

[5] Там же С.353.

[6] См. подробнее: Хоружий Сергей Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный человек. Теология и философия образа. М.: «Валент», 1997, С.42

стой называл *Всё*. Между ними — мезокосм, т.е. «фрагмент реального мира, за пределами которого находятся особо малые, особо большие и особо сложные системы»[7]. «Мезокосм — это не просто промежуточная фаза между микрокосмом и макрокосмом, но фаза, содержащая в себе в свернутом виде обе эти бездны. Поэтому его преимущество не только в том, что он обозрим и доступен изучению, но и в том, что в нем сосредоточено *Всё*. Человеческая душа и является таким мезокосмом. Именно так, по-видимому, и следует понимать *«Психологические всё откроют»*. «Психологические» — это не человек в его изоляции, «психологические» — это человек, как средоточие *Всего*, это точка пересечения вселенских сил. Поэтому психологизм Толстого — это больше, чем исследование психических процессов в человеке, — это путь к постижению *Всего*, к постижению законов Универсума.

Психологическое в его полноте и сложности доступно только искусству. Уже молодой Толстой был убежден: «Есть правда личная и общая. Общая только 2 х 2 = 4. Личная — художество» (48, 73). Исследуя «личное», Толстой возводит его к «общему», оперируя как «мелочностью», так и «генерализацией». Все философские построения позднего Толстого потому не являются абстрактными «2 х 2 = 4», потому они столь неотразимо убедительны, что основаны на опыте искусства. Психологический анализ в первой половине пути Толстого является *обеспечением того, что философские максимы второй половины пути укоренены в бытии и, стало быть, осуществимы.*

* * *

Есть что-то провиденциальное в том, что путь Толстого-художника начинается с изображения истории становления личности. Разумеется, речь идет не о буквальной синхронности, но о несомненном параллелизме зрелости художника и зрелости его героя, и возрастной, и типологической. «Человек Толстого» как явление мировой культуры окончательно оформился в вершинных произведениях писателя — «Война и мир» и «Анна Каренина». Хотя непременным атрибутом «человека Толстого» является вечное движение, повествование о нем в больших романах начинается с той «эпохи развития», когда

[7] Поликарпов В.С., Поликарпова В.А. Феномен человека — вчера и завтра. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996, С. 67

черты его личности уже определились. Поэтому Николай Иртеньев — это, условно говоря, собирательный образ любимых героев Толстого, в возрасте, предшествующем их романному существованию. И, соответственно, они проходят через последующие «эпохи развития» героя Трилогии. Об этом прямо в 1895 г. говорил Толстой: «Да ведь все, что было потом написано, и есть продолжение юности»[8].

В необозримой научной литературе о Трилогии отсутствует, как кажется, один аспект. А он для глобальной проблемы — чувствованию «себя в одно и то же время и всем, и отдельной частью *Всего» (*89,157*)* — обладает предельной значимостью. Обозначим его — за неимением другого более емкого понятия — проблемой *ресентимента*. «Ресентимент» — это не термин, это попытка краткого обозначения того комплекса чувств, ядовитых и часто вытесненных, который испытывают люди, бессильные, униженные и искалеченные, а именно: обостренная мнительность, зависть, жажда реванша, самоумаление как компенсирующее наслаждение своей униженностью и самоутешение по типу «зелен виноград». Ввел это слово Ницше в 1887 г. в «Происхождении морали»[9].

Почему так важна проблема ресентимента?[10] Вектор развития «человека Толстого» устремлен в двух направлениях:

---

[8] Литературное наследство, 69, кн.2 АНССР.1961, С. 132

[9] Накануне 1917 года его употреблял Бердяев, чтобы охарактеризовать духовное состояние современного общества (См.: Бердяев Н. О назначении человека М: Республика,1993, С.75,108-109,110).

Макс Шелер в 1912-1915гг. пишет работу “Ресентимент в структуре моралей», которая вошла как глава в сборник 1919г. “О перевороте в ценностях”. Шелер полагает, что “переворот в ценностях” - отнюдь не следствие мировой войны и революций, гигантского передела благ и ценностей. Он убежден в обратном: ресентимент - или, как он выражается, “*самоотравление души*” — не следствие, а подлинная причина “переворота в ценностях” современного западного человека. И лишь этот болезненный сдвиг в его мироощущении сделал неизбежной мировую войну с ее разрушительными последствиями. (См.: Шелер Макс Ресентимент в структуре моралей СПб; Наука, Университетская книга, 1999, С.13).

[10] Она важна и в историко-литературном аспекте. На рубеже 40-х — 50-х гг. в русской литературе возникла определенная развилка: с одной стороны «подпольный человек» Достоевского и типологически близкий герой «Дневника лишнего человека» Тургенева, а с другой — Толстой и Герцен, осознающие это явление, но преодолевающие его.

вглубь себя и *за пределы* себя, к своей высшей цели — ко «Всё». Вектор ресентиментной личности устремлен не ко «Всё», а к «Я», понятому поэтому бедно и узко. Поэтому преодоление ресентимента — важнейшая задача на пути ко «Всё».

Толстой уже в ранних дневниках начинает с того, что обращается ко многим общеизвестным понятиям, которые казались ясными и простыми и не нуждались ни в каком разъяснении. При пристальном рассмотрении они оказываются вовсе не ясными и совсем не простыми. Толстой их анатомирует, изучает с разных точек зрения, обнаруживает, насколько их оценка зависит от наблюдателя, его личности, его интересов, его вовлеченности в ситуацию и т.д. То, чем оперируют, чтобы познать сложнейший мир человеческой души, оказывается не инструментом познания, а сложностью иного порядка, которая, в свою очередь, нуждается в том, чтобы быть познанной.

В Трилогии много таких «простых» психологических понятий: застенчивость, зависть, мазохизм, игры болезненного и уязвленного самолюбия и даже садизм. В качестве примера остановимся на одном из самых мучительных и злых ресентиментных чувств — на зависти. Она столь вездесуща, что еще греки считали ее естественным антропологическим свойством человека [11]. Однако, ее особенность в том, что это потаенное чувство. Как заметил Ларошфуко, «Люди часто похваляются самыми преступными страстями, но в зависти, страсти робкой и стыдливой, никто не смеет признаться»[12]. В нем не признаются даже себе. Изнутри оно не осознается; воспринимается же чаще всего как чувство попранной справедливости.

Небольшая главка «Старший брат» содержит рассказ о мелкой детской ссоре и размышление о сущности отношений между братьями. Прежде всего, речь идет о разнице их психологических типов. У Николеньки «излишняя восприимчивость и склонность к анализу», а у Володи «счастливый благородно-откровенный характер» (2,17). Младший постоянно чувствует превосходство старшего не только в возрасте, но и в наклонностях и способностях. Мучительность этого клубка почти безымянных чувств усугубляется ощущением того, что они

[11] См.: Согомонов А.Ю. Феноменология зависти в Древней Греции //Этическая мысль. Научно-публицистические чтения 1990. — М.,1990.

[12] Ларошфуко Ф. Де Максимы и моральные размышления.,1959, С.8

постыдны и поэтому должны быть тайными. Николенька не хочет конфликта, однако всячески раздувает его. Какая сила влечет его? Он чувствует, что это что-то заложенное в его натуре. А новый виток страданий разворачивается потому, что скрыть их невозможно, ибо (сквозная толстовская тема!) люди друг друга *понимают* — к счастью, но и к несчастью тоже. А для Николеньки сейчас — к вящему позору. Обостряется наблюдательность над игрой зеркал «взаимоотражающего» понимания: «и я понял, что он понимает меня и то, что я понимаю, что он понимает меня...» (2,19).

Для экстраверта Володи эта ссора — мелькнувшее впечатление. Для интраверта Николеньки — *событие,* которое он внутренне переживает, расщепляя на составные, стремясь все назвать своими словами, укрупняя и, тем самым, извращая. Если к этому добавить мнительность и фантомы больного воображения, то все безмерно укрупняется. «Нельзя сказать, чтобы я завидовал, но мне больно было видеть, что он указывает мне на мои недостатки» (2,18). В последней фразе вся суть проблемы. Зависть отрицается, но за этим неизбежно следует какое-нибудь «но», т.е. какое-то приемлемое и оправдывающее чувство.

Зависть имеет своим истоком *сопоставление* себя с кем-то, но обязательно с тем, с кем сопоставление возможно. Зависть существует только среди равных, — утверждал Аристотель: «Зависть будут испытывать такие люди, для которых есть подобные или кажущиеся подобными».[13] Поэтому неравенство среди равных воспринимается как попранная справедливость. Поэтому же, если это чувство возникает, ему всегда готово или другое название, или оправдание. Для зависти существует единственное противоядие — пушкинское «самостояние». Оно противоположно не только дурной соревновательности, но и эгоцентрической погруженности в себя. «Самостояние» — это опора на себя и одновременно подключенность к многомерному миру — в его глубине и его высоте.

Но в чем причина того, что эти злые чувства в Трилогии таковыми не кажутся? Даже в пределах этого эпизода, который только им и посвящен? Альфред Адлер, который ввел в обиход понятие «комплекс неполноценности», настаивал, что «чрезвычайно важно понимать, что определяющее значение

[13] Аристотель. Риторика//Античные риторики. М.,1978, С.93.

имеет не ощущение неполноценности, а его сила и характер [14]. Зависть осталась, как сказал бы Адлер, в «нормальных» пределах, ибо подобные чувства естественно присущи ребенку, без них не происходит рост его личности. В основе зависти, как и других ресентиментных чувств, лежит гипертрофия ощущений своего *я* и его места в сознании других.

Гипертрофия и является решающим понятием. В искусстве Толстого важнейшую роль играет количественный фактор. Если у Достоевского с его поэтикой эстетического максимума все доводится до предела и царствует «что-то слишком», то у Толстого многое определяет «чуть-чуточное» (27,280), и все градации диапазона между этими крайними точками. Толстому недостаточно указать на явление, необходимо определить его масштаб и пропорцию — и в человеческой личности, и в постоянно движущемся мире. Если зафиксировать, как изменяется масштаб, то можно уловить, когда и как естественное явление перерастает в болезненное или вредоносное.

Чрезвычайно важно и то, что в воронку эгоцентрического состояния вовлекается *не всё*. Та же наблюдательность, сопряженная с тонким толкованием внутренней подоплеки жестов и т.д., проявляется и по отношению к тому, что находится вне зоны собственных ощущений. Душевные силы изначально направлены в двух направлениях: вглубь своих ощущений и вовне — в сторону других людей и жизни вне своего «я». Иными словами, вглубь и вширь. Душа углубляется в свое «я», но не увязает в нем, а непременно выплывает из фокуса эгоцентрических ощущений. Особое место занимает природа. Все то, что вблизи человека, естественно перетекает в то, что вдали от него, и далее — в бесконечность космоса. Между человеком и природой простирается не пустое пространство, а густо заполненный мир, пронизанный бесчисленными нитями между всем сущим. Поэтому так важны все ощущения, а не только зрительные. Поэтому человек Толстого не *видит* природу, а *чувствует* ее всеми органами чувств. Для него открывается, что все уникально: «Казалось, каждый лист, каждая травка жили свой отдельной, полной и счастливой жизнью» (2,141). Но, с другой стороны, все стремится за пределы ландшафта к универсалиям высшего порядка: «все мне говорило про красоту, счастье и добродетель, говорило, что как то, так

[14] Адлер А. Наука жить. Киев,1997, С.18.

и другое легко и возможно для меня, что одно не может быть без другого и даже что красота, счастье и добродетель одно и то же» (2,82). В рукописи: «все говорило мне*: ты мог бы быть лучше, мог бы быть счастливее*! Чувство природы указывало мне почему-то на идеал добродетели и счастья» [15].

Поэтому расширение сознания не требует рывка для перехода в иное состояние, а требует всего лишь усилия, чтобы устранить зажимы в этих естественных связях, созданных эгоцентрической природой человека.

В своем итоговом трактате «Путь жизни» Толстой напишет: «Глубокая река не возмутится от того, что в нее бросить камень; так же и человек. Если человек возмущается от оскорблений, то он не река, а лужа» (45, 173). Ресентиментные чувства — это тоже «камни». Все зависит от того, насколько глубока и насколько широка душа. Если душа — глубокая река, а не лужа, они не могут ее исчерпать или изуродовать.

Эпизод, связанный с завистью, как и другие подобные, остался эпизодом. Он не вплетается в повествовательный поток, а как бы заключен в капсулу, и из нее не просачиваются яды ни в дальнейшую жизнь, ни в широкие отношения с людьми. Было — и прошло.

Нет никакой фатальной предопределенности. Любое чувство, в том числе и недоброе, может окрасить момент душевной жизни, но часто всего лишь момент. Вовсе не обязательно, что оно закрепится, вовсе не обязательно, что на его почве расцветут новые, еще более недобрые чувства. Созревает фундаментальное убеждение Толстого: не обязательно тот, кто испытывает злые чувства, — злой человек, а тот, кто знает зависть — завистник, а ревнующий — ревнивец и т. д. Чувства, знакомые душе, — это еще не характер.

Повествование в Трилогии дискретно: нет больших повествовательных блоков с длящимся сюжетом. Оно состоит из фрагментов, каждый из которых содержит в себе сцену, воспоминание или размышление. Внешне они хаотичны, что мотивировано особенностями непроизвольной памяти. Память по своей природе дискретна. Она удерживает мгновения и сцены, но опускает связь между ними — и логическую, и временную. «Память уничтожает время: сводит воедино то, что про-

[15] Толстой Л.Н. Детство. Отрочество. Юность М.: Наука,1978, С. 448-450.

исходит как будто врозь» (54,50). Однако в трилогии время не уничтожается. Напротив. Оно последовательно движется в одном направлении — из детства в юность.

Повествование строится так, что в пределах фрагмента или блока фрагментов развивается и исчерпывается определенная тема. Затем повествование резко переключается на события, происходящие позже, но с совсем иным содержанием. Например, вслед за рассказом о зависти к старшему брату (V гл.) идет главка «Маша» (VI). Она уже совсем о другом. В ней нет следов прежних чувств. Это свидетельствует о том, что хотя эти чувства каждый раз живо переживаются, они не укореняются настолько, чтобы длиться постоянно. После эпизода издевательства над Иленькой Грапом речь заходит о подготовке к детскому балу. Мотивы, проявившие себя, в этом эпизоде не воскресают. Была вспышка садизма, но человек садистом не стал. Ни одна тема, как бы устойчива она ни была, не вытягивается в беспрерывную линию, развивающуюся в одном направлении. Она перебивается новыми темами, рассасывается, уходит из поля зрения. В какой-то момент жизни она в фокусе актуального переживания, а в следующий — уже выплыла из фокуса. *Поэтому испытывающий ресентиментные чувства человек не становится ресентиментным человеком.*

Повествование подчиняется закону развития личности, а это развитие не однолинейно, а хаотично. Личность, особенно становящаяся, вся во власти творящего хаоса, который несет в себе возможности развития в широком диапазоне. В разные моменты актуальными становятся разные стороны жизни и разные впечатления. Возникают они свободно и произвольно. Происходят скачки от проблем внутреннего Я к другим людям — и, еще шире, к картинам жизни, природы и т.д. Эти новые впечатления проникают в душу и становятся, таким образом, фактором внутренней жизни. Одни из них пробуждают темные чувства, а другие раскрывают душу для любви. Одни проявляются сразу же, другие позже. Одни проникают вглубь Я, другие задерживаются на поверхности, а многие — и их большинство — соскальзывают в никуда.

Иногда «что-то» в душе ищет своих опорных точек во внешнем мире, а иногда внешний мир вторгается впечатлениями, нежданными и негаданными, и разворачивает душу в другую сторону. В развитии личности существует, таким образом, оп-

ределенная закономерность, но действует и спонтанность. Гете сравнивал правду «с алмазом, от которого лучи расходятся не в одну, но во многие стороны»[16]. Так и человек растет не в одном направлении, а и вглубь, и вдаль, и вширь. Поэтому нет фатальной предопределенности в том, что душевный опыт ранних лет жизни — это те зерна, которые затем дадут свои всходы в устойчивых свойствах характера.

Это не означает, что пережитое уходит бесследно. Оно входит в состав личности, но уже в измененном масштабе. Каждое новое впечатление не только уводит в сторону, но и поднимает на новую высоту. Прежнее переживание не исчезает и не вытесняется, возникшая проблема не разрешается изнутри, но все постепенно бледнеет и теряет свою актуальность.

Как бы глубоко ни погружается герой Толстого в свой внутренний мир, он не увязает в нем безмерно. Все уравновешивается его жадностью ко всем проявлениям бытия. В Трилогии на «мелочном» уровне наглядно показан сам «механизм» сопряжения душевных состояний и впечатлений от внешнего мира. Эти впечатления часто неожиданны, прихотливы, «непредвосхитимы»[17], но душа усваивает их органически и, оставаясь все той же, становится иной.

«Все» и «часть всего» — не тождественны. Поэтому, хотя переключение от «я» к «не я» происходит органично, оно предполагает некоторое *преодоление* разрыва. В детстве человек наделен даром целостной жизни, и этот разрыв почти не ощутим. Но поскольку разрыв все-таки существует, его надлежит преодолеть. В этот малый момент свободы «что-то» в человеке совершает выбор между тем, чтобы стать «Всем» или остаться «частью всего». В этом трудно определяемом «что-то», может быть, и заключена та сущность человека, та тайна его индивидуальности, которая предопределяет, затянут ли его в себя бездны ресентимента или он их преодолеет.

Расширение сознания, по Толстому, — отнюдь не аскетическая бесплотность, отказ от всего земного и всех тех прелестных мелочей, которые заполняют жизнь. Расширение сознания означает наполненность всеми дарами бытия. Рост лично-

[16] Разговоры Гете, собранные Эккерманом Ч. 2. СПб: Изд. А.С. Суворина, 1905, С. 69.

[17] Слово Пастернака, сказанное им по поводу «Войны и мира» (См.: «Дружба народов», 1988, №9, С.240).

сти не ведет к растворению индивидуальных свойств в аморфном *Всё*. Напротив, чем более универсален человек Толстого, тем более он уникален. Жизнь подлинна лишь в своем индивидуальном живом воплощении. «Я вырос ужасно большой», — записал Толстой (48,47). «Ужасно большими» становятся и его герои. По мере того, как разрастается личность, разрастается и все мироздание («Война и мир»). Человек не заполняет собой мироздание, но, по слову Рильке, «растет ему в ответ»[18]. Расширение сознания означает, что раздвигаются новые горизонты и личность простирается в новые дали. Происходит ее *перерастание*. Все сохраняется, но пропорционально становится меньше и остается где-то внизу. Ответ кроется в основах самого мировидения и, стало быть, эстетики Толстого. Поскольку «...искусство потому только искусство, что оно *всё*» (62,265), то в*сё* — это объем: и горизонталь, и вертикаль. Горизонтальная плоскость — это *широта* мироздания, то есть: и это, и это, и еще это и т.д. Вертикаль — это *сопряжение* всего: мелочности и генерализации, микро- и макро- уровней, универсального и уникального, человека, червя, камня, звезды и т.д. Иными словами, сопряжение всего единосущего. Поскольку это *Всё*, то в таком мироздании может найти себе место всё. Стало быть, у Толстого можно обнаружить самые многообразные явления, однако не факт их существования играет решающую роль, а масштаб, пропорциональность, место в структуре, сопряжение в «лабиринте сцеплений». Точно так и в самом человеке можно обнаружить многое, в том числе задатки многих пороков, однако решающим является не факт наличия явления, а его масштаб и место в структуре человека.

В этом смысле Толстой — решительный антипод Фрейда. Нет необходимости выводить все недоброе на свет и в полной

[18] См.: «Как мелки с жизнью наши споры,
Как крупно то, что против нас!
Когда б мы поддались напору
Стихии, жаждущей простора,
Мы выросли бы во сто раз
.....
Не станет он искать побед.
Он ждет, чтоб высшее начало
Его все чаще побеждало,
Чтобы расти ему в ответ».
(«Созерцание» в переводе Б. Пастернака)

мере его осознавать. Как писал Толстой в «Севастополе в мае 1855»: «Может быть, то, что я сказал, принадлежит к одной из тех злых истин, которые, бессознательно таясь в душе каждого, не должны быть высказываемы, чтобы не сделаться вредными, как осадок вина, который не надо взбалтывать, чтобы не испортить его» (4,59). Это бы и масштаб изменило, и смутному придало бы ясность и законченность. Тем самым поиски правды привели бы к неправде, а вредоносные возможности реализовались бы в серьезную опасность. Нет никакой неизбежности в том, чтобы все, что было задавлено нравственно здоровой душой, в дальнейшем произросло пороком или болезнью.

Толстой — решительный антипод Фрейда и в том смысле, что отвергает саму идею *предопределенности* в развитии личности. Фундаментальное значение имеет толстовская концепция человека как *возможности:* «человек не стоячее, а бесконечная возможность. От этого-то он и дорог» (53, 324). Возможность понимается Толстым не как нереализованность потенциального, а как принципиальная невозможность его полной реализации, как путь[19].

Хотя тождество личности сохраняется, человек не тащит за собой сквозь всю жизнь то, через что однажды прошла или чего коснулась душа. Его развитие не вытягивается в линию, в которой одно неизбежно вытекает из другого, а свободно устремляется туда, куда влечет широта мироздания. Он не может поэтому увязнуть в сплетениях чувств, знакомых ему, как и многим другим. Узлы душевных комплексов, как и узлы жизненных ситуаций, завязываются, но и развязываются. Это одна из самых главных истин о жизни и человеке.

Важнейший вопрос: направленное или ненаправленное это движение. Иными словами: является ли движение всего лишь способом существования или в нем есть вектор, устремленный к какой-то цели? И какой именно? Прояснить этот вопрос

[19] В этом смысле Толстой — один из остро современных мыслителей. Он отвечает фундаментальным представлениям о двух уровнях бытия: бытия в возможности и бытия в реальности. См: Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. СПб.: Алетейя,2002, С.85. Исчерпав во многом модальности сущего и должного, философия открывает актуальность третьей модальности — модальности возможного. См. подробно: Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб: Алетейя, 2001.

может Толстой как единый текст. Если воспринимать Трилогию ретроспективно — в свете всего созданного Толстым — это становится яснее. Если читать ее так, как она создавалась, то есть без всякого знания о том, что уже возникает великий Толстой, то в ней можно обнаружить только определенную тенденцию. Чтобы обозначить ее точнее, обратимся к китайской культуре, ибо философия Востока была Толстому чрезвычайно близка. Речь идет о двух типах личности. Один тип — это «неблагородная личность» (*сяожень*). Он не подключен к миру и «поэтому ищет опору не в себе, а в других, себе подобных» [20]. Второй — «благородная личность» (*цзюньцзы*). Это «сердце Вселенной, пульсирует в ее ритме, живет в соответствии со всеми вещами, не навязывая себя, лишь резонируя на них». Все ресентиментные чувства — это душевные задатки «*неблагородного человека*», порожденные оглядкой на себе подобных. Они присущи человеку, — но не фатальным образом. Дружба, любовь, природа, а в дальнейшем духовные поиски — это то, что, расширяя сознание, создает «*благородного человека*». Это и есть вектор движения «человека Толстого». Так первые же литературные опыты Толстого убеждают, что для человека сопряжение со «*Всё*» достижимо, потому что изначально человек — не часть, обделенная полнотой, а часть, несущая в себе в свернутом виде это «*Всё*».

Так Толстой противостоит всему болезненному. Поэтому, по словам Томаса Манна, «перечитывать его вновь<…> значит, уберечься от всех искушений изощренности и нездоровой игры в искусстве, значит, вернуться к изначальному, к здоровью, обрести здоровье, изначальное в самом себе!» [21].

* * *

Философские искания и художественное творчество Толстого в своем сложном переплетении развивались в одном направлении. Однако в послекризисный период (начиная с кон.70 — нач.80-х гг.) эти два русла заметно расходятся. Душа человека выходит из фокуса внимания художника, психологический анализ становится заметно аскетичней, — а одновременно во внехудожественных текстах: дневниках, письмах и т.д.,

[20] См. подробно: Григорьева Т.П. Размышления о человеке. От Конфуция до Бердяева//Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах М.: Толк,1998, С.229.

[21] Манн Томас Собр. соч. в 10 тт., Т.10, М.1961, С.255.

идея «человек как Всё» неотступно преследует Толстого. Он ее декларирует, рассматривает в разных аспектах, ищет адекватную словесную форму, не находит и вновь, и вновь возвращается к ней. Толстой не удовлетворен, чувствуя ее бездонную глубину и неисчерпаемость.

Эволюция художественного метода «позднего Толстого» подробно исследована и объяснена. Труднее объяснить некоторое расхождение между эстетикой позднего творчества и работой мысли, отраженной в Дневниках.

Этот этап творчества естественно воспринимается как завершающий. Можно предположить поэтому, что он отмечен закругленностью итогов и свойственной им обращенностью в прошлое. Но это не был бы Толстой. Для себя самого он вечно начинался. Весь круг идей, связанных со «Всё» (заметим, мало знакомых современному ему читателю), самим Толстым ощущался как рывок в иное, более высокое измерение. Эти идеи получили развитие в XX в. в трудах русских космистов и тех западных мыслителей, что устремились на встречу с Востоком. «*Всё*» по природе своей распахнуто в бесконечность и исключает всякую завершенность.

Трудно представить себе, что круг идей, связанных со «*Всё*», выведенный на язык понятий, углубляясь и развиваясь во внехудожественном творчестве, по какой-то причине покинул творчество художественное. Логичнее предположить, что художественная природа этого «*Всё*» в позднем творчестве иная. Это глубокое и поэтому подвижное основание и проявило себя в «Хаджи-Мурате». Эта повесть органически завершает путь Толстого и завершает на высокой ноте художественного совершенства. «Рифмуясь» с ранними кавказскими повестями, «Хаджи-Мурат» создает обрамление Толстого как единого текста. Известно, как Толстой — в силу известных причин — в конце жизни относился к своему художественному творчеству. Поэтому и шутил по поводу «Хаджи-Мурата»: «Буду делать от себя потихоньку» (35,620).

Замысел повести известен: после прогулки в Пирогове (имении Сергея Николаевича) Толстой записывает в Дневнике 19 июля 1896 г.: «1) Вчера иду по передвоенному черноземному пару. Пока глаз окинет, ничего, кроме черной земли, — ни одной зеленой травки. И вот на краю пыльной, серой дороги куст татарина (репья), три отростка: один сломан, и белый,

загрязненный цветок висит; другой сломан и забрызган грязью, черный, стебель надломлен и загрязнен; третий отросток торчит вбок, тоже черный от пыли, но все еще жив и в серединке краснеется. Напомнил Хаджи-Мурата. Хочется написать. Отстаивает жизнь до последнего, и один среди всего поля, хоть как-нибудь, да отстоял ее» (35,585). А в первом наброске пишет: ««Молодец!» подумал я. И какое-то чувство бодрости, энергии, силы охватило меня. Так и надо. Так и надо» (35,585).

Первый импульс, естественно, разрастается, трансформируется, обрастает материалом, но, как правило, не уходит вовсе, а живет, часто являясь глубинным «фокусом» произведения. Поэтому симптоматично, что в основу «подвижной глубины» повести лег образ природы и непреодолимая сила жизни[22].

Невозможно привести начало повести в сокращении. Важна его длительность и все наполняющие его подробности:

«Я возвращался домой полями. Была самая середина лета. Луга убрали и только что собирались косить рожь.

Есть прелестный подбор цветов этого времени года: красные, белые, розовые, душистые, пушистые кашки; наглые маргаритки; молочно-белые с ярко-желтой серединой «любишь-не-любишь» с своей прелой пряной вонью; желтая сурепка с своим медовым запахом; высоко стоящие лиловые и белые тюльпановидные колокольчики; ползучие горошки; желтые, красные, розовые, лиловые, аккуратные скабиозы; с чуть розовым пухом и чуть слышным приятным запахом подорожник; васильки, ярко-синие на солнце и в молодости и голубые и краснеющие вечером и под старость; и нежные, с миндальным запахом, тотчас же вянущие, цветы повилики.

Я набрал большой букет разных цветов и шел домой, когда заметил в канаве чудный малиновый, в полном цвету, репей того сорта, который у нас называется «татарином» и который старательно окашивают, а когда он нечаянно скошен, выкидывают из сена покосники, чтобы не колоть на него рук. Мне вздумалось сорвать этот репей и положить его в середину букета. Я слез в канаву и, согнав впившегося в середину цветка и сладко и вяло заснувшего там мохнатого шмеля, принялся срывать цветок. Но это было очень трудно: мало того что

[22] См. творческую историю повести: Сергеенко А.П. «Хаджи-Мурат». История писания. //Комментарий. Т.35, С. 583-629.

стебель кололся со всех сторон, даже через платок, которым я завернул руку, — он был так страшно крепок, что я бился с ним минут пять, по одному разрывая волокна. Когда я, наконец, оторвал цветок, стебель уже был весь в лохмотьях, да и цветок уже не казался так свеж и красив. Кроме того, он по своей грубости и аляповатости не подходил к нежным цветам букета. Я пожалел, что напрасно погубил цветок, который был хорош в своем месте, и бросил его. «Какая, однако, энергия и сила жизни, — подумал я, вспоминая те усилия, с которыми я отрывал цветок. — Как он усиленно защищал и дорого продал свою жизнь» (35,5-6).

Вряд ли эти подробно перечисленные и изображенные цветы нужны только для того, чтобы подвести к татарнику, который, вызвав ассоциации, даст толчок сюжету. Это одновременно и целостный образ природы, и совокупность крохотных, конкретнейших и уникальных ее проявлений.

Почему целостный? Хотя «я возвращался», т.е. рассказчик идет и, наконец, набредает на куст татарника, а с движущейся точки зрения все должно замечаться последовательно и постепенно, картина производит, скорее, статичное впечатление. Широчайшая панорама раскрывается вся и сразу.

Но каждая деталь в ней изображена так, как будто автор сосредоточил свое внимание только на ней, на ее прелести, сияющей своим собственным светом. Это подобно картине восточного художника, не озабоченного перспективой, картине, в которой нет единого композиционного центра, а «отсутствие единой точки зрения заставляет взгляд свободно перемещаться по поверхности картины, прочитывая сцену за сценой»[23], деталь за деталью. Вместе с тем, это не живопись, распластанная на плоскости, а фрагмент живущей жизни. Одни цветы *видны* целиком, а другие — со всеми неуловимыми оттенками, которые можно заметить и назвать только остановившись и пристально их рассмотрев. Иные — *благоухают*: и «прелой вонью», и миндалем, и чуть слышным приятным запахом. Одни запечатлены именно в этот миг, а другие воскрешают в сознании свой целостный облик «под солнцем и в молодости», «вечером и под старость». Одни ярки и великолепны, а пре-

[23] Николаева Н. С. Человек в японской жанровой живописи к. XVI — н. XVII в. // Человек и мир в японской культуре. М. 1985. С. 98,110

лесть других совсем непритязательна и неприметна[24]. Картина почти неподвижна, но внутри нее происходит медленное движение самой жизни. «Сладко и вяло заснувший шмель»... Что значит «вяло заснуть»? По-видимому, сначала быть вялым, а потом постепенно уснуть. Это создает интегральный образ жизни, которая «не движется, а трепещет, дрожит в каждом существе» (56,5) жизни, в которой все изобильно и в которой все «растет с индивидуальностью»[25].

Татарник — и символ жизни, давший ассоциативный толчок к сюжету, и «индивидуальность», с красотой измазанного в грязи цветка и сломанного стебля. Но почему — красотой? Потому что это Жизнь, потому что это воплощение Единого в Единичном.

Рильке говорил о Толстом: «Его исключительная любовь к природе (я не знаю другого человека, который так страстно вжился в природу) дала ему потрясающую способность мыслить и писать, исходя из Целого, из чувства жизни...»[26]. Этот пейзаж — не только экспозиция к повести, а образ Целого как музыкальный ключ ко всему тексту. Он задает тон всему повествованию. Гёте разграничивал в пейзажах «простое подражание природе», «манеру» и «стиль». «Стиль» является высшей ступенью: «Когда искусство может свободно окидывать взглядом ряды образов, сопоставлять различные характерные формы и передавать их, тогда-то высшей ступенью, которой оно может достигнуть, становится стиль, ступенью — вровень с величайшими устремлениями человека.

Если простое подражание зиждется на спокойном утверждении сущего, на любовном его созерцании, манера — на восприятии явлений подвижной и одаренной душой, то стиль покоится на глубочайших твердынях познания, на самом существе вещей, поскольку нам дано его распознавать в зримых и осязаемых образах»[27]. Стиль — согласно Гёте — «покоится на

[24] Именно о такой прелести говорит японская хайку: «Вот розовый куст://Легко написать цветы//Листья труднее». Приведено: Хаксли Олдас Двери восприятия. — СПб, 199,С.287.

[25] См: "трава стала расти с индивидуальностью" (48,76).

[26] Р.-М. Рильке Письмо Лотте Хепнер от 8.11.1915 Цит. по: Григорий Померанц, Марина Курочкина Тринитарное мышление и современность М.: Фантом—Пресс, 2000, С.219.

[27] И.В.Гете. Простое подражание природе, манера, стиль.// Собрание сочинений в десяти томах. Т.10. М.: Худ. лит., 1980. С.28.

глубочайших твердынях познания», а, если вернуться к мысли Толстого, покоится на «подвижной глубине», а, стало быть, это та фундаментальная основа, которая организует всю художественную мысль.

Что заставляет сомневаться в том, что эта основа — «*Всё*»? Иная эстетика повести. Прежде «Всё» проявляло себя в преизбытке всего: количества персонажей, детализации их внутренней и внешней жизни, далеко выходящих за пределы характера, событий, эпизодов, описаний, количества страниц, наконец. «Много» — это понятие не просто количественное. Это свидетельство огромности бытия, которое нельзя охватить и ограничить никакими рамками. На этом фоне *повесть* «Хаджи-Мурат» выглядит значительно аскетичней. Ее эстетика отличается не только от романов, но и от «Казаков» большей интенсивностью, четкостью и стремительностью повествования. Конкретный исторический фон, реальные события, невымышленный герой, с яркой, почти экзотической индивидуальностью, сюжет, устремляющийся по одному руслу к известной заранее развязке — все это создает центрированность текста, несовместимую с эпическим размахом не только «Войны и мира», но и всех докризисных произведений.

Резко отличает эту повесть и совсем иной характер психологизма. Толстой как будто отказывается не только от «диалектики души», но и от аналитического психологизма. Хаджи-Мурат изображен только внешне — через поступки, через портрет, через то впечатление, которое он производил, и те мысли, которые он вызывал у разных людей. Значит ли это, что Толстой отказался от «психологические все откроют» или, напротив, «психологические» *уже* открыли то, что он искал, и произошло «снятие»?

Остановимся на этих двух тезисах. Да, жанр «Хаджи-Мурата» — повесть, но в ней тоже всего так *много*, что, подобно тому, как «Капитанскую дочку» иногда называют пушкинским историческим романом, эту повесть называют толстовский «конспективной эпопеей»[28]. Россия и Кавказ: вся социальная иерархия России от царя до солдата, и социальная иерархия Кавказа — от Шамиля до жителей аула. Жизнь и смерть: жизнь Хаджи-Мурата, до последнего не сдающаяся смерти, и крот-

[28] Палиевский П.П. Пути реализма. Литература и теория. М.: Современник, 1974, С.7

кая кончина солдата Авдеева, в которую перешла его простая, самоотверженная жизнь. В повести резко выражена фабула, проходящая через множество перипетий. Известная заранее развязка не ослабляет интерес к фабуле, но переключает его с того, к чему приведут события, на то, как они происходили. А сколько *попутных* сюжетных линий! Истоком своим они связаны с судьбой Хаджи-Мурата, но затем простираются далеко за ее пределы и рвутся за пределы повести.

Все это означает, что у Толстого по-прежнему всего *много* и много того, что никак не сопряжено ни с фабулой, ни с главным героем, ни с той центральной мыслью, которую часто сводят к словам Марьи Дмитриевны: «Все вы живорезы» (35,110). Толстой по-прежнему верен себе: происходят события, формирующие фабулу, а вокруг них идет своим чередом жизнь. Это «вокруг» не есть фон, особенность которого только в том, что он записан настолько густо, что в нем не остается пустот. Это не фон, это вполне равноправная жизнь. Это событие событий.

Если считать историю Хаджи-Мурата — в ее протяженности — эстетическим центром повести, то все вокруг нее можно уподобить не концентрическим кругам, постепенно расширяющим сферу рассказанного, а лучам, которые ведут к границе повествования и обрываются на его границе, но обрываются так, что очевидно: это всего лишь граница текста, а не завершенность движения жизни.

В этой повести все очень насыщенно, стало быть, и в ней присутствует толстовское «Всё». В таком случае и человек в этой повести, по слову Толстого, — «часть Всего».

Но представлена ли в «Хаджи-Мурате» вторая часть этой формулы: «человек как Всё»? Хотя в создании характера нет аналитического психологизма, сохраняется свойственная Толстому психологизация всей жизни. Это значит, что повествование инкрустировано фрагментами, в которых автор обращается к внутреннему миру персонажей, изредка рисуя его проявления в жестах, взглядах и т.д., чаще же всего не *показывая*, а *рассказывая* о внутренних событиях так же, как он рассказывал о событиях внешних, — скупо, но определенно и исчерпывающе.

Центр повести — Хаджи-Мурат, его характер и его судьба. Если есть два пути изображения человека — при бесконеч-

ных вариациях и нюансах того и другого — внешний и внутренний, то характер Хаджи-Мурата создан внешним путем.

— Его поступки, стремительные, неожиданные и непредсказуемые.

— Мотивы этих поступков, о которых автор *рассказывает*, но не *показывает* процесса их существования в душевной жизни. Основной мотив — желание спасти семью и постоянные сомнения в правильности своего решения. Но о семье не рассказывается, напротив, *изображаются* отдельные сцены—воспоминания, и с такой достоверностью, и такой пронзительной болью, что свойственна только воспоминаниям. При этом самую пронзительную сцену — охоту сына с соколом — Толстой, к великому сожалению, исключает из последней редакции.

— Портрет. В нем и жесткость, сухость, стремительность — и неожиданная детскость. Она упоминается дважды — сначала она поразила Полторацкого, а затем уже после смерти: «Несмотря на все раны головы, в складе посиневших губ было детское, доброе выражение» (35,109).

— Наконец, впечатления от него других людей. У самых добрых и привлекательных (Бутлер, Мария Дмитриевна) возникает с ним взаимная симпатия.

В «Хаджи-Мурате» изменилось соотношение внешнего и внутреннего. В кульминационных точках пути Толстого — неоспоримо, что это «Война и мир» и «Анна Каренина» — Толстой художественно воплотил то, что было выражено Паскалем: **«...с помощью пространства Вселенная охватывает и поглощает меня, а вот с помощью мысли я охватываю Вселенную»**[29] (выделено нами — О.С.). Внешнее охватывало человека, а духовный мир человека охватывал вселенную. Уникальность этих великих книг в том, что в них было достигнуто *равновесие* человека и вселенной, внешнего и внутреннего.

При этом — как правило, хотя и тут уже были исключения — внутренний способ изображения укрупнял личность, раскрывал ее значительность или приобщал к ее человечности.

В послекризисном творчестве это равновесие было нарушено. «Смерть Ивана Ильича» — это, по преимуществу,

[29] Паскаль Блез Мысли// Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки славянской культуры, 2004, С.681.

внутреннее изображение умирания, то есть самой острой из возможных экзистенциальных ситуаций. Хотя это умирание *человека* (недаром Бунин предпочел, чтобы повесть называлась «Смерть Ивана Ивановича»), но это умирание *конвенциального*[30], по определению Толстого, человека. Отнюдь не упрощая эту бездонную по содержанию повесть, никак нельзя сказать, что проникновение в глубины психики укрупнило эту личность или придало ей значительности. Более того, это шаг к «Жизни Клима Самгина», в которой крупный масштаб изображения внутренней жизни не только не укрупнял личность, а, напротив, обнажал ее ничтожность.

Из позднего творчества Толстого следует, что во внешней точке зрения не меньше правды о человеке, чем в его рефлектирующем сознании. Это также следует из всего художественного опыта Толстого[31]. Для него внешний облик жизни — величайшая ценность. Это манифестация непосредственной истины бытия.

Хаджи-Мурат — личность, диаметрально противоположная конвенциальной. Он не объемлет мыслью Вселенную, он *живет* во Вселенной, он живет по законам Вселенной. Живет, движимый простыми, но самыми естественными чувствами — любовью к своей семье, сыну и матери, живет с величайшим достоинством и с высочайшим инстинктом жизни, *живет как благородная личность.* Исключительность личности Хаджи-Мурата не в наполнении его внутренней жизни, а в ее энергетическом заряде. А он таков, что резонирует со Вселенной. И в этом смысле он включает в себя Вселенную.

Хаджи-Мурат — и часть природы, и природа, он — часть Всего, и он Всё. Пейзаж, который открывает повесть, и завершает ее. Таким образом, пейзаж и объемлет историю Хаджи-Мурата, и входит в художественную вселенную как часть ее. Хаджи-Мурат — это жизнь, и равноправная с другими ее проявлениями, и уникальная по объему энергии, ей свойственной. Татарник растет на том же поле, что и другие цветы, но

[30] См.: Царство Божие внутри вас.

[31] Подробнее см.: Сливицкая О.В. Об эффекте жизнеподобия «Анны Карениной» СПб, 2004, гл. Внешний и внутренний ракурс создания «образа человека». С.67-95.

его нельзя вставить в букет [32]. Татарник — это символ. И как символ он включает в себя громадное содержание. Это содержание не разлагается на мельчайшие частицы, как и душа не разлагается на мельчайшие движения. Его устойчивая сила — в его цельности. Татарник как явление природы органически воплощает в себе изначальную идею всеобщего единства мира. Татарник — это символ единосущности жизни в ее величайшем напряжении, а не примитивная метафора.

Эта повесть трагична, потому что она о бессмысленной войне, трагична, потому что завершается гибелью главного героя. Но благодаря личности Хаджи-Мурата и благодаря высокой интенсивности повествования это трагедия того рода, которая выражена в словах Ромен Роллана, навеянных музыкой Бетховена:

«Жизнь, — повторил Оливье, — что такое жизнь?

— Трагедия, — отвечал Кристоф. — Урра!» [33]

Если в великих романах идея «человек как Всё» воплощалась экстенсивно — через подробнейшее изображение душевного механизма, то в этой повести, завершающей путь Толстого, она воплощается интенсивно: через концентрированность повествования, через неразложимость душевной жизни, через единый всеобъемлющий символ. Это необычайно повышает чувство жизни в читателе, чувство, что он, читатель, — тоже человек, включающий в себя Всё.

Воздействие Толстого на все последующее искусство было не однонаправленным, линейным, а проявляло себя по самым разнообразным и часто противоречащим друг другу направлениям [34]. Симптоматично, что интенсивность изображения стадиально возникла *после* экстенсивного психологизма. Все его уроки не отменены, а усвоены. Толстой стоит у истоков психологического романа следующей эпохи (Пруст, В. Вулф, Джойс

[32] Хорошо об этом сказано В. Тунимановым: «Автор вступления тщетно пытается присоединить к «большому букету цветов» репей, татарник. Репей отделен от других цветов, резче индивидуализирован и превращен в символ несгибаемой и неистребимой жизненной силы. // Туниманов В. Кавказские повести Л.Н. Толстого. Саппоро, 1999. Slavonic Studies № 3-4 (Special Issue), С.459.

[33] Роллан Ромен Жан-Кристоф //Соб. соч. в 14 тт., Т.5 , С.263.

[34] Ср. слова Уитмена: «Я, кажется, противоречу себе?

Ну что же — я настолько велик, что могу вместить в себя противоречия».

и др.) Но также и того направления в искусстве XX века, которое преодолевало антропоцентризм и устремлялось к антропокосмизму, которое, противостояв тому, что М.Кундера назвал «детальнейшим анализом серого на сером»[35], необычайно повышало в читателе чувство жизни (Бунин, Г.Гессе, Рильке и др.)[36].

Преодоление антропоцентризма является естественным следствием сосредоточенности Толстого не только на внутреннем в человеке, но и на том, что вне человека: внешнем облике жизни, ее чувственной прелести, неисчерпаемом богатстве ее проявлений. Вот одна из последних записей: «Гуляя, особенно ясно, живо чувствовал жизнь телят, овец, кротов, деревьев, — каждое, кое как укоренившееся сделало свое дело — выпустило за лето побег; семячко — елки, желудь превратился в дерево, в дубок, и растут и будут столетними, и от них новые, и также овцы, кроты, люди. И происходило это бесконечное количество лет, и будет происходить такое же бесконечное время и происходит и в Африке, и в Индии, и в Австралии, и на каждом кусочке земного шара. А и шаров-то таких тысячи, миллионы. И вот когда ясно поймешь это, как смешны разговоры о величии чего-нибудь человеческого или даже самого человека. Из тех существ, которых мы знаем, да — человек выше других, но как вниз от человека — бесконечно низших существ, которых мы отчасти знаем, так и вверх должна быть бесконечность высших существ, которых мы не знаем, потому что не можем знать. И тут-то при таком положении человека говорить о каком-нибудь величии в нем — смешно. Одно, что можно желать от себя, как от человека, это только то, чтобы не делать глупостей. Да, только это». (58 , 113).

Это не опровергает того, что человек — это Всё. Напротив, это придает самому «Всё» поистине космическую наполненность. Смысл такого мировидения и такого понимания «поэтического» в том, «чтобы, познав любовью к себе себя, познать потом любовью к другим существам эти существа; перенестись мыслью в другого человека, животное, растение, камень даже. Этим способом познаешь изнутри и образуешь весь

[35] См.: Кундера Милан Нарушенные завещания СПб: Азбука-классика, 2004. С.36

[36] См. подробнее: Сливицкая О.В. «Повышенное чувство жизни»: мир Ивана Бунина. М.: РГГУ, 2004

мир, как мы знаем его. Этот способ есть то, что называют поэтическим даром, это же есть любовь. Это есть восстановление нарушенного как будто единства между существами. Выходишь из себя и входишь в другого. И можешь войти во всё. *Всё* — слиться с Богом, со *Всем»* (52.101).

Грета Ионкис

Немецкие гернгутеры, или протосионистские идеи Юнга-Штиллинга

Кто такие гернгутеры? С этим вопросом я ещё до приезда в Германию тщетно подступала к знакомым немцам. Но где-то в году 1991-м Элли Карловна Пиларино, возглавлявшая центр немецкой культуры в Кишинёве, сама неожиданно заговорила о них. Её предки, выходцы из Швабии, принадлежавшие к протестантской секте гернгутеров, в числе других сторонников Юнга-Штиллинга, одного из мистических пророков рубежа XVIII—XIX веков, отправились после смерти Учителя в 1817 году в далекую Россию искать тысячелетнего Царства Божьего, ибо Юнг-Штиллинг, уверовавший перед смертью, что в нём воплотился Христос, заверил их, что Второго пришествия следует ожидать именно там, в России. Он назвал даже место: за Кавказом, у горы Арарат. Члены общин из Вюртемберга и Баварии, распродав имущество, двинулись в указанном направлении. Их было почти девять тысяч, менее половины добрались до Измаила, остальные погибли в пути. Некоторые осели в Бессарабии и вблизи Одессы, но 500 семей продолжили путь в Грузию. Полтора года потребовалось, чтобы достигнуть цели. И какой ценой! Сколько бедствий претерпели они и их потомки! (О «крестном пути» третьей волны эмиграции немцев в Россию в 1817 году см. подробнее: *Immanuel Walker. «Fatma». Eine wahre Lebensgeschichte. Stuttgart, 1900).*

Элли Пиларино (урождённая *Krohmer*) появилась на свет неподалеку от Тбилиси, в Катариненфельде (сегодня это город Болниси), где её отец возглавлял колхоз, пока в 1937 году его не арестовали и он навсегда не сгинул в бескрайних просторах ГУЛАГа. Учитель по профессии, он рассказывал дочери историю их семьи, потому Элли, тоже прошедшая «крутым маршрутом» российских немцев, знала о гернгутерах. Она утверждала, что гернгутеры были юдофилами. Меня это заинтересовало.

Вспомнилось, что это загадочное слово «гернгутеры» я мельком слыхала от профессора-германиста Бориса Ивановича Пуришева, который вёл на нашем курсе спецсеминар по «Фаус-

ту». Он как-то заметил, что «Признания прекрасной души» (так назывался вставной рассказ в романе Гёте «Годы учения Вильгельма Мейстера») проникнуты духом пиетизма. Я полагала, что «пиетет» — это уважение, благоговение («относиться к кому-либо с пиететом»). Однако профессор пояснил, что пиетизм — это мистическое учение, распространённое в Германии в XVIII веке, тогда же обмолвился он о гернгутерах. На дворе стоял 1955 год, приоткрыть перед студентами завесу над мистикой, тем более, подробнее рассказать о гернгутерах пуганный советской властью профессор не решился. Некоторое время ещё я пребывала в неведении относительно мистики, мистицизма, мистического, ставя знак равенства между этими словами и тайной, таинственностью, тайным. Это сейчас, обратившись к книге В.М.Жирмунского «Немецкий романтизм и современная мистика», вышедшей в 1914 году и, наконец, переизданной в 1996-м, можно узнать, что пиетизм — это «вера в возможность для чувствительного сердца непосредственно общаться с Богом», а мистическое чувство есть религиозное чувство, но тогда…

Между тем наступила хрущёвская «оттепель». На исходе пятидесятых вышло собрание сочинений Гейне под редакцией филологов-классиков В.М.Жирмунского и Н.Я.Берковского, где уже в комментариях мелькнуло имя графа Цинцендорфа (1700—1770), основателя протестантской общины гернгутеров, близкой по духу пиетистам. Её название происходит от поместья Гернгут в Саксонии, которым владел Цинцендорф. По молодости лет Гейне излишне категоричен в оценках графа («святоша») и его паствы («несносная секта», «пичужки-крестушки с их смиренным чириканьем», «рассадник лжи и лицемерия»). У Гейне был свой счёт к спиритуализму немцев. Свою несправедливость по отношению к гернгутерам он признает позже, о чём — ниже. В комментариях указано, что идеи этого движения восходят к учению моравских, иначе богемских, братьев.

Мои начальные познания о моравских братьях были почерпнуты из дилогии Жорж Санд «Консуэло» и «Графиня Рудольштадт». Моравские братья — потомки последователей Яна Гуса (1371—1415), ректора Карлового университета в Праге, провозвестника чешской Реформации. После его казни-сожжения как еретика (он был осуждён Собором в Констанце) гуситы разбились на две враждебные группы. Табориты, более

радикальные, подняли восстание под руководством Яна Жижки. У советских историков правды о них не узнаешь. В Советском энциклопедическом словаре о Яне Гусе и о вожде таборитов Яне Жижке сказано одними и теми же словами: национальные герои чешского народа. После взятия Праги войсками Сигизмунда в 1421 году таборитов и гуситов жестоко преследовали, и они бежали на запад и на восток. В Германии их присутствие зафиксировано уже в XV веке. Итак, желая лучше узнать корни гернгутеров, углубимся в историю.

Восстанавливая «генеалогическое древо» гернгутеров и добравшись до гуситов, я натолкнулась на чрезвычайно интересный материал, объясняющий истоки их юдофильства. Профессор Л.-И.Ньюмэн, автор книги «Еврейское влияние на христианские реформаторские движения», изданной в США в 1925 году, исследует и объясняет «долг» Гуса и его последователей евреям, а точнее, их священным книгам.

Оказывается, Гус старательно изучал древнегреческий и древнееврейский, что в его время делали очень немногие. Его теологические сочинения пестрят цитатами из книг Бытия, Екклезиаста, Иеремии. Особенно часто он обращается к книге Исайи и псалмам. Он обнаруживает не только отличное знание Ветхого Завета, но и трудов его еврейских толкователей — Раши, Гершома, Маймонида. Глубокое знание Библии он проявляет не только при её переводе на богемский (чешский), но и в многочисленных трактатах на библейские темы. Гус явно искал в Ветхом Завете обоснования своей деятельности, он чувствовал свою общность, свою близость многим героям Книги. Подобно Моисею, он ощущал себя посредником между Богом и своим народом. Отстаивая право чехов на независимость, на собственный язык, Гус в «Изложении декалога» цитировал последнюю главу книги Неемии, где речь шла о том, как Неемия выступал против браков евреев с иноплемёнными жёнами, заботясь о сохранении веры и языка. Когда в Констанце его книги приговорили к сожжению, он писал друзьям, что пророчества Иеремии тоже были сожжены, но по воле Бога он, находясь в темнице, повторил их. Гус не расставался с Библией и во время суда, и в доминиканской тюрьме. За преданность этой священной Книге он и был сожжён. Это если судить по гамбургскому счёту, как теперь говорят. А вообще перечень его «прегрешений» был длинным.

На церемонии поругания, которой Ян Гус подвергся перед сожжением, епископ сорвал с него его священнические одежды, воскликнув: «О ты, проклятый Иуда, порвавший с достойным кругом, ты якшался с евреями!» В приверженности еврейству обвиняли не только Гуса, но многих реформаторов, в том числе и Мартина Лютера. Сравнение с евреем было оскорбительным, а потому один из гуситов, понося своих ортодоксальных оппонентов, сказал, что они «хуже евреев и фарисеев, распявших Христа». Это была обычная брань, которая легко срывается с языка. Но обвинения в приверженности иудаизму, выдвинутые официальной Церковью против Гуса и гуситов, имели под собой более основательную почву.

Яна Жижку также воодушевляли библейские тексты, он уподоблял себя еврейским судьям, а врага своего — Амалеку. Табориты были ярыми иконоборцами. Исходя из запрета в еврейской религии изображать Бога и его воинство, они громили церковную скульптуру, уничтожали картины. Они были противниками монархии, сторонниками республики или выборного короля. Они первыми избрали *Второзаконие* из Пятикнижия Моисеева в качестве модели и образца общественного устройства (впоследствии их примеру последуют Кромвель и основатели Американской республики). В своём лагере табориты распевали гимны рабби Авигдора, учителя и друга молодого короля Венцеслава. Но когда табориты овладели Прагой, евреям города было предложено креститься под угрозой смерти. Многие предпочли быть сожжёнными. И это следует помнить, когда мы говорим об «иудаизации» (существует английский термин *Judaizing*) представителей многочисленных ересей и реформистских движений, начиная от гуситов и кончая пуританами. Любовь к Книге отнюдь не влечёт за собой автоматически любви к народу Книги.

Разобравшись в «родословной» гернгутеров, я решила поближе познакомиться с Юнгом-Штиллингом, их духовным наставником. Оказывается, и пути исследовательские тоже бывают неисповедимы. Думала ли я, беря в руки «Историю одного города» Салтыкова-Щедрина, что отыщу там ниточку, которая приведёт меня к немецкому мистику рубежа XVIII—XIX веков?! Дивясь в юности гротескным фигурам этого романа, я считала их порождением мрачной фантазии сатирика и даже не могла предположить, что за этими монстрами стоят конк-

ретные исторические личности. Действительно, ведь трудно их увидеть в Органчике или градоначальнике с фаршированной головой. Оказывается, почти у каждого персонажа был реальный прототип. В градоначальнике Грустилове выведен наш самодержец Александр I, а за его пассией, аптекаршей Пфейфершей, скрывается сразу два прототипа. Один из них — баронесса Юлия Крюденер (не путать с баронессой Амалией Крюденер, дружившей с Фёдором Тютчевым), личность весьма примечательная, приятельница Жермены де Сталь, к тому же писательница. Её роман «Валери» читал в Михайловском в 1825 году Пушкин, а ныне можем прочесть и мы (он недавно переведён и вышел в 2000 году в издательстве «Наука» в серии «Литературные памятники»). Юлия Крюденер объявила себя духовной дочерью Генриха Юнга-Штиллинга, патриарха мистической Европы, и в качестве таковой не только имела доступ к русскому царю Александру I, но и оказала на него определённое влияние.

В трудах известного историка конца XIX столетия А.Н.Пыпина много страниц посвящено баронессе Крюденер (Крюднер) и часто упоминается имя Юнга-Штиллинга. Российский император, в своих реформаторских устремлениях выдвинувший было идею евангельского, т.е. общехристианского, а не православного государства, очень заинтересовался идеями Юнга-Штиллинга. В 1809 году он познакомился с ним в Германии и вёл долгие беседы об истинной вере. С этого момента Александр I становится его покровителем.

Редактор популярного в то время журнала «Сын отечества», Николай Греч, в своих «Записках» отмечает поворот в религиозных мыслях императора: «В 1813 году, во время перемирия, посетил он (Александр. — *Г.И.*) гернгутерские селения в Силезии (Гнаденберг, Гнаденфрей и пр.); там восхитился он порядком, опрятностью и смирением жителей (моравских братьев), взял у них несколько книг духовного содержания и погрузился в мистику».

Последствием этого поворота явилось создание под председательством князя А.Н.Голицына Российского Библейского общества (1812—1826), членом которого стал сам царь. Оно стало печатать Библию на употребительных в России языках и рассылать издания по стране. Помимо того стараниями мистика, ученика масона Н.И.Новикова, А.Ф.Лабзина, издавав-

шего журнал «Сионский вестник», в течение десяти лет на русском языке были опубликованы важнейшие книги немецкого мистика XVI века Якоба Бёме, переводы из Сведенборга, сочинения Юнга-Штиллинга и других немецких мистиков. Эти книги столетие спустя находили в крестьянских избах в самых отдалённых уголках России. Николай Бердяев свидетельствует, что русские сектанты считали «тевтонского философа» Якоба Бёме, крестьянского сына и сапожника по профессии, святым. Его земляки-современники, однако, объявляли его еретиком и безумцем. Но были и преданные последователи и единомышленники, которые переписывали и хранили его рукописи. Спустя полвека после смерти философа нашёлся один амстердамский купец, который положил немало сил и средств, чтобы собрать неизданные произведения Бёме, сличить автографы со списками и издать собрание его сочинений в четырнадцати томах. Юнг-Штиллинг был воспитан на сочинениях Бёме, на идеях моравских братьев.

О том, насколько эти идеи были распространены в России в 20-е годы XIX века, можно судить и по воспоминаниям Л.Н.Толстого, которые он начал писать на исходе жизни. Он рассказывает о десяти-одиннадцатилетнем брате Николеньке, который объявил младшим братьям, «что у него есть тайна, посредством которой, когда она откроется, все люди сделаются счастливыми, не будет ни болезней, никаких неприятностей, никто ни на кого не будет сердиться и все будут любить друг друга, все сделаются муравейными братьями. (Вероятно, это были Моравские братья, — комментирует Толстой слова любимого старшего брата, — о которых он слышал или читал, но на нашем языке это были муравейные братья)». Николенька уверял, что тайна эта написана им на зелёной палочке, и палочка зарыта у дороги, на краю оврага старого Заказа. «Как теперь я думаю, — продолжает Толстой, — Николенька, вероятно, прочёл или наслушался о масонах, об их стремлении к осчастливливанию человечества, о таинственных обрядах приёма в их орден, вероятно, слышал о Моравских братьях и соединил всё это в своем живом воображении и любви к людям, к доброте, придумал все эти истории и сам радовался им и морочил ими нас».

Муравейное братство и таинственная зелёная палочка, по его собственному признанию, произвели на Толстого впечат-

ление настолько сильное, что писатель просил похоронить его в Ясной Поляне на зелёном склоне оврага, где он с братьями в детстве искал зелёную палочку, желая приобщиться к тайне муравейных, то бишь моравских братьев. «Идеал муравейных братьев, льнущих любовно друг к другу… под всем небесным сводом всех людей мира, остался для меня тот же», — признаётся Толстой. Идеал этот был близок Юнгу-Штиллингу и гернгутерам.

На рубеже XVIII—XIX веков протестантские мыслители, к каковым принадлежит и Юнг-Штиллинг, были одержимы протосионистскими идеями. Мы уже имели возможность убедиться в том, насколько значимым было еврейское влияние на реформаторское движение в Германии. Случай Юнга-Штиллинга — это не просто ещё один пример подобного влияния, но это значительный шаг вперёд в христианском филосемитизме. А поскольку юдофильство — это далеко не массовое явление в христианской среде, представляется уместным задержать на нём внимание, тем более что Юнг-Штиллинг заслужил доверие и расположение многих своих современников и знакомцев, среди которых Гёте, Гердер и Кант.

В автобиографической книге «Поэзия и правда» Гёте вспоминает об их знакомстве в Страсбурге, где он в 1770 году изучал юриспруденцию, а Юнг-Штиллинг — медицину. Они столовались в одном пансионе и регулярно встречались. И вот, вспоминая об этом много лет спустя, Гёте так характеризует своего знакомца, с которым продолжал долгие годы переписываться и встречаться: «Во всём его облике, несмотря на старомодную одежду и даже несколько грубоватые манеры, сквозила какая-то нежность. Парик с волосяным кошельком не портил его значительного и приятного лица. Голос у него был тихий, не будучи слабым или надтреснутым, но становился силен и благозвучен, когда обладатель его распалялся, а это случалось нередко. При ближайшем знакомстве он обнаруживал здравый смысл, основывавшийся на чувстве и потому легко поддававшийся влиянию симпатий и страстей; из этого же чувства рождалось его восторженное отношение к добру, истине, справедливости в их чистейших проявлениях. История жизни этого человека была очень проста, но богата событиями и разнообразной деятельностью. Источником его энергии была непоколебимая вера в Бога и в помощь, непосредственно от

Бога исходящую, которая так очевидно выражается в непрестанном Божьем промысле и непременном избавлении от всех бед и напастей».

Гёте был уже знаком с такой породой людей, которая старается усовершенствовать себя чтением Святого Писания и благочестивых книг, а также взаимными поучениями и исповедями. В юные годы во Франкфурте он общался с «благочестивыми людьми», пиетистами, знакомцами его матери, в круг которых Гёте ввела их родственница и близкая подруга матери Сусанна фон Клеттенберг. Именно её он вывел в образе Христовой невесты в романе «Годы учения Вильгельма Мейстера». В своих верованиях члены кружка были близки гернгутерам. Гёте дивился высокой культуре этих людей, независимо от их сословия и возраста, и пришел к заключению, что основывается эта естественная культура «на простейшей основе нравственности, благожелательности и благотворительности». Он находил этих людей «естественными и наивными». Таков был и Юнг-Штиллинг. «Направление его духа было мне приятно, а веры в чудеса, которая так его поддерживала, я старался не задевать», — признаётся Олимпиец.

Слушая историю его жизни, Гёте уговаривал приятеля всё это записать. Спустя четыре года во время встречи в Эльберфельде, где оба посетили кружок пиетистов, Юнг-Штиллинг вручил ему на суд рукопись своего жизнеописания «Детство Генриха Штиллинга». Гёте одобрил сочинение, книга была опубликована в 1777 году. За ней в 1778 году последовали ещё две: «Юношеские годы» и «Странствия». В третьей книге автор рассказывает о встречах с юным Гёте и о том впечатлении, какое они на него произвели.

Юность Юнга-Штиллинга сложилась очень тяжело. Уроженец Вестфалии, сын бедного деревенского портного, он семь раз безуспешно пытался утвердиться в качестве учителя. Потерпев неудачу, пускался странствовать, возвращался, брался за профессию отца и бросал портняжное ремесло. Ему не давали покоя неясные стремления, ему казалось, что его ждёт более высокое поприще. Он рос в краю, где пиетизм владел массами, где люди верили в Новый Иерусалим и жаждали восстановления чистого христианства. Ожидание Тысячелетнего царства и Второго пришествия воодушевляло людей, среди которых он родился и вырос.

Тысячелетнее царство, предсказанное в Апокалипсисе, связывалось в народных чаяниях и представлениях со Страшным судом, с торжеством справедливости. Официальная Церковь стремилась освободиться от буквального понимания Откровения Иоанна. Святой Августин уже в V веке объявил мечту о Царстве Божьем на земле осуществившейся якобы в христианской Церкви. Однако осуждённые Августином идеи то и дело овладевали массами. Проповедь Тысячелетнего царства обрела новую актуальность в Германии в годы Реформации. Образованный католический священник Томас Мюнцер поначалу поддержал Лютера, но Царство Божие на земле понимал по-своему. Он считал, что избранные должны силой оружия расчистить дорогу для Второго пришествия, и поднял в 1525 году крестьянское восстание в Тюрингии. Мюнцер говорил о евангельском Христе и о «духовном» Христе, который рождается заново в достойной этого христианской душе.

Мистики, в том числе и католические, учили: для того чтобы родить в себе Христа, нужно пройти через Страсти Господни, т.е. пострадать. Состояние богоподобия достигается годами аскезы, в ходе которой ученик, по-христиански — подвижник, проходит школу мистических откровений и дорастает до святости. Мюнцер не был оригинален, когда утверждал, что тот, кому Христос вошел в душу, свободен от греха, неподсуден человеческой морали, ибо он сам как Бог. Он повторял откровения спиритуалов и либертинов, известных в XII—XIV веках как секты Свободного духа.

В 1163 году одиннадцать адептов Свободного духа были схвачены и сожжены под Кёльном как еретики. Надпись в келье отшельника на Рейне, найденная в XV веке, гласит: «Совершенный человек и есть Бог. Он достиг того же союза с Богом, какой Христос имел со своим Отцом». Общины Свободного духа тайно действовали в Баварии, Силезии и Голландии ещё даже в XIV веке. К братству Свободного духа принадлежал известный нидерландский живописец Иероним Босх, современник Мюнцера. Эсхатология мистиков этого времени близка к движениям социального протеста, но не совпадает с ними. Однако в случае Мюнцера произошло совпадение. Реформация для него означала не только религиозный, но и социальный и политический переворот.

Вожди Реформации — Лютер, Кальвин — считали апокалипсические секты опасными, открыто их обличали. Лютер осудил идею справедливого Царства Божия на земле как еретическую. Но эта еретическая идея спустя два с лишним столетия вновь овладела немецким простонародьем, подогреваемая народными проповедниками и самозванными пророками. Семья Юнга-Штиллинга была заражена общими настроениями. Один дед Юнга-Штиллинга был алхимиком, другой имел видения, отец водил дружбу с приверженцами Якоба Бёме и Парацельса. Однажды юноша пережил волнующие мгновения: какая-то неизъяснимая сила охватила его душу. Он почувствовал божественное присутствие и заключил с Богом тесный союз, отдавшись полностью во власть Провидения.

Будучи в услужении у купца, Юнг-Штиллинг неожиданно получил предложение от хозяина изучать медицину. Он увидел в этом перст Божий. Ему было почти тридцать, когда он оказался в Страсбургском университете, где встретил Гёте. Со временем он стал уважаемым глазным врачом, но иногда случались неудачи, которые он переживал настолько болезненно, что, в конце концов, оставил эту профессию и, написав несколько книг по сельскому хозяйству и лесоводству, стал профессором *камеральных наук*, преподавал в Марбургском университете административные и экономические дисциплины, необходимые для управления хозяйством двора и государства. В конце концов, он нашел себя в роли писателя на религиозные темы.

Французская революция ужаснула его. На Россию он стал смотреть как на спасительный оплот против французской угрозы, против бесчинств и неверия. Герцог Баденский призвал его в 1803 году в Гейдельберг в качестве советника (гофрата), а в 1806 году он последовал за герцогом в Карлсруэ. Обо всех этапах своей непростой жизни он рассказал в автобиографических книгах: «Семейная жизнь» (1789), «Ученические годы» (1804), «Старость Генриха Штиллинга» (1817). Таков был человек, по призыву которого предки Элли Карловны Пиларино последовали в Россию.

Учение гернгутеров восходило, как уже говорилось, к религиозному учению моравских братьев и предписывало членам общины суровый, аскетический образ жизни. Смысл жизни для гернгутеров — в подражании Христу и в личном обще-

нии с ним. И аскетизм, и вера в первородный грех оттолкнула Гёте от гернгутеров. Ведь если человек испорчен грехопадением, он не может полагаться на собственные силы, а лишь на благодать Господню и её воздействие. На том стоят и кальвинисты. Для активной, полной неутомимой энергии творческой натуры Гёте, жаждавшей дойти до предела человеческих сил и даже выйти за него, непрестанно доказывая своё «олимпийство», подчиниться такому учению было выше всяких сил.

Однако известен поэт, который был связан с гернгутерскими кругами. Это Фридрих фон Гарденберг, или звёздный романтик Новалис (1772—1801). Вера в личного, христианского Бога отличала Новалиса от других романтиков с самого начала. Мистическое восприятие жизни Новалиса нашло оправдание и подтверждение в учении Якоба Бёме. Это было, по его мнению, учение, прежде всего, Поэта. Новалис охотно погружался в особую атмосферу его сочинений. «Утренняя заря в восхождении», позже названная «Авророй», — любимая его книга. Через мистика Бёме приобщился Новалис к народной идее Тысячелетнего царства.

«Духовные песни» Новалиса, созданные в 1799 году, за два года до его смерти, посвящённые Христу, Богоматери, религиозной вере, мистическим восторгам от созерцания природы, в которой он ощущает божественное присутствие, любовному экстазу, исполнены глубоко личного религиозного чувства любви к Спасителю, благодарности и смирения. Так верили в начале XVIII века пиетисты и гернгутеры. В стихотворении Новалиса, посвящённом другу, поэту-романтику Тику, возникает образ Якоба Бёме. Мальчику, пришедшему на могилу этого визионера, является дух великого учителя, мечтавшего о преображении человека. Якоб Бёме завещает отроку свои прозрения:

Явил мне таинства рассвета
Тот, кто вселенную творит;
Ковчег Новейшего Завета
Передо мною был открыт.
Я вверил буквам дар чудесный,
Таинственный завет храня.
Я умер, бедный и безвестный:
Господь к себе призвал меня.
. . . . . .

Будь верен Книге! Бог с тобою!
Росой глаза себе промой.
Омытый глубью голубою,
Прославишь прах забытый мой.
Тысячелетнюю державу,
Как Якоб Бёме, возвести,
И, сам прославленный по праву,
С ним снова встретишься в пути.

Юнг-Штиллинг и был этим отроком, который, следуя завету учителя, возвестил новым поколениям в начале XIX века «Тысячелетнюю державу». Вера в близость Тысячелетнего царства пронизывает его сочинение «Победная повесть, или Торжество веры христианской» (1799, в русском переводе оно опубликовано в 1815 г. в Санкт-Петербурге).

Обратившись к Библии, он, подобно многим мистикам-пиетистам, особый интерес проявил к таинственному и пророческому в Книге. Он дал свои толкования Апокалипсису, которые митрополит московский Филарет нашёл в некоторых местах замечательными. Книга вызвала бурную полемику не только в среде русского духовенства, но и среди членов Российского Библейского общества. Велико было влияние книги на русских сектантов. Как это ни парадоксально, этот противник французской революции и рационалистов в России прослыл «революционистом и вольтерьянцем». Именно так был аттестован Юнг-Штиллинг архимандритом Иннокентием, ректором Петербургской семинарии; эти же обвинения присутствовали в доносе на имя императора (август 1816 г.) некоего губернского секретаря Степана Смирнова[5].

Что особенно поражает в «Победной повести» Юнга-Штиллинга, так это её юдофильский дух. Ссылаясь на Четвёртую главу *Книги Ездры*, на отцов церкви и английского историка XVIII века Гиббона, автор утверждает, что десять пропавших колен Израилевых на самом деле не исчезли, а дали начало всем нынешним европейским народам. Если бы Юнг-Штиллинг дожил до конца XIX века, он бы подвергся обструкции создателей «научного антисемитизма», а о том, что бы его ждало в 1930-е годы не хочется и думать. По его мысли, десять колен Израилевых были уведены в Ассирию, а оттуда

[1] См. подробнее: *Пыпин А.Н.*. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000.

пошли на север, в места не населённые, чтобы «спокойно служить Богу своим образом».

«Народы, от коих нынешние обитатели Европы происходят, пришли именно из этих стран, и весьма вероятно, что остаток или рассадник сего племени Авраамова и теперь находится в Тибете под правлением Далай-Ламы.

По сим соображениям большая часть оных десяти колен поселилась в России, Польше, Богемии, Венгрии, Греции, Германии, в Северных землях, в Великобритании, Франции, Испании, Португалии и Италии».

Главная теософская мысль Юнга-Штиллинга состоит в отождествлении Нового Иерусалима с «ветхозаветным» Израилем через признание *кровного* родства христиан с евреями. А вывод он делает такой: «Ежели мы также Израильтяне во плоти, то великие утешительные обетования, пророчённые в пророках Ветхого Завета Израилю, и до нас касаются, и *иудеи суть наши братья во плоти.* И ежели когда они обратятся и возвратятся в Иерусалим, то и мы имеем право идти туда же с ними, понеже Авраам столько же Отец и наш, как и их.

Всё содержание всей Библии состоит в следующем: что *весь человеческий род* в падении, и что Христос жизнию своею на земли, страданием и смертью искупил его из оного» (выделено автором. — *Г.И.*).

Здесь что ни слово — крамола. Поставлен знак равенства между арийцами и семитами. Высказано предположение об их генетическом родстве. Наконец, автор пошёл наперекор Церкви, которая не признаёт за евреями никаких прав на Сион и объявила его достоянием «нового Израиля».

Протосионистские идеи получили дальнейшее развитие в сочинении Юнга-Штиллинга, которому его переводчик масон А.Ф.Лабзин дал странное название «Угроз Световостоков», требующее комментария. Книга написана от лица человека, носящего это необычное имя. Сам он объясняет его так: «Угрозом называюсь я потому, что я имею как бы грозный вид, по причине грехов человеческих редко бываю весел; Богдановичем потому что происхожу от Бога! Наконец я Световостоков по отечеству, ибо отечество моё есть вечный *Восток*. В моей стороне царствует вечное утро, я всегда имею туда стремление или *тоску по отечеству...*» Поскольку Угроз является выразителем мыслей автора, остаётся лишь заметить, что Юнг-Штил-

линг готов был признать Россию, на дальней восточной оконечности которой занимается рассвет, своим духовным отечеством.

В отделе редких книг Государственной Российской (бывшей Ленинской) библиотеки в Москве мне удалось получить этот труд, изданный в Санкт-Петербурге в 1805–1815 гг., все восемь томов в потёртых кожаных переплётах. На внутренней стороне обложки, на форзаце некоторых томов были указаны, с соблюдением правил старой орфографии, имена владельцев: «Из книг Александра Михайловича Фралова», «Иеромонах Антонин», «Иеродиакон Антонин», «Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Главная библиотека». На полях имелись пометы давно почивших духовных особ, читавших некогда это сочинение. Оно явно волновало их. И меня не оставили равнодушной страницы, где речь шла о евреях, особенно комментарии Угроза Световостокова к главе 60-й ветхозаветной *Книги пророка Исайи*, где речь идёт о воскрешении Иерусалима и народа Израилева. Комментарии написаны в виде диалога между Угрозом и его оппонентом.

Вот как звучит Стих 14 Главы 60: *И придут к тебе с покорностью сыновья угнетавших тебя, и падут к стопам ног твоих все, презиравшие тебя, и назовут тебя городом Господа, Сионом Святого Израилева.*

А вот комментарий Угроза (Юнга-Штиллинга): «С каким презрением обходились всегда с Иудеями! Их почитали не иначе как бы за извергов человечества; и ныне ещё, когда стали поступать с ними благосклоннее и человеколюбивее, всё нечто бесчестное заключается в слове *Жид*. Но это переменится. Как Иудеи должны были смиряться перед Христианами, происшедшими из Язычников, и терпеть презрение и поругание, так тогда Христиане, из Язычников происшедшие, должны будут смириться перед ними, что согласно и с Божескою правдою».

Оппонент Угроза выражает сомнения в возможности возрождения народа Израиля, в которых легко узнаются традиционные обвинения в адрес еврейского народа: «Отец мой! Народ сей так охолодел ко всему духовному, благочестивому, всё своё попечение обращает на любостяжание, на собирание золота, и думает только о земном; так жаден к корысти, так подл и притом мстителен, что нельзя кажется ожидать такой перемены в его характере».

Угроз ответствует на это ссылкой на *Книгу пророка Иезекииля*, где содержится рассказ о том, как слово Господне, речённое через пророка, оживило даже иссохшие кости. Нынешнее бесчувственное состояние иудейского народа не помеха его обращению. Угроз продолжает объяснять пророчества Исайи.

Стих 15 Главы 60: *Вместо того, что ты был оставлен и ненавидим так, что никто не проходил чрез тебя, Я соделаю тебя величием на веки, радостью в роды родов.*

Комментарий Угроза: «Действительно Иудеи ныне так оставлены и ненавидимы, что где лишь покажутся, там бегут от них, как от язвы; удаляются сообщества их, не хотят иметь с ними никакого дела: но по тому-то самому Бог отцов их наградит их за презрение славою, за долговременное терпение радостию непрекращающеюся. И это праведно; надлежит, чтобы нынешние Иудеи, кои Царя славы не распинали, и в продолжение стольких веков закону Моисея и Иеговы своего остались верными, обрели, наконец, милость Господа и соделались особенно народом его. Для сего-то Господь и сохраняет их в течение стольких веков от смешения с прочими народами, чему нет другого примера. Естьли бы он хотел совершенно их отвергнуть, то они смешались бы с прочими народами так, что совершенно бы погибли, как древние Египтяне, Греки, Римляне и другие: но Он сохраняет их и в разсеянии по всему миру, так, что они ни с каким другим народом не смешиваются. Естьли всё сие разсудить хорошенько: то не будет никакого сомнения в том, что они наконец соберутся из разсеяния и возвратятся паки в землю свою».

Вот как Юнг-Штиллинг воспитывал юдофильство у своей паствы, вот как убедительно опровергал он вековые предрассудки христиан против евреев. Его пророчествам внимали с доверием, они трогали сердца. Доказательством тому — надпись на полях иеродиакона Августина, которая идёт через всю страницу (текст приведён выше): «Истинное пророчество!» И помету эту чётким каллиграфическим почерком вывела рука православного священнослужителя!

Достоевский и даже Гёте не считали евреев пригодными к христианскому братству. Юдофильство Юнга-Штиллинга выделяет его среди современников. Россия не была готова признать в иудеях своих братьев. Очевидно, эта мысль казалась дикой и многим немцам, но было меньшинство, кото-

рое безоговорочно поверило Юнгу-Штиллингу. Это были гернгутеры.

Гёте в «Поэзии и правде» оставил не только выразительный портрет Юнга-Штиллинга, но дал живую характеристику общины гернгутеров, её духа. Ему довелось побывать на Синоде — собрании представителей общин гернгутеров в замке Мариенборн под Франкфуртом в 1769 году, и он признается, что собравшиеся внушили ему глубочайшее уважение: «Пожелай они того, я бы стал их единоверцем». Он оказался на Синоде не как сторонний наблюдатель. По его признанию, он изучал историю движения гернгутеров, их учение, его истоки и развитие, мог всё это изложить и радовался случаю побеседовать со сведущими людьми. Вот что он пишет в своих воспоминаниях: «Любая позитивная религия всего обаятельнее, когда она находится в становлении; приятно переноситься мыслью во времена апостолов, в пору, когда всё было ещё так свежо и поистине духовно. Братская община имела в себе нечто магически привлекательное именно потому, что она продолжала и как бы увековечивала это первичное состояние… Важнейшим было то, что религиозная жизнь сплеталась здесь в единое и неразрывное целое с жизнью гражданской, что учитель одновременно являлся повелителем, отец — судией. Более того: глава этой общины, которого в делах духовных дарили безусловным доверием, был также призван вершить дела земные; вынесенные им решения в делах, касающихся всех или только отдельных лиц, воспринимались со смирением, как приговор божественной воли. Благодатный покой, на первый взгляд повсюду здесь царивший, был очень привлекателен, хотя, с другой стороны, миссионерская работа требовала напряжения всех сил, заложенных в человеке».

Последователи радикального протестантизма, уходя от преследований у себя на родине, основывали свои утопические коммуны там, куда им разрешали въезжать. После издания Екатериной II манифеста о приглашении в Россию колонистов гернгутеры одними из первых основали в 1765 году свою колонию неподалеку от Царицына. Там протекала речка Сарпа, название которой породило у гернгутеров ассоциацию с Сарептой Сидонской, где было явление ветхозаветного пророка Илии некой вдове, потому назвали они свое поселение Сарептой. Миссионерские планы гернгутеров особых успехов не

имели, но хозяйство они создали крепкое и процветающее. Их община благополучно просуществовала в Сарепте почти до конца XIX века.

Личная жизнь членов общины находилась под её контролем. Браки заключались «по усмотрению общинного начальства», причем «выбор невесты определялся по жребию». Гернгутеры оказались плохими психологами, они не поняли, что человеческая природа не может обойтись без семьи, частной собственности и свободы выбора. Историк советского времени, ученик М.Д. Бонч-Бруевича, большой эрудит, А.И.Клибанов в книге «Народная социальная утопия в России» даёт этим фактам иную интерпретацию: усматривает в них предрасположенность сектантов к коммунистическому общежитию. Но даже эта предрасположенность не защитила потомков пришлых гернгутеров от советской власти, провозгласившей построение коммунизма своей главной задачей. Сейчас, когда от Братства ничего не осталось, но стоит старое здание вокзала и несколько домов на бывшей торговой площади (*Marktplatz*), архитектурой и окраской напоминающие немецкие постройки XIX века, вряд ли найдётся хоть один житель села, который знает имя Юнга-Штиллинга, может внятно рассказать о гернгутерах и объяснить название места – Старая Сарепта. А уж юдофильство гернгутеров здесь совсем не в почёте. Оно не привилось в этих краях.

Переселенцы-гернгутеры, поднявшиеся по призыву Юнга-Штиллинга (к ним принадлежали и предки Элли Пиларино), встретили в александровской России благожелательный прием. Но век Александра I кончился в декабре 1825 года. Напуганный выступлением на Сенатской площади, Николай I отменил все послабления сектантам, возобновились гонения на эту «язву государственную». Библейское общество было закрыто как преступное, о нём даже нельзя было упоминать.

Между тем в Европе Библейские общества (первое основано в 1804 году в Англии) успешно развивались. Их развитие совпало с периодом Реставрации, когда, с одной стороны, усилилась политическая реакция, а с другой – появилась масса тайных революционных обществ. Наряду с этими крайними, полярными общественными настроениями существовало пиетистское, давшее начало Библейским обществам. Просветительский филантропизм, терпимость к язычникам и ко всем направ-

лениям в христианстве, включая секты — это великая заслуга Российского библейского общества. Однако когда Общество заявляло, что борется с «ложной философией» (читай — с рационализмом просветителей), с «порождением злого духа» (читай — с Французской революцией), оно навлекало на себя обвинения демократической части общества в обскурантизме. Причины выпадов молодого Гейне против гернгутеров кроются именно в этом. К тому же язык и стиль духовных отцов гернгутеров, Бёме и Юнга-Штиллинга, казались поэту ужасающе старомодными. Характеризуя немецкого историка Эдгара Кине, личность ему в высшей степени симпатичную, Гейне в «Лютеции» пишет: «Лицо милое, честное, меланхолическое. Серый мешковатый сюртук, сшитый как будто Юнгом-Штиллингом; сапоги, к которым подмётки прибивал, может быть, Якоб Бёме».

Проходит время, меняются взгляды Гейне, и перед смертью из-под его пера выходят «Признания» (1854), своеобразный эпилог к его известной книге «К истории религии и философии в Германии» (1834). Главное признание поэта — отречение от атеизма: «Я увидел, что атеизм вступил в более или менее тайный союз с жутко оголённым, лишённым всякого фигового листка грубым коммунизмом». С благодарностью Гейне пишет о «провиденциальной миссии» Библейских обществ и отмечает, что там, где со времён Реформации население подвергалось воспитательному воздействию Библии, уже сейчас в нравах, образе мыслей и чувств ощутим отпечаток палестинского духа, выраженного как в Ветхом, так и в Новом заветах. Гейне признаёт, что «протестантские секты, которые все черпают жизнь в Библии», по обе стороны океана (в скандинавских, англо-саксонских, германских и отчасти в кельтских странах) «педантично копируют ветхозаветный быт». Поэт считает, что «контуры рабски верны», но в жизни сектантов нет солнечной красочности обетованной земли. Однако он верит, что ситуация может измениться: «Подлинное, непреходящее и истинное, а именно нравственность древнего еврейства, расцветёт в этих странах столь же благодатно, как некогда на берегах Иордана и на высотах ливанских. Не требуется ни пальм, ни верблюдов, чтобы быть добрым, и доброта лучше красоты».

Тяга к своеобразному правдоискательству и к безобрядному богопочитанию привела в своё время Лютера к восстанию

личного произвола против объективных уложений и устоев Церкви. Тому, что произошло в лоне Римской Церкви, суждено было через сто с лишним лет повториться в недрах самого протестантизма в виде восстания проповедников благочестивых чувств и сокровенных духовных радостей против окаменелой ортодоксии. Пиетизм, как некогда лютеранство, способствовал реформаторскому оживлению переживавшей кризис, отмиравшей религии.

Идеи Юнга-Штиллинга нашли живейший отклик в среде русских сектантов. Основу вероучения мистических сект (в России к таковым относили хлыстов и скопцов, бегунов, субботников и жидовствующих, а молокане, духоборы, баптисты и другие, испытавшие протестантское влияние, считались сектами рационалистическими) составляет ожидание Апокалипсиса, Второго пришествия и грядущего за ним тысячелетнего Царства Божьего. Это новое царство, по их разумению, будет без брака, без семьи, без быта. Идея полного перерождения человека (вплоть до избавления от пола у секты скопцов) составляла основу духовных поисков «сектаторов». Что касается до юдофильских настроений Юнга-Штиллинга, то русских сектантов они не могли оттолкнуть. Наряду с традиционным хлыстовством, или «Старым Израилем», на юго-востоке России возникла и очень разрослась к началу XX века хлыстовская община «Новый Израиль». До настоящего времени сектанты признают в евреях Богом избранный народ и чужды антисемитизма.

Статистика раскола, в море которого растворились пришлые немецкие гернгутеры, искажалась духовными властями, но у Некрасова в поэме «Кому на Руси жить хорошо?» есть любопытное свидетельство, вложенное в уста сельского священника: «В моём приходе числится / Живущих в православии / Две трети прихожан. / А есть такие волости, / Где сплошь почти раскольники, / Так как тут быть попу?» По расчётам Павла Милюкова и М.Д. Бонч-Бруевича, в начале XX века в России было более 20 миллионов старообрядцев и сектантов (показательно, что, несмотря на полярность политических взглядов и позиций авторов, цифры совпали!)

Известно, что на «христианский коммунизм» сектантов делали ставку и русские народники, и социал-демократы. Ленин, очень интересовавшийся анабаптистами, хилиастом Мюн-

цером и апокалиптическим царством Иоанна Лейденского в Мюнстере, на втором съезде партии в Лондоне в 1903 году зачитал доклад Бонч-Бруевича «Раскол и сектантство в России». Предполагалось привлечь сектантов к революции, под красное знамя большевизма. Об этих намерениях и конкретных шагах, предпринятых новой властью, можно прочесть сегодня в захватывающей книге Александра Эткинда «Хлыст».

Сектанты уклонялись от союза с властями и не спешили расконспирироваться. Попав в XX столетии под железную пяту двух тоталитарных режимов, они оказывали им пассивное сопротивление. Оно было тихим, молчаливым, но на редкость упорным. И сегодня, когда посещаешь *Яд Вашем*, Музей Катастрофы еврейского народа в Иерусалиме, проходишь Аллеей Праведников мимо деревьев, посаженных в честь христиан, с риском для жизни спасавших евреев в чёрные годы нацизма, не следует забывать, что некоторые из них исповедовали идеи пиетистов и немецкого мистика Юнга-Штиллинга.

Петер Элен

Павел Флоренский – теолог, инженер, жертва большевизма *.

Павел Флоренский – выдающийся математик, естествоиспытатель и инженер, один из пионеров семиотики, автор неординарных статей по философии символа, своеобразный искусствовед и одаренный богослов, отец пятерых детей, священник православной церкви – после долгих лет принудительных работ был расстрелян на острове Соловки в декабре 1937 года. В наши дни Флоренский почитается как мученик за веру не только в России, но в Европе и Америке; его философские и богословские сочинения считаются путеводными. В журнале «Харизма и догма» за 1982 можно прочесть, что Флоренский был «величайшим философом этого столетия»; а известный православный богослов И. Мейендорф полагал, что Флоренского «можно было бы назвать одним из ведущих спекулятивных богословов двадцатого столетия»[1]. В 1988 году университет Бергамо провел чтения, посвященные этому энциклопедически образованному ученому, а университет Потстдама в 2000 году посвятил ему интернациональный симпозиум. В энциклике Папы Иоанна Павла II об отношении между верой и разумом, «Fides et Ratio» (1998), был упомянут и Флоренский как пример «плодотворной связи между философией и Словом Божиим».

Павел Флоренский мог притягивать людей, однако он мог их и отталкивать. Философ Николай Бердяев вспоминает: «в нем был элемент утонченной упадочности. В нем совсем нет простоты и прямоты, нет ничего непосредственного, он все время что-то прикрывает...»[2]; «...говорил искусственным голосом, с опущенными вниз глазами». «В Флоренском меня поражала [...] замена этических оценок оценками эстетическими. Флоренский был утонченный реакционер»[3]. Или еще хуже:

* Статья Петера Элена была опубликована в журнале „Stimmen der Zeit“, Heft 7, Juli 2005, S. 459-472.

[1] Мейендорф И. Вступительное слово к: Slesinski R. Pavel Florensky. A Metaphysics of Love. 1984, P. 11.

[2] Бердяев Н.А. Русская идея // П.А. Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001, с. 389.

[3] Бердяев Н.А. Самопознание. М., 2004, с. 150, 149.

«Он был похож на Великого Инквизитора из романа Достоевского, он также недооценивал свободу».

Совершенно по иному воспринимал Флоренского его последователь, богослов Сергей Булгаков. Если стиль, голос и внешний облик Флоренского вызывали у Бердяева «неприязненное» ощущение, то для последнего те же самые качества свидетельствовали «о величии и красоте его духовного образа». К Булгакову восходят хвалебные оценки Флоренского. Паскаль и Леонардо да Винчи возродились в нем. «Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ». Для него друг, который был на одиннадцать лет моложе его, был овеян ореолом мученика, исповедовавшего Имя Христово «во времена Антихристова гонения»[4]. Правота Булгакова состоит, по меньшей мере, в следующем: подобно многим другим ученым, Флоренский мог бы своевременно покинуть разрушенную революцией и гражданской войной Россию; за рубежом ему были бы обеспечены хороший заработок и слава. Он остался в Советском Союзе, хотя и понимал, что его ожидает.

С Кавказа в Центр

Мать Флоренского была армянкой дворянского происхождения; отец — русский, инженер, занятый на строительстве железной дороги на территории современного Азербайджана. Здесь в 1882 году родился Павел. Его родители принадлежали к разным конфессиям, и потому религиозным воспитанием юноши они не занимались. Его интересовали естественнонаучные вопросы. И все же, читая Толстого, он сделал открытие, что, помимо физических знаний, остающихся всегда обусловленными, человеку дана возможность воспринимать и безусловную истину. Но если ее не способно открыть научное знание, то где же следует ее искать? «Далее из этого кризиса вышел интерес к религии», — писал Флоренский, подводя итоги пройденного пути [5]. В 1900 году восемнадцатилетний юно-

[4] Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский // А.П. Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001, с. 391.

[5] Флоренский П.А. Автобиография. Цитируется по: Иеродиакон Андроник (Трубачев). К столетию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882-1943) // Богословские труды. 1982, № 23, цитируется с. 266.

ша поехал в Москву и приступил к изучению математики; однако его интересы простирались далеко за эту область. Москва и Санкт-Петербург были центрами интенсивной духовной жизни. Эта глава в русской истории культуры получила название «Серебряный век». Ведущим литературным течением являлся символизм. Андрей Белый, уже в то время авторитетный писатель и сын профессора математики, у которого учился Флоренский, познакомил его с ведущими представителями литературных кругов. Белый вспоминал: «По мере того, как я слушал его, он меня побеждал: умирающим голосом. [...] улыбочка, грустно-испуганная; тонкий, ломкий какой-то, больной интеллект, не летающий, а тихо ползущий, с хвостом, убегающим за горизонты истории. [...] в тайном напуге, не глядя в глаза, лепетал удивительно»[6].

Молодой Флоренский был полноправным участником насыщенной культурной жизни. В 1904 году он защитил диплом по математике. Наряду с фундаментальными математическими исследованиями Георга Кантора по проблеме прерывности его особого внимания была удостоена античная философия. В интеллектуальных кругах, в которых вращался Флоренский, обращение к православным корням России не было чем-то необычным. В 23 года он открыл матери цель своей жизни: «синтез церковности и мировой культуры, целиком посвятить себя Церкви безо всякого компромисса»[7]. В то время он почувствовал в себе призвание стать монахом. Духовный отец отговорил его; правильным путем для него были женитьба и рукоположение. В 1910 году он женился, а годом позже был рукоположен. Молодой человек приступил к разностороннему обучению в Московской Духовной академии — кроме богословия, еще история философии, логика, иврит, история культуры, фольклор и естественнонаучные специальности. Многочисленные сочинения, написанные в это время, подтверждают результативность этих штудий. Однако и в дальнейшем математика накладывала свой отпечаток на его богословское и философское мышление; как он говорил, она заставила его обратить внимание

[6] Белый Андрей. Начало века // П.А. Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001, с. 44, 47.

[7] Письмо от 3 марта 1904 года // Pawel Florenski. Leben und Denken, I. Ostfildern, 1995, S. 79.

на формальный характер как философских, так и религиозных воззрений.

Столп истины

С 1912 вплоть до мая 1921 года Флоренский служил священником в домашней часовне женской общины недалеко от Сергиево-Посадского монастыря. В 1914 году он занимал должность экстраординарного профессора по истории философии в Московской Духовной академии, находившейся в этом монастыре. В том же году было опубликовано самое знаменитое сочинение из его наследия, впечатляющее и отталкивающее одновременно: «Столп и утверждение истины». В 12 «Письмах» к «брату», получивших название «православная теодицея», автор излагает философские основания своей веры. Как сообщает Флоренский еще в первом письме, речь идет о доказательстве и оправдании истины, которая дает возможность «найти успокоение» душе. Эта истина «получается лишь через Него и от Него» и опосредована церковью. Поэтому Флоренский позаимствовал название своей «теодицеи» в Первом послании к Тимофею: «Церковь Бога живого, столп и утверждение истины»*. Лишь немногим богословам новейшего времени, а среди них и Флоренскому, удалось понять значение «церковности». Она не исчерпывает себя в субъективном «sentire cum ecclesia»*; «церковность» — это первичное онтологическое качество. Да и сама «церковь» является, в первую очередь, не схватываемой в социальной эмпирии величиной, но «полнотой Наполняющего все во всем», как характеризует ее Павел в Послании к Ефесянам*. Флоренский открывает свою книгу замечанием о том, что «живой религиозный опыт» является «единственным законным способом» открытия догматической истины. Последняя, однако, не является плодом индивидуального переживания; ее источником является живая церковь. Богословское сочинение Флоренского является, по существу, феноменологией духовного опыта церкви.

Возможна ли абсолютная истина? Не опровергая скептические возражениями относительно ее возможности, Флоренский признает, что логические доказательства сами по себе не могут обосновать абсолютную, заслуживающую доверия исти-

* Первое Послание к Тимофею, 3:15. — Прим. пер.
* “чувствование вместе с церковью” (лат.) — Прим. пер.
* Послание к Ефесянам, 1:23. — Прим. пер.

ну. В стремлении обнаружить несущий его фундамент, логическое мышление было бы обречено продвигаться до бесконечности. Достоверность может быть дана интуитивно, однако без дискурсивного обоснования интуиция оставалась бы слепа. Если абсолютная истина как основа познания вообще существует, то она должна объединять как дискурсивное доказательство, так и интуитивную очевидность. Она должна заключать в себе «весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу». Вывод таков: Она должна быть как «реальной разумностью», так и «разумной реальностью», «конечная бесконечность и бесконечная конечность, или — выражусь математически — *актуальная бесконечность*, — бесконечное, мыслимое как цело-купное Единство, как единый, в себе законченный Субъект». Законченная истина — это «единство противоположного»[8]. Флоренский использует в данном случае понятие Г. Кантора «актуальная бесконечность», с помощью которого тот связывал математическое и философское мышление в учении о бесконечном, а также понятие Кузанского «coincidentia oppositorum».

Итак, Флоренский не претендует на то, чтобы вывести абсолютную истину из каких-либо предпосылок и суметь обосновать ее таким образом. Это не имело бы смысла. Он ограничивается утверждением, что эта истина, если она существует, должна подчиняться вышеназванному условию. «Мгновение ока дает всю полноту видения», ибо все ответы даны в ней «свитыми в целостное, изнутри сплоченное единство»*. Одним словом: Истина может быть лишь самим себя открывающим «Субъектом», который «имеет в себе все основания его рациональности», так и «своей данности», т.е. является с обеих сторон «основанием самого себя».

Уже во вводном «письме» о «сомнении» Флоренский приходит к выводу о том, что истина — абсолютный «само-доказующий субъект» — должна находиться в тройном живом отношении к себе самой. За ним следуют «письма» о «Свете Истины» и об «Утешителе», и далее о «противоречии», «грехе», «геенне», «твари, «Софии», «дружбе» и «ревности».

---

[8] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Париж, 1989, с. 43.

* Там же, с. 44, 43.

София – реальность Бога в человеке

Квинтэссенцией богословского мышления Флоренского является понятие «София». Как и для Соловьева, она является вечным божественным прообразом творения, воплощением его совершенства. В этом качестве она принимает участие в жизни триединого Бога; «допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению божественному». Флоренский говорит потому о Божьей «мудрости», и даже о «четвертом, тварном, едино-сущем Лице» Бога. София – «Вечная Невеста Слова Божия»; она, по существу, связана с творческим Логосом, «вне Его и независимо от Него она не имеет бытия». Или другое высказывание, которое бросает свет на основания философии имени Флоренского: Как божье «имя», воплощенное в творении, «реальная сила-идея, формирующая вещи и потаенным образом придает внутреннему его глубочайший смысл».

Это несмешиваемое единство Бога и Софии трактуется Флоренским с различных точек зрения. С точки зрения вечности она является телом Христовым; ибо творение изначально предопределено быть этим телом. В этом отношении София является вневременной церковью. В то же время она представляет собой и церковь в ее земном аспекте, «т.е. совокупность всех *личностей*, уже начавших подвиг восстановления». Далее: это означает, что в качестве динамического, обожествляющего человека принципа она является Святым Духом, связывающим себя с человеком. Он воплощает себя в человеке как «*девство*, как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность». Невольно напрашивается вывод о том, что воплощением софийной реальности следует считать Марию, «Облагодатствованную» как таковую: совершенное единство Бога и творения. И как такая она есть «Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово» в собственном смысле слова. Таким образом, красота Софии в «Девстве Ея, Красоте души Ея» получает наиболее ясное воплощение. Мария как человековоплощенная София является символом спасенного творения [9].

Уже из этого краткого изложения становится очевидно, насколько мышление Флоренского обусловлено представлением о присутствии Бога в творении. Много лет спустя, в октябре 1919, Флоренский набросал «Размышление о символике

[9] Там же, с. 329, 346, 349-351.

цветов», толчком к которому послужило гётевское учение о цвете и которое еще раз проясняет богословские основания его философии символа. «Лишь ограничение, ослабление, ущемление, препятствие, разбавление чистой энергии света чуждою ей пассивностью могло бы заставить свет быть не просто светом, не просто самим в себе, но односторонним, склоненным в ту или другую сторону, в сторону такой или такой цветности. Этой пассивною средою, в ее тончайшем и нежнейшем явлении, бывает *тварь*, и притом не грубая земная тварь, грубо же нарушающая духовность света, но высшая и тончайшая тварь: тварь, так сказать, в ее перво-истоке служит средою, придающей свету цветность. Эта метафизическая пыль именуется Софией. Она не есть самый свет Божества [...]. София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергиею и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. [...] Созерцаемая как *произведение* божественного творчества, как первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога, как выступающая вперед навстречу свету тьма *ничтожества* то есть созерцаемая от *Бога* по направлению в ничто, София зрится *голубою* или *фиолетовою*» (ср. также символику цвета в Первом соборном послании св. Апостола Иоанна Богослова 1:5*)[10].

«Столп истины» Флоренского с самого начала был оценен неоднозначно. Легким пером Бердяева было написано: книга, завершающаяся апологией ревности в качестве условия дружбы и любви, «нравственно осуждает» себя таким образом[11]. Известный в Германии богослов М. Тареев, преподававший вместе с Флоренским в Духовной Академии, оценивал его труд не менее эмоционально: книга имеет в своем содержании лишь «спиритическую» и «ни одной черты христианской философии»[12]. И хотя в этих оценках мало справедливого, они демонстрируют все же, какое шокирующее впечатление производила книга Флоренского. Заслуживает внимания замечание

* “И вот благовестие, которое мы слышали от Него, и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы”. — Прим. пер.

[10] Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах, т. 2. М., 1996, с. 416-417.

[11] Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931, с. 237.

[12] Цит. по: Волков С.А. П.А. Флоренский // П.А. Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001, с. 157.

Г. Флоровского, высказанное им в книге «Пути русского богословия», изданной в Париже в 1937 году. Он указывал на отсутствие «исторической перспективы» у Флоренского и сожалел о том, что в «теодицее» Флоренского нет «Спасителя» и образ «Богомладенца» заслонен, а, точнее, оттеснен образом «Богоматери»[13]. И лишь в новейшее время произведение этого «провоцирующего» мыслителя было удостоено и положительных откликов (в большей степени за пределами России).

Раздражающим являлось то, что из лона самой церкви в православное богословие влилась струя современного философского мышления (чего ранее не случалось). Сюда же добавилось очевидное влияние современного литературного символизма с его культом красоты; не последнюю роль сыграло и функциональное математическое мышление. Недоумение вызывала и презентация размышлений. Для публикации Флоренский разработал особый тип букв и предварил каждое «письмо» виньеткой, напоминающей изотерические шрифты 18-го века. «Стилизованное православие (о. Павел Флоренский)» озаглавил Бердяев свою рецензию[14]. Произведение нагружено свидетельствами эрудиции, которые ничего не добавляют к его содержанию. У философа Л.П. Карсавина вырвался стон: «Как можно читать книгу, в которой 1043 примечания!»[15]. Несомненно, автора совершенно оправданно было бы назвать «гениальным» (С. Аверинцев). Однако многие из его интуиций могут быть поняты лишь благосклонным читателем. Старания Флоренского продемонстрировать реальность присутствия божественного творца в творении заключают в себе онтологию, которая остается недостаточно защищенной; у его русского современника С.Л. Франка она получила ясное феноменологическое обоснование[16]. И все же новый свет, который бросает Флоренский на теологические понятия, является зачастую результатом «экспериментирующего мышления» (Л. Венцлер).

---

[13] Флоровский Г.В. Пути русского богословия // П.А. Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001, с. 357, 360.

[14] Бердяев Н.А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // “Русская мысль”, январь 1914, с. 109-125.

[15] Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999, с. 73.

[16] См.: Франк С.Л. Реальность и человек.

Флоренский стремился дополнить «православную теодицею» «попыткой православной антроподицеи». Произведение представляет собой кладезь не только богословских, но и феноменологических размышлений, размышлений по проблемам философии языка и теории действия[17]. Название «Философия культа» указывает на основную мысль: адекватным воплощением сущности человеческого бытия является богослужение, которое находит свое завершение в ритуальном культе. Божий храм является пространством, в котором он исполняется; здесь сведены воедино все элементы культа — от иконостаса, свечей вплоть до песнопений и ритуальных действий священников и верующих. Здесь, в особенности в больших русских монастырях, обрело конкретику то, к чему стремились русские символисты: «синтез искусств»[18].

Флоренский и евреи

Наиболее отталкивающими являются высказывания Флоренского в отношении судебного процесса, состоявшегося в Киеве в 1913 году в связи с якобы ритуальным еврейским убийством христианского ребенка. Большинство русских интеллектуалов выражали сомнение в том, что убийство было связано с кровной жертвой. Для Флоренского же оно послужило поводом к тому, чтобы в анонимных статьях высказать свои размышления с откровенно антиеврейской окраской. Флоренский полагал, что принесение человека в жертву определяло суть религии, в которой «без пролития крови не бывает прощения» (Послание к евреям, 9:22). Это относится и к евреям, и к христианам. Однако, в христианстве — совершенной религии — убийство «преодолевается». В его богослужении «вечно не удовлетворенному внутренно убийству ритуальному противостоит единая и присная смерть Господа...». Евреи же, совершившие ритуальное убийство невинного мальчика, продемострировали тем самым, что они всерьез принимают свою религию. «Признаю, что еврей, вкушающий кровь, мне гораздо ближе не вкушающего...» Напротив, у ставших нерешительными в вере современников, среди прочих — либеральных

[17] Флоренский П.А. Философия культа. М., 2004.

[18] Ср. B. Glatzer Rosental в книге: Hagemeister, M. und Kauchtschiswili, N. П.А. Флоренский и культура его времени. Atti del Convegno Internazionale, Universit degli Studi di Bergamo, 10-14 gennaio 1988. Marburg 1995.

евреев, которых Флоренский называл «жидами», отсутствует понимание глубокого смысла религии. До тех пор, пока кровная жертва имеет еще и «мистическое ощущение», «мир не совсем умер, не совсем выдохся, не совсем опозитивел и ожидовел». Смерть мальчика — это трагедия, но она «очищает мир и облагодетельно опрокидывает то плоское и мелкое ощущение мира, в каком все теперь киснут». Ужаснее, «когда трагедии в мире вовсе не будет, когда и евреи, и христиане станут жидами». Тогда «религиозные устои мира доживают последние дни»[19].

Как полагает Флоренский, то, что произошло в Киеве под видом ритуального убийства, просвещенные «жиды» осуществляют в редактируемых ими газетах и журналах и, в первую очередь, в школах и университетах. «Тысячью уколов» извлекают еврейские учителя у своих русских студентов «всю душу. В них отравляют в самом истоке источники жизни — любовь к родине, к семье, к миру, — ко всему; и в детском или юношеском сердце, кроме ненависти, отвращения, брюзжания и беспредельной тоски и пустоты, — ничего не оказывается»[20].

Как религиозные евреи, так и либеральные жиды, с точки зрения Флоренского, являются врагами веры в человековоплощение Бога, в котором он объединил себя с творением. Первые не признают божественное человековоплощение, а либеральное мышление вторых своим рационализмом разрушает цельность культуры, которая основана на вере в инкарнацию и именно в христианской традиции России достигла своего расцвета. И все же в замечаниях Флоренского не просто характеризуется, но находит свое выражение определенная духовная установка. Его замечания относятся к конкретному еврейскому народу. Его «кровь» несет дух протеста против бо-

[19] Письмо Павла Флоренского к Василию Розанову от 28 сентября 1913 г. цитируется в: Розанов В.В. “Нужно перенести все дело в другую плоскость” // Розанов В.В. Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. М., 1998, с. 309-317, цитируются с. 315-316. (Письмо Флоренского было приведено в статье Розанова без указания имени автора. Доказательства того, что автором письма является действительно Флоренский, приводятся в примечаниях А.Н. Николюкина к цитируемому изданию, с. 438).

[20] Павел Флоренский. Иудеи и судьба христиан. Письмо к В.В. Розанову от 26 октября 1913 г. // Розанов В.В. Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. М., 1998, с. 362.

жественного откровения. Он хочет привнести свою «кровь» и, тем самым, свой способ мышления и свое влияние в другие народы. Средством к тому является еврейская женщина: связывая себя с не-еврейскими мужчинами и, тем самым, смешивая свою кровь с другими народами, она распространяет еврейскую кровь. В конце концов, еврейская кровь «окончательно заглушит всякую иную кровь». «... настанет момент, когда их станет больше, чем нас. ... против этого есть только *одно* средство — *оскопление всех евреев*, — т.е. средство такое, применить которое можно только при нашем отречении от христианства»[21]. Физическая борьба против евреев имеет свой смысл: «От *нас* Бог хочет, чтобы выколачивали жидовство из Израиля, а от *Израиля* — чтобы он, своим черным жидовством, оттеснял в нашем сознании — непорочную белизну Церкви Христовой. Своею гнусностью Израиль спасет нас, научая нас ценить благо, нам дарованное. А мы за это должны колотить Израиля, чтобы он опомнился и отстал от пошлости», а не потому что «*у нас* «руки чешутся»»[22].

Богослов Флоренский, разумеется, знал предсказания Бога Израилю, безусловное значение которых было подтверждено Апостолом Павлом. Израиль будет господствовать, что, однако, по мнению Флоренского, станет победой зла. Ибо Израиль через свой отказ признать мессию, стал «синагогой сатаны» (ср. Откровение Иоанна Богослова 2:9)[23]. «Мы — только «*так*», между прочим. Израиль же — стержень мировой истории». «Ветхий Завет дает и неустанно твердит обетования о будущем господстве нам миром. Кому? — *иудеям*. А Новый? — Он отнюдь не говорит нам, христианам, что *это* господство переходит теперь к нам, христианам, а лишь зовет *терпеливо нести свой крест* и обещает за это спасение»[24].

Как писал Флоренский в 1915 году в предисловии к своему собранию сочинений «Израиль в прошлом, настоящем и будущем»: «величайшая из антиномий» — еврейство и христианство — в конце истории безусловно найдет свое разрешение!

---

[21] Там же, с. 364-365.

[22] Там же, с. 363.

[23] “Знаю твои дела, и скорбь, и нищету, — впрочем ты богат, — и злословие от тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы, но — сборище сатанинское”. — Прим. пер.

[24] Там же, с. 359-360.

Навевая воспоминания о «Звезде и спасении» Франца Розенцвейга, это называется: тогда «... всеразрушающим аккордом, светит на душу таким неизъяснимо-сладким лучом Божественного милосердия и Божией премудрости, что тут, при углублении мыслью в это светозарное будущее, начинают смолкать все тревоги, все мучения, колебания, — и с твердым упованием говорит умиренное сердце: «Прав еси Ты, Господи!»»[25].

Уничижительные высказывания Флоренского в отношении евреев, которые приводили к оправданию погромов, выходят за рамки разумного понимания. Кажется, что его беспокоит одна угроза. Характеризуя себя как «средневекового» человека, он демонстрирует, тем самым, что его сердцу близка «целостная» культура, в которой христианская вера и народность образуют конкретное единство. Секуляризм — одна из составляющих Нового времени — разрушает это единство, которое Флоренский воспринимает как свою духовную родину. Поставив этот диагноз, как утверждает Флоренский, необходимо искать основание этого развития у евреев. Еврейское мышление противоречит *per se* несмешиваемому единству Бога и мира, в которое верит христианство. Религиозное еврейство является также источником свободного либерального мышления, которое ведет к исчезновению религиозности и разрушению растущего единства русской христианской культуры. Даже там, где христианский мыслитель отрицает сущностное превращение хлеба и вина в евхаристию, Флоренский усматривает «иудейскую закваску»[26].

В поиске защиты от этой опасности Флоренский прибегает к клише, бессмысленность которых образованный человек должен был бы заметить: возникновение масонства с его «люциферными культами» из иудаизма, происхождение гуманизма из Каббалы и, не в последнюю очередь, роль еврейской женщины. Богослов также должен был бы понимать, что Израиль, отвергая Мессию, действовал во имя «мира»; «мир», а не один единственный народ, как учит Евангелие от Иоанна, принял этот грех на себя. Он должен был бы знать, что приведен-

[25] Флоренский П.А. Предисловие к сборнику: “Израиль в прошлом, настоящем и будущем” // Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах, т. 2. М., 1996, с. 706.

[26] Павел Флоренский. Философия культа. Опыт православной антроподицеи. М., 2004, с. 402. Флоренский указывает на Ф.Д. Самарина.

ные цитаты из Библии о мировом значении Израиля не подтверждают того, что он из них вычитал.

Резкое неприятие, резонирующее в отзывах Флоренского о Канте и великих художниках Ренессанса, обнаруживает то же ощущение опасности: Кант как учитель автономии разума является «Столпом Злобы Богопротивным», «образцом лукавства»; на губах «Джиоконды» играет циничная грешность. В обращении Рембрандта со светом он узнает «самообожествление мира», «самосвечение первичной тьмы, этой Бёмевской Abgrund». Там, где сами вещи являются «пра-светом», обнаруживается «пантеизм, другой полюс возрожденческого атеизма»[27].

Настойчивые усилия Флоренского осветить вопрос о происхождении и этимологическом значении своего имени и имен своих родственников, подтверждают еще раз, как глубоко было ощущение того, что современность угрожает его самодостоверности, разрушает структуру его личности. В письмах из лагеря собственное происхождение становится значимым в том случае, когда он хочет оградить себя от растворения в абстрактном всеобщем — в данном случае в социалистическом обществе. Определенную роль могло сыграть и то ослепление, которое наблюдается у Флоренского в отношении антиномического мышления. В его картине истории оно нашло свое практическое выражение. Онтологии Флоренского не хватает понимания значения *analogia entis* (М. Зильберер)[28], которая требует в самых радикальных антиномиях находить также и связующие моменты. Конечно же, все вышесказанное не представляет собой исчерпывающего объяснения того, почему Флоренский пришел к своей фатальной экзегезе и, основываясь на ней, стал приписывать все основные недостатки современности евреям.

---

[27] Флоренский П.А. Разум и диалектика // Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах, т. 2. М., 1996, с. 135; Флоренский П.А. Культ и философия // Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. М., 2004, с. 103; Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. Париж, 1989, с. 174; Флоренский П.А. Иконостас // Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах, т. 2. М., 1996, с. 513.

[28] Silberer M. Die Trinitätslehre im Werke von Pavel A. Florenskij. Würzbur, 1984.

Великий культурный перелом

Флоренский не интересовался политикой. И все же он ничуть не сомневался в том, что первоочередной целью партии, пришедшей к власти в Октябрьской революции, являлось уничтожение христианской веры. В 1921 году были запрещены уроки религии для молодежи; за несоблюдение запрета уголовным кодексом 1926 года предусматривалось наказание в виде принудительных работ. В мае 1922 года был арестован Патриарх. В 1925 году — основан «Союз воинствующих безбожников». В июне 1927 года, не выдержав давления, церковь капитулировала: Местоблюститель Патриаршего Престола Сергий Старогородский был вынужден призвать верующих к лояльности в отношении государства. Монастырь Святой Троицы, в котором располагалась Духовная Академия, был закрыт уже в 1919 году. Флоренский пытался спасти то, что еще удавалось спасти. В докладе «Богослужебное действие как синтез искусств» он пытался убедить власти допустить существование монастырей вместе с монахами и их богослужениями в качестве «живых музеев». Результатом стараний Флоренского по обеспечению заботливого обращения с произведениями искусства явилось его назначение «экспертом» по произведениям искусства из серебра и металла в комиссию, занимавшуюся инвентаризацией монастырских ценностей. Затем последовало сотрудничество с институтом истории искусства и музееведения. Здесь состоялся доклад Флоренского об «Обратной перспективе» в ранней иконописи, который, тем не менее, не смог быть опубликован. В 1924 году он стал доцентом в центральном совете по электротехнике, год спустя — «инженером-испытателем» в лаборатории по испытанию металлов; с 1927 года он состоял в должности редактора раздела по черной и цветной металлургии в «Технической энциклопедии», для которой он лично написал более ста статей.

В 1922 году Флоренский собирался опубликовать собрание сочинений по основам «конкретной метафизики» — «У водоразделов мысли». Были запланированы три тома. Сюда относились в первую очередь работы по символике языка и имени. В этой связи была написана рукопись «Иконостас» — сжатая философия иконописи и искусства в целом. Лишь спустя много лет после его смерти большая часть текстов была опубликована по отдельности.

Размышления, противоречившие марксистской идеологии, можно было публично излагать лишь опосредованно — под прикрытием научно-технических рассуждений. С этой целью Флоренский использовал начатое им в 1902 году еще в студенчестве сочинение «Мнимые величины в геометрии». По случаю 600-летия со дня смерти Данте он присоединил главу, в которой математически оправдал картину мира, **представленную** в «Божественной комедии», и в силу ее «всецелостности» предпочел ее картине мира, **обрисованной** современной физикой. Он доложил основные идеи на заседании «Всероссийской ассоциации инженеров» и в 1922 году опубликовал их. Владимир Фаворский, выдающийся резчик по дереву XX-го века, создал обложку. Заключительная глава романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» была написана, по всей видимости, под влиянием текста Флоренского. Он произвел впечатление и на Максима Горького[29]. И все же противоречивость, с которой была воспринята эта публикация политическими цензорами, не предвещала ничего хорошего.

Служением и провокацией одновременно являлось то, что Флоренский и в лаборатории, и на общественных собраниях носил рясу священника, наперстный крест и скуфью[30]. По свидетельствам современников, Л. Троцкий (в то время еще влиятельный военный министр) пригласил Флоренского в институт электротехники выступить на конгрессе инженеров: «Только, если можете, не в этом костюме!». Флоренский делал свой доклад, облаченный в рясу[31]. Начатое Лениным в 1921 году лояльное отношение к частной инициативе в общественной жизни завершилось в 1928 году. В этот период и «буржуазные» ученые, пережившие первые годы ужаса, могли принимать участие в создании системы образования. Летом 1928 года 53 инженера и техника, так называемые «специалисты»,

[29] См. об этом: Hagemeister M. P.A. Florenskij und seine Schrift „Mnimosti v geometrii“ (1922) // Florenskij P.A. Mnimosti v geometrii. München, 1985, S. 20.

[30] См. об этом: Hagemeister M. P.A. Florenskij und seine Schrift „Mnimosti v geometrii“ (1922) // Florenskij P.A. Mnimosti v geometrii. München, 1985, S. 10; Исупов К.Г. Павел Флоренский: наследие и наследники // П.А. Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001, с. 9.

[31] Жегин Л.Ф. Воспоминания о П.А. Флоренском // П.А.Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001, с. 164.

были осуждены Верховным судом СССР якобы за антисоветскую деятельность и пятеро из них были приговорены к расстрелу, другие — к длительным срокам лишения свободы. В июле 1928 года был опубликован призыв отдела пропаганды ЦК партии к борьбе против «религиозной угрозы». Летом Флоренский был сослан в Нижний Новгород. Жена М. Горького заступилась за него, и несколько месяцев спустя он смог вернуться обратно в Москву. Его научные знания были востребованы еще раз. В 1930 году он был назначен исполняющим обязанности директора по науке государственного института электротехники, кроме того ему было передано руководство отделами вакуумной техники, рентгеновской техники, измерительной техники, светотехники[32].

В феврале 1933 года Флоренский вновь был арестован. Причиной послужила опубликованная в 1932 году статья «Физика на службе у математики», в которой подчеркивалось значение интуитивного познания в том числе и для математики. Партийные идеологи заподозрили скрытые нападки на научное мировоззрение марксизма и обругали его как представителя «вопиющего идеализма и темной мистики». Был сфабрикован заговор, главой которого якобы являлся Флоренский. Приговор звучал так — десять лет принудительных работ в Восточной Сибири. Флоренского привлекли к исследованию вечной мерзлоты в Амурской области. Летом его смогла посетить жена Анна с тремя детьми. В соответствии с более строгим наказанием осенью 1934 года Флоренский был переведен в лагерь на остров Соловки в Белом море. И здесь нашли свое применение способности заключенного: вскоре он возглавил собственный отдел, исследовавший возможность получения йода и брома из морской воды. Благодаря неустанному труду он смог получить звание «ударника» и, таким образом, благодаря повышенному продовольственному рациону обеспечить себе возможность выживания. От трудовых достижений зависело также число писем, которые могли писать заключенные. Флоренский мог писать до четырех писем в месяц. Эти письма, в общей сложности около 90, дают нам возможность получить некоторую информацию об условиях работы на Крайнем Севере и, в особенности, о душевном и физическом состоянии их автора. В начале 1937 года лагерь был преобразован в тюрьму усилен-

[32] Florenskij P.A. Leben und Denken II. Ostfildern 1996, S. 183.

ного режима. Долгое время о времени и условиях смерти Флоренского существовали лишь предположения. Сейчас известно: он был повторно осужден одной из «троек» НКВД и 8 декабря 1937 года расстрелян[33].

В одном из последних своих писем он писал своему двадцатидвухлетнему сыну Кириллу: «Впрочем, не об этом я хотел писать тебе, а о своих работах, или, точнее, о смысле их, об их внутренней сути [...]. Рассматривал мир, как целое, как единую картину и реальность [...]. Конкретно же речь идет о том, что прослеживается значение во всех сферах природы того или другого хим. элемента, соединения, типа соединения, типа системы, геом. формы, текстуры, биологическ. типа, формации и т.д., чтобы уловить индивидуальный облик этого момента природы, как *качественно* своеобразного и незаменимого [...]. «Что есть всеобщее? — частный случай» (Гёте). Я работаю всегда в частных случаях, но усматривая в них проявление, конкретное явление всеобщего, т.е. рассматривая платоно-аристотелевский eidos (Urphänomen, Гёте) [...]. Но в частном и конкретном должно светиться общее, — всеобщее. — Крепко целую тебя, дорогой Кира. Писал тебе все написанное в надежде, что м.б. пригодится тебе самому»[34].

Много раз отец присылал своим детям тщательно исполненные ботанические рисунки морских водорослей. Внимательное и в тоже время благоговейное отношение к природе завещано в этих письмах. Как таковые откровенно религиозные размышления в них отсутствуют. Происходило ли это из-за оглядки на цензуру, которая, узнав эти намеки, могла задержать письма? Призывное и одновременно искреннее религиозное «завещание» оставил отец своим детям в записях 1917-1923 годов. То, что нельзя было высказать перед лицом смертельной угрозы, выразил молодой Флоренский (как будто предчувствовав эту ситуацию), когда он узнавал в чувственно постигаемом мире признаки «иного»: Мир, построяемый «позитивистской деятельностью разума», может сделаться предста-

[33] Там же, S. 185ff.

[34] Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. М., 1998, с. 672-673.

* “Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее”. — Прим. пер.

вителем «другого, высшего мира» в том случае, если он откажется от «самоутверждения». Если он иным способом «потеряет себя» (ср. Евангелие от Марка 8:35 *) «превращается в *символ*, то есть в органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого. Эмпирический мир делается прозрачным и чрез прозрачность *этого* мира становятся видимы пламенность и лучезарный блеск иных миров.» Флоренский ссылается при этом на *Послание к римлянам* (1:20) *. Для кого мир станет «прозрачным», тот стоит на «море» и уже просвечивает «непосредственно огненностью», которая с ним смешивается (ср. Откровение 15:2 *) [35].

В Павле Флоренском сочетаются впечатляющие и отталкивающие черты. Гениальность и узость воззрений соприкасаются в нем. Впечатляет укорененность его теологических идей в спиритуальном опыте; и все же у него отсутствует ясное методическое различие между теологическим и философским познанием. Этот недостаток обнаруживает себя уже в основополагающей главе о «противоречии» в «Столпе истины». Несмотря на это, произведение представляет собой попытку построения теологии, которая воспринимает достижения современного мышления, не теряя при этом свою собственную душу.

Перевод Оксаны А. Назаровой
под редакцией Петера Элена.

---

* “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны”. — Прим. пер.

* “И видел я как-бы стеклянное море, смешанное с огнем; и победившие зверя и образ его, и начертание его и число имени его, стоят на этом стеклянном море, держа гусли Божии”. — Откровение Иоанна Богослова 15:2. — Прим. пер.

[35] Флоренский П.А. Эмпирея и Эмпирия // Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах, т. 1. М., 1994, с. 146-195, цитируются с. 177-178.

Роза ветров

Марк Харитонов

Сеанс

1. Настройка

1

Теперь ты меня слышишь? Вслух подтверждать не нужно, достаточно мысли.

Что? Кто это со мной говорит? Где я?

Ну, вот и откликнулся. Уже кое-что. Как себя чувствуешь?

Чувствую? А... Не знаю.

Есть объективные показания. В пределах нормы. Необходимые ощущения постепенно будут подключены.

Не понимаю. Это на самом деле?

Вопрос не имеет смысла.

Это происходит в мозгу... так спросить можно? Я еще живу?

Один вопрос лучше другого. Ты мыслишь, это я подтвердить могу, попробуй сделать умозаключение. Не будем тратить времени на технические подробности, оно у нас ограничено. Суть ты ухватить сможешь. Мозг, правда, пока еще не вполне активен. Да ты и прежде не особенно его напрягал, никогда не использовал даже малой доли его возможностей. Как и другие, впрочем. Так система устроена, ничего не поделаешь. Выявить, пустить в дело все заложенное в программу никто сам не может. И наверно, не зря. Подключения, так сказать, на все сто в обычной жизни мозг бы не выдержал, перегорел. Оглядываешься однажды: жил ли, не жил? Это у всех так, но некоторым еще мерещится возможность ухватить что-то фатально ускользающее, недостижимое. Как будто прожитое еще не пережито до конца. Найти бы способы пробудить непроявленное, неразвернутое. Улавливаешь, о чем речь? Есть уже некоторые разработки, программы. Надо опробовать на материале. Предварительное согласие объекта не всегда спросишь. Но ты, будем считать, не отказался бы. Если бы успели спросить. Завещают же для эксперимента свои органы.

Вспомнил. У меня была такая идея. Откуда вы знаете? Литературный замысел. Я этого нигде не записывал.

Что значит не записывал? Не взял ручку, бумагу? Но вот, возникло же, всплыло что-то. Откуда? Есть технологии, которых ты представить не можешь.

2

Сон. Это был сон. Кто-то громадный, уродливый (нижняя губа распухла, черная) преследует меня на тяжелом устройстве, вроде грубо сделанной катапульты. Оно переваливает через нагромождения из камней, бетона, хватает по пути глыбы, швыряет в меня. Я успеваю уворачиваться, только однажды, наклонясь, сам стукаюсь носом об отлетевший осколок. Урод хохочет, довольный: «Ну, не обижайся, друг, значит, попал». Это похоже на игру, но я не знаю, что будет, если перестану увертываться. Наконец, с трудом (во сне двигаться трудно) взбираюсь на высокое нагромождение и с облегчением сознаю: сюда он не вкатит. Он действительно останавливается у подножья, но почему-то не раздосадован. С тихим торжеством отворачивает лежащую на тележке рогожу — я раньше ее не заметил: «Ты мне больше не нужен, ты у меня уже здесь». И под рогожей я с ужасом вижу — себя! Действительно себя, свое лицо, еще молодое, красивое, волосы слиплись прядями, потные, в глазах, обращенных ко мне, страдание, недоумение. Значит, я там, в его власти? Я понимаю, конечно, что это мой двойник, не я. Я же — вот! Но что теперь станут делать с ним, с моим двойником? Как его выручить? Какие у него — у меня! — страдальческие глаза! И что, если там — я? От невозможности найти разрешение я проснулся. Но долго еще не мог понять, сон ли был это.

Ну, различать нам как раз не надо. Реальностью будем считать то, что создается в мозгу. Этого урода ведь сам сочинил. Сам, кто же еще? Сны бывают гениальными даже у бездарностей. Проснешься, сам себе удивляешься: откуда что взялось? Интересно, какой тут сработал предохранитель, заставил проснуться?

3

Не знаю. Померещилось что-то еще, особенно важное. Таяло невозвратимо. Сердце колотилось по-настоящему. Посмотрел на часы: без пяти шесть. Еще темно. Решил, что лучше уже встать, все равно не засну. Сделал обычную гимнастику, побрился, позавтракал, покормил кошку, принял лекарство, собрался работать. Стал надевать часы — и обнаружил, что смотрел на них вверх ногами. Было всего без пяти двенадцать. От сбоя ли времени, от неизбежной ли долгой бессонницы — возникло чувство, что сейчас я все же смогу ухватить

уже привидевшееся. Бессонный мозг — как воспаленная лампа, высвечивает все ясно.

Нет, вот этого не надо, на режим бессонницы переключаться не стоит. Что высвечивается, а что от яркого света гаснет, сам знаешь. Проворачиваешь в мозгу недодуманное, не так сделанное, перебираешь, сколько упустил непоправимо, как бездарно потратил лучшие годы. Увы, увы! Вспоминаешь незавершенный спор, задним числом наконец-то приходят убедительные, неопровержимые доводы. Почему не подоспели вовремя? Так все очевидно, логично. Мысли цепляются одна за другую, словно фарш прокрученный лезет из мясорубки. Переигрываешь сценарий, расправляешься с противниками, как подросток, воображающий себя героем боевика. Пробираешься по лабиринту, цель вроде рядом, а до нее все дальше. Держишься за логику, как за стенку — когда-нибудь куда-нибудь, может быть, доберешься. Только времени, глядишь, не хватит. Вот если бы стенку пробить! Бывает же: последовательное, долгое, правильное усилие не дает результатов, но угадаешь нечаянно точку — и все перевернется, откроется. Боязно, конечно, ушибиться. Да и за стенкой может оказаться вовсе не то, чего ждешь, вывалишься неизвестно куда. Ладно, что тратить время? Надо искать способы. Попробуем ввести музыку — так сказать, для настройки.

4

Ну? Почему перестал думать?

Разве я перестал? Я слушаю музыку.

Без слов нет отчетливой мысли. Это собака слушает и подвывает, а что у нее там, внутри, между поступлением звука и откликом? Но твое дело находить слова, без этого ничего у нас не проявится. Давай, вслушайся еще. Возникают какие-то ощущения, картины?

Не знаю. В незнакомую музыку трудно сразу входить. Что-то должно возникнуть? Может, подрегулируете?... Неразборчивый общий гул, внутри переливы. Так смотришь на облака: они кажутся неподвижными, но внутри, если вглядеться... меняется, тает, вновь возникает. Тень облака на облаке. Мелодия куда-то уходит, сближается с другой... идущие рядом пути... вагон против вагона. Мы в открытых дверях друг против друга, не ощущая скорости, вровень, лицом к лицу, все ближе, совсем близко. Волосы ее растрепаны встречным воз-

духом, она убирает их с лица пальцами… невесомо, не прикасаясь… с улыбкой протягивает ко мне руку, другой держится за поручень, я тоже… еще немного, и соприкоснулись бы, дотронулись… Что это?… почему вдруг заухало, заскрежетало? Я, кажется, отвлекся от музыки, перестал слышать.

Н-да. Как говорится, слова отдельно, музыка отдельно. Или, как сказал папаша, узнав, что вышло из его отпрыска: не об этом думал композитор. Тут есть авторская аннотация. «Столкновение лирической медитации с неумолимой реальностью… вариативные аллитерации первоначальных мотивов растворяются в фоновых фигурациях». А ты: заухало, заскрежетало. Одно, впрочем, стоит другого. Если бы про музыку можно было рассказать музыкой, про движение облаков облаками, про жизнь жизнью! Попробуем обойтись, чем есть. Тебе что-то вспомнилось или начал опять сочинять? Одно вообще не отделишь от другого, тем более у таких, как ты.

Не могу сказать. Этот скрежет все сбил. Если бы повторить? Музыку по-другому слышишь, когда заранее знаешь целое.

При повторении не всегда получается то же. Методика не до конца отработана. Будем корректировать на ходу. Подключим другие возможности, наполним слова плотью, введем вкус, запахи, чтобы натекала слюна, трепетали ноздри.

5

Запах отработанного пара, локомотивной смазки, угольной гари. Запах вокзала, ожидания, многодневного дорожного пота, а может, прокисшего кваса: из резинового шланга от бочки у выхода на перрон натекала всегдашняя лужица. «Рупь пара!» — покрикивает торговка пирожками. Лицо распаренное, красное, как будто в ней самой не остывал пирожковый жар, черные усики над губой в бисеринках пота. Поддевает вилкой золотистое, в жирных пузырьках, тельце, в другой руке наготове оберточный обрывок…

Почему остановился?

Засомневался, какую употреблять форму времени. Запахи эти, отработанный пар, гарь угольная — когда это было? Рупь пара! Пирожки с какой-то склизкой требухой вместо мяса. Я однажды побрезговал… побрезгую их в рот взять — но тогда? сейчас? Они ведь вкусны… они были вкусны… от одного предвкушения натекала слюна, и зубы вдавливались, обрывали,

сминали эту горячую, смешанную со слюной мякоть. И квас этот из тяжелых кружек, едва сполоснутых после чужих ртов, разбавленный той же водичкой, что натекала в лужицу — в жару хотелось вливать в себя кружку за кружкой, да еще истомившись в долгой очереди, сначала взахлеб, потом задерживая, освежая запыленное нёбо, горло, без мысли о какой-то там гигиене.

Ну вот, а говорил: повторить бы, заранее все зная. Возникает смазанность, как от совмещенных изображений. Настоящее время вообще условно. В нем пожить-то реально не успеваешь, ожидание перетекает в воспоминание, не задерживаясь, а там все тает, переиначивается, перемешивается, сам знаешь. Посмотрим. Пользуйся, когда удобно. Чего ты сейчас ждешь?

6

Вспомнил. Спохватился в последний миг. На светофоре уже светился зеленый. Успел добежать, вскочить на ходу. Хорошо, что двери в этой электричке не закрывались. Можно было постоять у открытого проема, подставив лицо встречному воздуху, выравнивая дыхание, наблюдать, высунувшись, как оживают рельсы, расходятся, снова сходятся, отражая небо, а поезд медленно, осторожно принюхиваясь, распутывает неразбериху привокзальных путей, и ведь не сбивается, выбирает единственный. С детских лет удивление: почему-то именно этот. Другие убегают в сторону, теряются где-то там, где тебя не будет. Из промасленного щебня между путями, среди мусорной мелочи, окурков, оберток от мороженого, пачек от сигарет или от папирос («Беломор» с голубой полоской, «Север», болгарское «Солнце»), пробивается пыльная лебеда, полынь, пастушья сумка, одуванчики, небесного цвета цикорий. Скорость смазывает подробности в обобщенную полосу. По соседнему пути уже догоняет нас электричка. Поравнялись, пошли рядом. Вот… опять та же музыка? Спасибо… Она стоит в двери напротив, держась одной рукой за поручень, другой укрощая у колен непослушный подол. Пути совсем сблизились, мы мчимся друг против друга. Волосы золотисто светятся вокруг ее головы, она убрала с лица прядь, потом, улыбнувшись, протянула ко мне руку. Я потянулся навстречу. Пространство между нами исчезло… можно удержать еще вот так, отчетливо, укрупненно? Она… да, это была она. Крапинки на

серо-зеленой радужине, белая засохшая корочка на губе. Ничего не стоило перескочить из двери в дверь, как сделал бы в кино каскадер. А за ее спиной… кто это?… Что снова за звуки? Их стало вдруг относить назад и в сторону, ее электричка замедляла ход у платформы, где надо было сходить мне, а моя почему-то разгонялась быстрей, быстрей, платформа ухнула, пересчитывая вагоны. Что же это такое, черт побери?

7

Постой, постой, тут давай проясним. Вскочил, надо понимать, не в ту электричку? Не успел на бегу уточнить, не посмотрел на табло? Всего только? И так из-за этого разволновался?

Я опять увидел ее. Отчетливо. Сейчас узнал отчетливо. Это была она.

Она?

Моя жена, будущая. Я ее, значит, видел раньше, такую, только не был знаком. Могли бы еще тогда встретиться, сойти на одной платформе. Вот когда он меня, значит, опередил.

Кто это он?

Я разве не говорил? Этот… возник за ее спиной. Наклонился к ее уху, что-то сказал. Она улыбнулась в ответ.

Может, просто спросил, сходит ли она. Запоздалая ревность, что ли?

Что значит запоздалая? Я уже знаю, что буду ее ревновать. Ведь все уже было. И это, оказывается, было, где-то запечатлелось, хранилось. Перепутанная электричка, девушка в вагоне напротив, они оба. Но прежде так не соединялось, я так не помнил, не понимал и переживать так не мог. Лучше б я их не видел.

Вот те на! Только начал по-настоящему ощущать, прикоснулся к чему-то — уже замигал предохранитель. Проще бы сочинительствовать, да? Ладно, попробуем переключить режим, с поправкой на личные особенности… Куда идет этот поезд?

Понятия не имею.

Ну, вот и хорошо. Так уже лучше.

Я, наверное, знаю… то есть, узнаю потом, просто забыл. Вышла ошибка, чего тут хорошего. Мне надо будет вернуться, это я помню.

К себе, да? Куда же еще? Если не заблудишься. Шутка. Минуточку…

расширение в пределах селекции эрекции проекции видений видимого на виденное внутри известного неожиданность подключение переключение отключение осторожно не спускать с горки бездна ограничена количеством знаков по умолчанию

Что это? Эй! Какой еще режим? Не понимаю. Вы слышите? Эй! Почему вы замолчали? Я перестал вас слышать. А вы меня? Что у вас там случилось? Или не хотите отвечать? Эй!

2. Переключение

1

Репродуктор повторил объявление на невнятном языке хрипунов. Без остановок, неизвестно куда. Мне, что ли, теперь так и ехать? Что-то не сработало, да? Я, знаете, вспомнил еще пивную пробку в той лужице, на вокзале. Прилив из шланга покачивал ее, словно кораблик с гофрированными бортами. На дне размокала обертка от карамели «Раковая шейка». Может, вставить, как вам кажется? Без последовательности?... Нет, все-таки не получается. Вот-вот, казалось, готово было ожить счастливое детское чувство, когда больше хотелось ехать, чем приезжать. Вжимался носом в окно, провожал взглядом пустыри, перелески, заборы, поля, огороды, закопченные заводы, свалки, полные сказочных богатств, луга, домики путевых обходчиков, женщин с жезлами свернутых желтых флажков в руке, терпеливую очередь у шлагбаума, грузовики, телеги, автобусы, убегающие под мост реки, удильщиков на берегу, купальщиков по грудь в воде, белых уток. Вдруг свет заслоняла быстрая туча, диагонали дождя задерживались на стекле, а потом из просвета ослепляло омытое солнце, заставляло щурить глаза. Простор поворачивался вслед движению, долго не отставал, предлагал вглядеться в себя, оставаясь до конца не исчерпанным, как жизненное событие, столбы отсчитывали расстояние, между ними приплясывали провода, вверх, вниз на волнах перестука, и ритм этой музыки не казался однообразным. Было жаль, когда дорога кончалась. Уже? — спрашивал. — Уже приехали? А дальше нельзя? — оглядывался с завистью на тех, кому повезло ехать дальше. Все равно куда. Повторить бы опять, досмотреть сполна! Ну вот, за окном вроде уже виденное. Макет воспоминания. Так собрание драгоценностей, подобранных по дороге, камней, шишек, стекля-

шек, гаек, из которых фантазия уже создавала нечто одухотворенное, оказывалось время спустя кучкой мусора. Смотришь в стекло, заляпанное оспинами прежних дождей, не сквозь него — на свое полупрозрачное отражение, ощупываешь неприятный прыщик на подбородке. По стеклу ползет муха, останавливается, отупело ползет снова, не способная даже понять, как сюда угодила. В противоположном конце вагона несколько женщин покачиваются в такт колесному перестуку, кто-то вяжет, кто-то читает книгу. Знакомое промежуточное состояние. Сколько же еще ехать? Скорей бы пропустить время, из которого — мы это, в отличие от мухи, можем сказать — состоит жизнь. Вычитай еще одну пустоту, не заполненную ничем, кроме убаюкивающего ритма и ожидания. Так, что ли? Эй! Может, вы меня все-таки слышите? Я вас не слышу, а вы слышите? По телефону такое бывает. Что у нас с вами не получается? Расползается, ускользает. Только неясное чувство тревоги. Проверьте, как там с питанием? Батарейки не сели?

2

Что этот зануда бормочет про батарейки?

Осторожнее в выражениях.

От нас в его сторону не доходит.

Ничего, что подключились без спросу?

Раз так нечаянно получилось. Пока шеф там налаживает. Мы же не вмешиваемся. Сам-то он всегда искал способ заглянуть в чью-то жизнь.

Еще бы и сны подсмотреть!

А почему бы нет? Не наяву, конечно.

Во сне, что ли?

Есть другие состояния.

Это какие?

Не знаю терминов. Другая специальность.

Что-то литературное.

Может, литературное.

Он все еще в неопределенности.

Вроде клонит в сон, но еще не спит.

Тревога мешает.

А тревога-то отчего?

От неизвестности.

Уже все-таки живое чувство. Неизвестность, неожиданность, новизна.

Как только что, когда увидел ее.

Вроде бы и так видел.

Так, говорит, не видел.

И опять отчего-то не по себе.

Билет-то его здесь уже не действителен, про контролера подумал.

Неосторожная мысль. Не надо было ее допускать.

Теперь уже не исправишь.

3

Она вошла, раздвинув неслышно дверь, в светло-синем жакете без форменных знаков, с согнутого локтя свисала матерчатая кошелка. Словно дуновение беспокойства прошло от скамьи к скамье. Откладывали книжки, убирали вязанье, ставили на колени сумки, пакеты, извлекали кошельки, раскрывали. Кто-то, приподнявшись на цыпочки, снимал с багажной полки застрявшую кладь, высвобождал из-под чужой тяжести. Вошедшая медленно двигалась по проходу, смотрела с расстояния, что ей показывают, иногда брала в руки; от кого-то отмахнулась с улыбкой: да знаю я тебя, знаю. Только одна продолжала встревоженно рыться во внутренностях сумочки, вынимала то носовой платок, то записную книжку, что-то уронила на пол, подняла, раскрасневшаяся, растрепанная. Контролерша некоторое время терпеливо ждала. Я прикрыл глаза. Лучше не обращать на себя внимания, изобразить спящего. Между нами оставалось пространство пустых скамеек. Авось там и задержится, не дойдет. Есть ли у меня деньги на штраф? А на обратный билет? Ни сил, ни желания проверить карманы. Даже напрягать память. Нашла ли та встрепанная женщина то, что искала?.. Слегка приоткрыл глаза: контролерша теперь стояла спиной ко мне, держала перед собой круглое зеркальце на ручке, подкрашивала губы. Укрупненный глаз в черном обводе глянул на меня из отражения. Я поспешно опустил веки снова. Не уберегся, встретился взглядом. Она как будто задержалась на мне. Разглядеть бы получше лицо. Так красится на работе… Но эта ее улыбка…

4

Он ее, что ли, узнал?

Еще не решил. Не хочется узнавать.

Почему?

Еще не прояснил.
Надо будет напрячься.
Не хочется прояснять.
Лучше бы без напряжения.
Без проверки.
Насколько от него зависит.
Надеется проскочить.
Это в его характере.
Он это умеет.
Нет, что-то все-таки оживает.
Что-то, значит, осталось.

5

Прикосновение паутинки к коже лица — прикосновение взгляда. Она сидела против меня на скамейке, разглядывала, наверно, уже долго.

— Глаза, может, откроешь? — наконец, сказала с усмешкой в голосе. — Без билета, что ли?

— Почему без билета? — я выпрямился на сиденье, словно в самом деле сейчас только проснулся и не могу разлепить сразу ресниц. Что это за тыканье — повадка человека, ощутившего власть? Принять его безропотно или самому ответить ей «ты»? — Билет-то у меня есть, — продолжал я пока нейтрально, все еще как бы спросонья, — вот.

Рука нащупала ткань, не сразу нашла карман. Забыл. Я в легкой старой курточке без подкладки. Вынул на ощупь маленькую картонку, протянул, тут же сознавая, что делаю это напрасно.

— Что ты мне показываешь? — сказала она.

Завалялся, наверное, старый, выправлял я неуверенно мысль. Таких теперь нет. Надо поискать новый, бумажный. Хотя ведь и он не годится. Теперь — это когда? Стоило все-таки отвечать покладисто, не возмущаться, я мог не так сориентироваться, допустить ошибку, худшую, чем безбилетный проезд.

Наконец все-таки открыл глаза. В вагоне включилось тусклое освещение, воздух за окном сразу сгустился. Замедляли ход силуэты зданий, закат просвечивал сквозь квадраты окон. Тени огней пробегали по желтым планкам скамеек, по лицу женщины, делая его молодым и как будто вправду знакомым — если бы оно не было нарисовано поверх настоящего.

— Рассеянность, — признал, пожимая плечами. — Билет-то я взял, но перепутал в спешке платформу, сел не на тот поезд, проехал свою станцию. Надо теперь возвращаться.

— Это куда еще возвращаться?

— К себе, — вспомнил я.

— Остришь, — усмешка дрогнула на губах, накрашенных до черноты. — Все. Считай, приехал.

Я пожал плечами: как скажет. Она встала и, не оборачиваясь, пошла. Я, помедлив, двинулся вслед за ней.

6

Поезд, вздрогнув, остановился, из переходной гармошки дохнуло блевотиной. Лишь в следующем вагоне я сообразил, что могу выскочить в открытую дверь, никто бы не удержал, женщина даже не оглядывалась. Вагон освещен был лишь фонарями заоконной платформы. Она успела на ходу снять жакет, светлая блузка в неверном свете переливалась муаровым узором. На крайней скамье кто-то спал, прикинувшись кучей тряпья. Слышалась музыка из приемника, компания теней продолжала пировать, хотя остановка была, похоже, конечная.

— Эй, дорогой, присядь с нами, — кто-то придержал меня за рукав. Пахло нарезанным луком, холодной курицей и огурцом.

— Не могу, — я сглотнул невольно слюну и тут же подумал: а почему не могу?

— Почему не могу? — подтвердил голос. Рука уже протягивала мне стаканчик — бумажный, но запах хорошего коньяка был неопровержим. — Когда у друзей праздник — не обижай.

Кавказский акцент обладает необъяснимой способностью сделать обращение дружелюбным, но едва уловимый полутон отделял интонацию от угрожающе оскорбленной. Почему, в самом деле, нельзя было задержаться, утолить голод, выпить, захмелеть вместе с людьми, способными жить легко, как хотелось бы самому, но все время не удавалось, с ними запеть, растроганно лобызаться, не думая ни о чем, хотя бы на время — а там, словно переключив стрелку, свернуть, может, на какой-то другой путь, в края неизвестных возможностей, несостоявшихся встреч, неосуществленных желаний?

— Женщина, понимаешь, ждет, — невольно подладился я под акцент и показал движением головы. Она уже исчезала за

выходной дверью, вовсе не дожидаясь меня. Но не найти было объяснения более убедительного.

— А, женщина, извини, — кавказец понимающе ослабил хватку. Упущена была возможность (который раз? не первый и не последний) приобщиться к беззаботности праздника, к жизни, скрытой в полутьме, но понятной больше, чем необходимость следовать за этой женщиной. Дальше, минуя чье-то копошенье, пыхтенье (высветилось пятно оголенной белизны), в черноту очередного перехода.

Вагон за ним имел вид служебный, половина его была отделена перегородкой, к стенам с двух боков жались скамьи без спинок. На одной сидел понурый человек, щеки в седой щетине, потные пряди прилипли к лысине. Она сделала знак, чтобы я подождал здесь, прошла за перегородку. Открывшаяся дверь отозвалась немазанным визгом, похожим на болезненный крик.

Небритый на противоположной скамье вздрогнул, поднял голову.

7

Затяжной, мутный взгляд сфокусировался, прояснел. Мятые губы шевельнулись вначале беззвучно, пробно.

— Ты?! — выговорил, наконец. — Тебя-то зачем притащили? Они не имеют права, срок давности уже истек. — Смотрел, напрягая на лбу морщины. Седые пучки из ноздрей, краснота слезящихся, воспаленных глаз. — О, Господи!... Возможно ль, что опять я сам не свой? — В голосе неожиданно проявилась актерская дрожь. Испачканный мятый пиджак, черная тряпица, бывшая когда-то артистическим бантом, размякнув, свисала с несвежего воротничка. — Почему ты так смотришь? Помнишь, я читал здесь с эстрады, в парке? «А поворотись-ка, сын! Экий ты смешной какой!»... Конечно, время всех изменило. Но в тебе осталось... я, как сейчас, вижу, — расширенные зрачки снова расслабились, он смотрел сквозь меня. — Сидел вот так же на скамейке и плел венок из одуванчиков. Из одуванчиков. Как девочка. Нет, лучше, нежней девочки. Нежная кожа, припухлые, яркие губы...

Дрожащие пальцы потянулись ко мне. Запах немытого тела коснулся ноздрей. Тошнота, похожая на детский испуг, поднялась из живота. Я невольно отстранился.

— Извините, но я не понимаю, о чем вы говорите. Я вас не помню.

Проехавший мимо состав отозвался в вагоне дрожью расслабленных сочленений. Рука опустилась.

— Это правильно, — он пожевал губами. — Не понимал, значит, не могу помнить. Так и держись. Доказать ничего нельзя. Только бы нас не мучили. Позволяли жить хоть тайком в своем мире. В мире чистой любви, искусства, поэзии, красоты. — Он поднял подбородок: — От низшего, земного, к высшим сферам влечет меня моя любовь во сне. Нет, говорят, признавай правду! Ты не хочешь признать правду? Надеешься спрятаться где-то у себя там? Чтец-декламатор, актеришка долбанный. Мы тебя оттуда достанем. Мы тебя вылечим. Мы тебя заставим признать правду. Покажем, кто ты на самом деле такой. Когда превратят тебя в кучу мяса, в помоечную собаку, в грязь, в дерьмо. Прости, что я перед тобой так выражаюсь. И тронут брезгливо носком сапога: понял, падаль, кто ты? Избавился от галлюцинаций? Теперь признаешься? Ужас в том, что реальности отрицать нельзя. Реальность — вот она, ты сам видишь. Но отказаться от своего — значит стать тем, что они хотят из тебя сделать. Они не могут, не должны знать, что это такое: жизнь, в которой присутствовал ты, мое чувство, безнадежность, невыразимость. Ты сам мог об этом не подозревать…

— Простите, — сказал я, подбирая слова, которые могли бы подействовать на сумасшедшего, — не обижайтесь, но, пожалуйста, хватит. Я не хочу вас обидеть. Меня тошнит, может, от пирожка, который я время назад съел. Это что-то физиологическое. Но я не могу ничего поделать. Вы говорите как будто обо мне, но я этого не знаю. Со мной этого не было, понимаете? Тот, о ком вы говорите — это не я.

— Как ты сказал? — сумасшедший на миг замер. — Обо мне, но не я? Это идея! Это можно считать решением. Ничего не оспаривать, не отрицать. Захотят тебя ткнуть носом: но вот, здесь же написано, это о тебе, ты сам подтверждаешь, от своего имени? Пусть, скажи, обо мне, но это не я. Это их озадачит. Как это о тебе, но не ты?… ха-ха-ха…

8

Он снова вздрогнул, оборвал смех. Дверь на этот раз открылась неслышно. В проеме, для устойчивости расставив ноги,

стоял человек в милицейском расстегнутом кителе. Фуражка сдвинулась косо, на груди белой нательной рубашки открывалось пятно цвета пива или мочи.

— Что, встреча старых знакомых? — удовлетворенно прокомментировал молчание. — Вечер приятных воспоминаний? Давно его знаешь? — обратился он ко мне.

И этот на ты. Актер посмотрел на меня испуганно, умоляюще.

— Я его не знаю, — пришлось сглотнуть невольный комок, чтобы высвободить голос. — И попрошу вас…

— Незнакомы, значит, — не стал меня дослушивать милиционер. — Ну, конечно. Он с тобой знаком, а ты с ним нет. А может, постараемся, вспомним? Подсел кто-то однажды на скамеечке в парке? Да? Расстегни, покажи, мальчик, что у тебя? Или как-нибудь по-другому? Да не стесняйся, интересно же послушать, с подробностями. Ну? Будем молчать? Документы! — рявкнул вдруг изменившимся тоном.

— Какие тебе документы? Что ты дурь порешь? Он со мной пришел, — женщина показалась за его спиной, поправляя волосы, блузку. Краска с лица была стерта, она улыбнулась мне. Я готов был узнать — еще не ее, но эту улыбку. — Пропусти, — попробовала протиснуться мимо него, держа перед собой кошелку. Он боком прижал ее к косяку двери. Она охнула.

— Нашел время, козел! Моя смена кончилась. Ты же на службе.

— Именно что на службе. — Снова навалился на нее, не давая пройти. Она посмотрела на меня беспомощным взглядом.

— Не распускайтесь так при нем! — неожиданно пришел на помощь актер. Голос его был готов сорваться. — Вы не знаете, с кем имеете дело. Он еще про все это напишет.

Милиционер перевел осоловелый взгляд с него на меня.

— Что напишет? Журналист, что ли?

— Вам этого не понять. Мы у него все в мозгу.

— Ну, …, — милиционер начинал закипать, — кой-чьи мозги мы сейчас прочистим. Давай-ка, ты первый сюда…

Теперь сумасшедший обратил ко мне затравленный взгляд. Что он, в самом деле, вообразил, чего от меня ждал? Я посмотрел на женщину. Она высвободилась, наконец, вернула на лицо улыбку, сделала мне глазами знак: не вмешивайся.

— Пошли, пошли, — ухватила меня под руку. — Дорогу еще не забыл?

9

Ускользнул все-таки. Не стал вмешиваться.
А что он мог? Успел все-таки пожить, научен.
Мысленно мог бы. В воображении.
Воображение тоже ограничено.
Это чем?
Реальностью.
Смотря какое воображение.
Но способ-то уже сработал.
Какой способ?
Вот этот: о тебе, но не ты.
Практичный режим.
Глядишь, так честнее получится.
Прямо о себе не все вспомнишь.
Может, понемногу начнет узнавать.
В каком смысле? Знакомое или еще неизвестное?
Не понятое, забытое, не воспринятое. Других, себя.
Неизвестное в знакомом, да?
Открывать словно впервые.
Это конечно. Без неожиданности нет чувства жизни.
Хотя конец-то известен заранее.

3. Попытка возвращения

1

После станционных фонарей близлежащие здания совсем растворились в чернильном воздухе. Редкие окна слабо окрашены в цвета занавесок или апельсиновых абажуров, готовых терпеливо дожидаться возвращения моды. Ярко освещен лишь фасад на другой стороне площади — железнодорожный клуб, измененный временем или памятью. Монументальный портик с колоннами странно уменьшился, как бывает с усохшими стариками. Даже с расстояния видно, как облезли на нем былые белила; пятнистого цвета краска на стенах последний раз была, кажется, охрой. Если подойти поближе, можно бы различить слои, выглядывающие один из-под другого, как обрывки газет по краям стенда, на который они наклеивались годами, и по сохранившимся клочкам текста определить хотя бы приблизи-

тельно дату. Но туда нам незачем, дата все равно значила бы не больше, чем координаты, нарисованные в ночном воздухе, сквозь который идешь сейчас, с уверенностью старожила минуя переходной мост, узнавая тепло рук, обхвативших твой локоть, щекой чувствуя ее взгляд, но сам к ней не оборачиваясь, чтобы не смутить, не спугнуть что-то, уже начавшее возникать. Мы шли с ней со станции. Мы идем со станции. По рельсам расползаются огни светофоров, красные, желтые, синие. «Подаю на пятый цистерны!» — распоряжается женский голос. С сортировочной горки спускаются по одному самостоятельные вагоны. Черная фигурка на путях коротким, быстрым движением подсовывает под разогнавшиеся колеса тормозные железные башмаки — вагон, взвизгнув, замедляет движение и уже мягко стукается буферами о буфера, поджидающие его. Всегда хотелось подолгу наблюдать эту непростую, рискованную работу, здесь нужны умение и осторожность: башмак может выстрелить из-под колеса, ушибить не на шутку. Дальше ведет она. Последний фонарь на стене завода делает темноту вокруг ослепительной, закопченные окна не пропускают наружу света, лишь струйка мутного пара выбивается откуда-то сверху, как свидетельство ночной жизнедеятельности, влажный потек на кирпичах отблескивает черной смолой. «На четвертый перевожу, на четвертый!» — предупреждает бессонный громыхающий голос, он не умолкает всю ночь, проникает сквозь стены, пахнущие холодной сырой плесенью. Летом не топится печка, тепло только под одеялом. Темнота, как на улице, еще непрогляднее, чем на улице.

2

— Вспомнил все-таки?...

Да. Оттаивает, проявляется. Запах керосина из кухни, старой картошки из погреба и как будто помойного ведра. Глаза открывать незачем, все равно ничего не увидеть. За стеной кто-то спит или еще не вернулся с ночной смены, это я тоже помню, надо сдерживать голос, свет зажигать нельзя.

— Ну, отдыхай пока.

— Я улыбку твою вспомнил. Ты говорила не со мной, но мне показалось, что улыбаешься мне. Я сразу в улыбку влюбился.

— Улыбка... ой, какой ты... Улыбка — это же так просто. Сокращение мышц, наработанное, перед зеркалом. Ты даже

не сознавал, до чего был смешной. Ходил вокруг да около, не знал, как подступиться. Танцевал и не прижимался, боялся обидеть. Воспитанный неразбуженный дурачок. Тебе даже в голову не приходило, как я хочу этого сама. Как этого можно хотеть. Я ведь с ума по тебе сходила, прямо текла. Ты даже слов таких не знал.

— Почему же не знал? Знал.

— Ладно, не обижайся. Покраснел, небось? Не вижу. У тебя были другие слова. Говорить ты умел. И сам себе верил, сам от своих слов зажигался. Но я от твоих слов таяла. Думала, ты какой-то особенный, с тобой надо не как с другими. Если б, наконец, не постаралась сама… Ты, наверно, даже не понял, как все вышло.

— Почему же не понял? Это в лесу, когда мы упали с велосипеда? Прямо в траву, я на тебя… что ты смеешься?

— Не на меня. С кем ты меня путаешь? А говоришь, вспомнил. Кто у тебя еще был? Раньше, потом? Перемешались, не различишь? А как меня зовут?… Подожди… имя вспомнил?

— Причем тут имя, если я тебя вот так помню, на ощупь… вот же ты… тут… и вот тут. Как же не узнал?

—Ух ты, снова какой! Подожди, … опять не туда… давай я тебе помогу. Это хоть вспомнил.

3

Всплеск импульсов, однако!

Когда запахи вспомнил, тоже был всплеск. Картошка из погреба, керосин.

Оживает, значит. Не просто воспоминание.

Необъяснимо все-таки.

Что?

Вот это. Положил руку, дотронулся пальцами — и оживает. Как будто подключился к аккумулятору.

Чего тут необъяснимого? Давно все объяснено.

Если бы! Отросточек тела входит в углубление другого — и это все? А какого, все равно? Почему он по имени ее не назовет?

Не уверен. Вдруг ошибется. В темноте Лию не отличишь от Рахили — пока не узнаешь.

Вот-вот! Думал, что любит ее, а ему, оказывается, другую подсунули. Эту, оказывается, не любит. Что значит узнать?

Прибор не покажет.

Вот и тычутся, наугад, на пробу. Пока не найдут.

Если найдут. Случается не то, что ищут, а то, что случается.

У кого как. Он ведь уже увидел ту самую, только еще не знает. Может, где-то в памяти держит, пусть пока непроявленно.

Это из романтической литературы.

Не поймешь, он все-таки ее любит?

Ему сейчас кажется, что любит.

Расплывчатое слово.

Не научный термин, что говорить.

4

Кто-то заворочался за стенкой, совсем близко.

— Это хозяйка. Не бойся. Он еще не скоро вернется.

— Не скоро?

— Повторяешь, чтобы выиграть время. Полгода еще досиживать… Ну вот, сразу сник. И не спрашиваешь, кто он? Да ты его и так знаешь. Его по бабской части тут все знали. Ты, помню, передергивался брезгливо: как он такой раздутой губой может целовать, кто с ним целоваться захочет? Губа! Что губа! Он так бабу ухватит — уже не вырвешься. Ты этого не умел. Или не хотел. Смотрел уже куда-то мимо меня, только изображал чувства. Или воображал. Вместо чувств у тебя воображение. Думал, можно устроить вокруг себя жизнь, как она видится. А он брал жизнь такой, какая она есть. Только вспомнить, как ты мне стал предлагать пятьдесят рублей на аборт… меня чуть не стошнило. Или ты и это забыл?

— На аборт? Но ты же потом сказала… ведь этого не было. То есть, выяснилось, что это была ошибка.

— Было, не было. Так растерялся, просто тебя жалко стало. И сразу слинял в Москву.

— Так совпало… сложилось. Я думал сразу вернуться. Ты что, хочешь сказать…

— О, встревожился! Не пугайся так, не пугайся. Ты же не хочешь знать, что со мной будет потом. После тебя.

— Будет?

— Будет, было. Все равно тебе знать незачем. Это уже не твоя жизнь. Если что дальше и будет, то не у нас. У каждого по отдельности…

— Эй, на пятом, — не унимается голос, — ты что там, заснул? Принимай последние!

Направляют, сцепляют, составляют заново.

— Когда-нибудь вспомнишь, как мы однажды еще встретимся. Я увижу тебя в поезде, подумаю: подойти к нему, не подойти? Решу подождать: захочет ли меня узнать? Ты ведь меня увидел. Отвел взгляд.

— Вот ты о чем… Я не был уверен. Ты так изменилась.

— Ты испугался узнавать, вот и все. Молчи лучше, молчи, все будет вранье. И зачем правда? Правда никому не нужна. Правду знать — жить станет невозможно. Проще потом досочинить, ты это умеешь, вот, как сейчас. Удобнее.

5

Все, погасло.

И уже не оживишь.

Было, не было?

Сношения без отношений.

Нет, что-то вроде наметилось, проявилось.

Неубедительно. По-настоящему не получается.

В каком смысле?

Соединяются, а остаются отдельными.

Это ведь у всех так. И то если удается.

У кого как.

Каждый думает, что у других по-другому.

Про других никто знать не может.

Разве что из литературы.

Причем тут опять литература?

Она, может, как раз для этого. Чтобы успокаивать: не терзайся, у других то же.

Это верно.

Еще чтобы запечатлеть, удержать. В жизни-то все проходит.

Даже воспоминание тает.

Но что-нибудь остается?

Пока неясно.

6

Густой предрассветный туман, не видно дальше вытянутой руки. Не тишина — беззвучие. Пахнет дымом. Из тумана возникла собака неопределенной породы и масти, засеменила за спиной, обнюхивая след. Узнала, что ли? — я обернулся к ней. Она отпрянула, зарычала, оскалив клыки. Ну, ну, сделал я успокоительный знак. Показалась похожей на мою. Я, знаешь, не совсем ориентируюсь во времени, но место — его мне

и узнавать не надо, его я ощущаю, как воздух, который остался внутри, которым снова дышу. Моего пса звали когда-то Султан. Султан? Собака неожиданно завиляла хвостом, задом — откликнулась. Как немного, оказывается надо — назвать по имени. Я выкупил своего Султана за трешку у живодеров, он уже скулил, трепыхался у них в сетке. Так и остался на всю жизнь испуганным, от встречных собак убегал, позоря меня, когда я с ним шел по улице, зато был нежен и любвеобилен. От любви и пропал: увязался за пахучей сучкой, которую привезла с собой группа проезжих кинематографистов, вскочил вслед за ней в автобус, назад не вернулся. Было ли это, будет ли? А, Султан? Это, что ли, ты или твой потомок? Я присел на корточки, протянул руку, пес с наслаждением доверчивой покорности подставил ухо. Эк сколько на тебе репьев. Поделись, нацеплю их себе, как ордена, сюда и вот сюда. Простые радости детства. На хорошую звезду, жаль, не хватит. Стоит вдруг осознать, что где-то, кто-то помнит тебя, продолжает о тебе думать — как будто продолжаешь жить в других, через чью жизнь прошел, в ком-то что-то оставил, даже не зная этого. И в тебе остаются, продолжают жить все, с кем соприкоснулся душой, как будто ты — это еще все они. Оживают пробужденные запахи придорожных трав, еще не сожженной картофельной ботвы в огородах. Прохладна увлажненная пыль под босыми пятками. По сторонам дороги темнеют сгустки домов — непроявленные воспоминания. Мир прекрасен, когда видишь его, словно сквозь запотевшее стекло. Туман, как память, прикрывает убожество обветшалых построек, серых сарайчиков, покосившихся заборов — с волнением продвигаешься дальше, начинает яснеть.

7

От бурьяна свободен голый утоптанный пятачок, на нем очерчен круг, разделенный чертой пополам. Нож, воткнутый в землю, лишь слегка заржавел — заточка из пилки, рукоятка обмотана черной изолентой, еще липкой в ладони. Нож втыкается с лету, отрезаешь себе чужую территорию, прежнюю границу стираешь. Если он не воткнется или наклонится так, что не просунуть между концом рукоятки и землей два пальца, все у тебя могут отрезать обратно. Ускоренная модель завоевательной истории. Но особой виртуозности требует другая игра, там нож надо втыкать, бросая разными способами:

за рукоятку, за лезвие, с пальца, с локтя. Самое сложное: раскачать нож двумя пальцами за лезвие и подкинуть, чтобы он воткнулся, перевернувшись сначала в воздухе. Это называлось «слону яйца качать». Проявляются, наливаются темнотой очертания стен, почернелые бревна. Рисунок кривой звезды на одном выжжен стеклом, которое называлось не увеличительным, а зажигательным. Окошки на покосившейся веранде тоже покосились, стали не прямоугольными — параллелограммами, иногда ромбами. Перекосились рамы, это понятно, но как такое могло произойти со стеклами? Нижняя ступенька крыльца провалилась, из щели поднялась высокая лебеда. В прихожей держится холод, настоянный на запахах давних времен, пыльного хлама, который сваливали сюда, медля выбросить окончательно — вдруг еще пригодится, лыжа, оставшаяся без пары, дождется такой же, когда сломается следующая, прохудившуюся кастрюлю удастся когда-нибудь залудить или использовать для других надобностей, школьные учебники, игрушки, почти целые, перейдут по наследству. Корзина с оборванной ручкой заполнена бумажными листками, прихотливо, по-разному сложенными: непонятные отцовские изделия, что-то значившие для его смущенного ума. Дверь в комнату приоткрыта, я заглядываю, стараясь не пробудить звон стеклярусной занавески, осторожно ее раздвигаю — сдержать бы еще биение сердца.

8

На столе тяжелый плюшевый альбом. Мама переворачивает твердую страницу со вставленными в прорези фотографиями, вглядывается поверх очков, сдвинутых к кончику носа.

— Он тут совсем на себя не похож, — покачивает головой и переводит взгляд — не на меня, в мою сторону. — Мы с тобой похожи, а он — посмотри. Если б не знала, засомневалась бы.

— Фотографии! — хмыкает отец. Он сидит боком ко мне, дрожащие пальцы с трудом, замедленно складывают поперек лист бумаги, вырванный из школьной тетради. — Фотографии становятся похожи, когда человека уже нет.

— Значит, и хорошо, что его пока не узнать, — соглашается мама. Умиротворенная добрая улыбка задерживается на ее губах… Боже, эта ее улыбка!

— Твоя логика! — мотает он головой. Ногтем проутюжил складку, стал загибать угол. Так он начинал делать кораблик,

обучая меня, получался по желанию с трубами или без, кошелек с четырьмя отделениями, голубь, способный летать, и самое восхитительное — надувной чертик с вылезающими рожками. Настоящие изделия, я уже строил фантазии, как налажу производство, начну продавать раскрашенные игрушки — зарабатывать, не дожидаясь возраста. Теперь он складывал что-то по-новому. — А, ничего не выходит, — с досадой отбросил смятый листок. — Не складывается объем. Забыл. Теперь не восстановишь.

Недоуменные морщины на лбу, бескровный рот приоткрыт. Прозрачная слезинка вытекла из-под века у переносицы, задержалась на дряблой щеке.

— И жизнь не поправишь. Если бы я мог ему показать, объяснить, он, может быть, продолжил бы. Даже не поинтересовался, выбросил, как мусор.

— Что выбросил? Эти твои раскладушки бумажные?

— Раскладушки! Там написано было, внутри и снаружи. На разных сторонах, разных гранях. С пояснениями, правилами соединения. Модели жизненных ситуаций, объемные. С примерами из нашей жизни, из истории, из политики, правильные решения. Аналогии, анализ ошибок.

— Ты опять все свое. Думаешь, мир можно правильно расположить в своей голове?

— Как будто я этого не понимал! Что ты про меня думаешь! Я знаю, поддакивала из жалости, а вникнуть-то даже не пробовала. Конечно, в голове мир не расположить. Он просто там не уместится. Сколько было таких сумасшедших идей! Гениальные люди на этом сходили с ума. Но если вынести идею наружу, чтобы она сама, без вреда для головы, могла разрастаться. Составить систему, которая будет держаться, не разрушаясь — это уже докажет ее истинность. Я вводил все новые составляющие — и ведь получалось вначале. Не хватило только времени, чтобы соединить. Если бы ему объяснить, передать, чтобы доделал.

— Так жизнь устроена, чего ты хочешь? Мы свое отжили, у него свое. Дом этот снесут, новый поставят. Слышишь, уже машина разогревается?

— Какая машина?

9

Какая машина? Подождите!... я, кажется, опоздал, но еще можно остановить, спасти, что осталось. Подождите, я им ска-

жу! Нарастающий рокот перекрывает голос, не слышно себя самого, отзываются дрожью стены, со стеклярусным перезвоном раскалывается голова, из расползающихся щелей сыпется чердачный песок, мусор и пыль прожитых лет, кусками отваливается штукатурка, накренилась, повисла балка потолочного перекрытия. Механическое чудовище мотает суставчатой шеей, приближаются челюсти, а голос все не может прорваться, бессильный, беззвучный. Поздно…

Что это?

Я ничего не трогал.

Это не мы.

Отключаемся.

Мы ни при чем.

Сматывай удочки.

Спуталась леска.

Бред.

Замыкание.

Боль имеет форму взрыва.

4.Соединение

1

Непроглядность. Иллюзия движения, без ориентиров. Из темноты в темноту. Словно бы гул с заунывными перебоями, натужное усилие на невидимых подъемах. Меня, что ли, везут? Куда? Знаете этот анекдот?… Эй, послушайте! Не знаю, как к вам обращаться. Допустим, вы меня все-таки слышите. Почему я к вам обращаюсь на вы? Вы со мной на ты, а я, как подчиненный с начальством. Со мной что-то произошло?… что-то еще происходит? Оставил меня одного — зачем? Тебе для чего-то было так нужно? Чего-то от меня ждал? Я для тебя то ли объект, то ли инструмент изысканий? Сам без меня не можешь?.. А?… Ждите ответа, ждите ответа. Что-то начало возникать, высвечиваться — оборвалось. Расползается, исчезает. Куча обломков и мусора вместо дома, в котором жил. Успел застать напоследок. Механические челюсти догрызают остатки. Неузнаваемая местность вокруг. Бетонные надолбы в развороченных глинистых котлованах. Звон высокого синего неба в ушах. Чья-то ладонь похлопывает меня по щеке: эй, папаша! Папаша… Это ко мне?… Можно ли помнить беспа-

мятство? Я видел… видел опять родителей. Они были на себя не похожи, и все же я знал, что это они. Во сне так бывает. Хочу им сказать что-то важное, действительно важное. И не могу вспомнить слова. И они не знают, что я тут. Опоздал. Опять опоздал. Мы так и не сказали друг другу, чего хотели. Как будто стеснялись. Все люди друг перед другом не могут раскрыться, не договаривают, что-то узнают запоздало. Но близкие, родные особенно. Удаляются, исчезают — остается лишь чувство потери, вины, недосказанности… невыразимой, невыразимой нежности. Ты, конечно, опять скажешь, что сны — то же запоздалое сочинительство. Относись к этому как угодно, я не отказываюсь. Таким, как я, совсем без этого не обойтись. Я, может, и тебя сейчас продолжаю выдумывать. А?…И тут никакой реакции. Что ж. Скрыт, значит, неуязвим. Не хватит голоса докричаться. Эй!

2

Да слышу я тебя, слышу.

Извините, не ожидал.

Неважно. Так получилось. Техническая накладка. Нет, впрочем, худа без добра. Нельзя же все время вмешиваться. Мысль может быть только твоя. Или ты ждешь, чтоб она снизошла откуда-то? Ладно. Обращаться можешь, как тебе удобней, это не проблема. А что за анекдот ты упомянул, не договорил?

А… Человек в санитарной машине спрашивает: куда меня везут? В морг, ему отвечают. Но я, говорит, еще не умер. А мы, говорят, еще не доехали.

Ха-ха… юмор — это неплохо. Тем более напоследок. Сеанс, ничего не поделаешь, пора кончать.

Как это кончать? Какой сеанс? Так сразу, без предупреждения?

Что значит без предупреждения? Предупрежден был с самого начала. Всякое время ограничено, это входит в условие. Можно было, конечно, ожидать от тебя большего, но что успел, то успел.

Да я еще ничего не успел… подождите! Какие-то клочки, обрывки, они даже ни во что не соединились. Только начало проявляться. Мне надо восстановить еще так много… бесконечно много! Подождите… обступает так беспорядочно, невозможно вместить сразу. Ощущение дряблой кожи на губах, когда я

прощался с папой… морщинистые складки на сгибах его пальцев, белые лунки на ногтях, совсем такие же, как у меня. Подождите. Запах маминых волос, запах сена и трав… о!… еще столько запахов, без них же ничего не почувствовать, не оживить. Запах талой подснежной воды. Холодный арбузный запах свежестиранного белья, когда его занесешь с мороза. Запах картофельной ботвы, дождя, свежераскопанной земли. Запах антоновских яблок, наваленных на полу в прихожей, запах псины после дождя. Запах дыма, когда вернешься в дом, подбросишь в печку пару полешек, смотришь, как вырастает пламя, синее снизу, лицу сладко от печного тепла, которого не станет в городских домах, чайник зеленый подрагивает на раскаленной конфорке…

3

Ну, ну, ну. Стоп. Занесло. Уже перегрузка. Ты что, на безразмерную эпопею замахиваешься? Всего ни в какой объем не вместишь, и не в объеме дело. Зависит от способностей. В иной рассказец, несколько строк поэтических, да что там! — в единственное мгновение может вместиться столько!.. Проваливаешься в него, а оно разрастается, растягивается. Жизнь, как ты знаешь, вообще не бывает сплошной. Невнятная текучка, без ясных чувств, вспомнить нечего — иногда лишь вдруг вспышки.

Да, да, это я уже понял. Удавалось изредка ощутить, ненадолго… еще бы только выразить…

Счастье зрения, счастье дыхания,
Счастье слов, наделивших способностью
Пережить все заново и сполна.
Ты что, заговорил как будто стихами? Чьи это?
Стихи? Не знаю. Мне кажется, это мои слова.
Струна струи, пронзительность пространства,
Прозрачный трепет, отменивший время,
Преодолевший тяжесть пустоты,
Нас тянет, тянет непонятной силой,
И вспыхивает на мгновенье жизнь.

Однако! Неожиданно для тебя. Не Бог весть что, но импульс, можно сказать, возникает.

Если бы удалось передать. Я ведь по сравнению с другими ничего не умею, только искать слова. Но, может, это зачем-то не только мне нужно. Вдруг оживет и для них… как детское

сновидение… трепет, словно подуешь на волосы ребенка… Подождите, вот:

Дрогнул краешек лепестка — улыбка,
Готовая распуститься. Еще не досмотрен сон.
Переливы музыки внутри теплых вод, сияние
Прежней жизни. Головастик свернулся
Ушной раковиной, весь слух, весь зрение.
Глаз открывать не надо. В неразделенном мире
Нет непонятного, не требуется понимания.
(Нет загадок для тайны, для чуда нет чуда).
Рассасывается прозрачный хвостик, губы
На ощупь отыскивают Млечный путь.
Вселенная возникает, сочится.

4

Ну, все, хватит. Ишь как тебя заносит. Никак не уяснишь: уходит, уходит время. Хочешь, что ли, на стишки тратить остаток?

Про детей я уже не успею? Это же еще целая жизнь.

Сыпется песочек, сыпется. Соображай быстрей.

Но хотя бы напоследок что-то соединить, осмыслить. Нужна ведь какая-то закономерность. Как в музыке разрешение или кода, не помню сейчас, как у них это называется. Чтобы подвести к какому-то осмысленному завершению.

Всякая выстроенность условна. Музыкальное развитие сочиняется, а в обычном-то, реальном времени, как в детской игре — где вдруг застанет тебя команда: замри, там и замрешь. Ты все-таки до конца не можешь обойтись без сочинительства. Нет, это тебе не в укор. Сказано было сразу: для таких, как ты, прожитое не вполне пережито, пока не преобразится в мозгу, в душе, не проявится в словах, как скрытый, поначалу нераспознанный негатив. Может, это для чего-то и нужно. Может, упорядоченность, завершенность сочиняются не просто для удобства, для приятного утешения. Может, вообще нет никакого природного чувства жизни вне искусства.

Как это нет? А любовь?

И ее, если хочешь, можно считать одним из порождений искусства. В отличие от секса.

Нет, а животные? Они ведь тоже могут умереть от любовной тоски.

Может, эта способность делает их больше, чем просто животными, кто знает. Люди ведь тоже не сразу стали собой. Ладно, хватит теоретизировать. Струйка-то иссякает, уже совсем тоненькая.

Как это иссякает? Подождите… подожди. Я как-то совсем растерялся… Господи! Все держу в уме главное… до главного еще не дошел. Я ведь… как же это сказать словами… был не совсем целым, пока не соединился с ней. Мне надо еще соединиться с ней. С ней ведь была еще целая жизнь.

С ней, ну, конечно. Опомнился! Целая жизнь! Нет, самое большее — несколько мгновений, уже не минут, напоследок, если хочешь, на выбор.

Что значит на выбор? Как я могу выбрать?

Тоже верно, сам ты не можешь. Да и какой тут выбор? Наугад, как соединится.

5

Это?… Я не вижу, но чувствую прикосновение. Это она?

А кто же? Держит тебя на одной ладони.

Меня? На одной ладони?

Купает тебя в ванне, приподняла в воде. Весу-то в тебе, как в ребенке, усох. Хорошо, что теперь уже не можешь себя видеть. И двигаться сам не можешь. Но что-то, значит, чувствуешь?

Чувствую. Еще как чувствую! Прикосновение ее руки… музыка счастья. И как же она прекрасна! Крапинки на серо-зеленой радужине, белая засохшая корочка на губе…

Ну, это не сочиняй. Ты же не видишь?

Ее вижу. Не знаю как, но вижу. Наверное, еще с тех пор, как мы мчались по соседним путям, друг против друга. Надо было только ее найти, встретить. Всего уже не повторишь, это невозможно, что ж… Главное, я с ней. И опять ее так хочу. Она это может видеть?

Стариковская эротика, этого еще не хватало! Чего у тебя видеть-то?

И слышать меня сейчас не может? Мне так хочется бормотать ей на ухо всегдашние свои глупости.

Ну, бормочи, как сейчас, найдем способ ей передать.

Не через тебя же.

Меня-то чего стесняться?

Все-таки. Этого так просто не повторишь. Ты лучше мне объясни, как это возможно сейчас? Такая полнота… чувство счастья?

Знаешь, лучше без объяснений. И понять не старайся. Ты не был бы счастлив, если бы понимал. Все. Пора кончать.

Еще немного… совсем немного. Она мне говорила: не сдерживайся… Нет, еще хоть мгновение…

6

Теперь действительно все. От тебя бы зависело — никогда бы не кончил.

Я понимаю, я понимаю. Что делать? Без конца ничего не бывает. Не задержать. И запечатлеть почти ничего не успел. Да ведь и это исчезнет. От моей памяти, от меня самого не останется ничего, я понимаю. Но вдруг исчезнет все-таки не совсем? Я слышал, есть предположение: что-то все-таки остается.

А, вот о чем ты! Есть, в самом деле, о чем горевать. И чем тебя утешить, не знаю. Вроде бы со всем можно смириться. Собственная смерть неизбежна, к этому приходится привыкнуть. Тем более, есть шанс, что это еще не конец, некоторые действительно утверждают, что после смерти можно как-то продолжить существование, пусть хотя бы в виде неопределенной энергии. Этакого неясного облачка, растворенного среди прочих. Какой-то смысл в этом можно вообразить. Что-то, как ты мечтаешь, все-таки остается. О твоих сочинениях помолчим, но хоть что-то. Хорошо, пусть и самой нашей планете рано или поздно придет конец, она остынет. Останутся другие — потомки догадаются, придумают, как куда-нибудь перебраться. Да? Но есть, оказывается, угроза нешуточная: недавно ученые, говорят, установили, что через двадцать три миллиарда лет прекратит существование сама Вселенная. Как возникла она однажды в результате Большого взрыва, так и кончится. Лопнет. Совсем исчезнет. Всего через двадцать три миллиарда, представь себе. Это уже совсем непонятно как вынести. Зачем же тогда все?

Пристыдил. Умолкаю.

И то хорошо. Считай, нет в жизни результата большего, чем ее содержание, все, чем она была наполнена. И смысла в ней нет, кроме того, что удается породить, если постараешься. До последних мгновений. Может, под самый конец что-то еще и откроется.

Да, да… Иногда как будто возникало…

В луче струятся рыбы по теченью.

Дрожь дальних струн на окончаньях пальцев,

Дыханье нежности, прозрачность ночи,
Накал мгновенного пронзительного чувства —
Как это ощутить? Потом угаснет.
Все остальное — только толкованья.
Ну, считай, уже что-то. Давай на этом и завершим.
Подожди. Я хочу сказать… я тебе благодарен.
Да ладно, не за что, это все ты. Это тебя надо благодарить.
Подожди, я еще хочу спросить…
Нет, хватит. Времени больше нет. Отключаем.

7

Ощущение света на оболочке, еще не развившейся в глаз. Глаз, как посторонний пузырь, проплывает отдельно, болтаясь на кровавом оборванном стебле, в зрачке перевернутое небо с растущими вниз деревьями, крохотный зародыш вещества увеличивается, наращивает вокруг себя плоть, мягкую, нежную, с кожей, пропитанной белым молоком и пахнущей им, возникшее из ниоткуда тело колышется, разрастается и тут же теряет очертания, обвисает, мертвеет, морщится, пропадает среди других таких же, но все вместе продолжает существовать непонятно где, вне времени и пространства, младенец и старуха, глаза, руки, прах смешанных с землей жизней, плевки, окурки, пивные пробки, голоса и стоны, полет бабочки, прихотливый, как движение мысли, буквы и цифры, слова стихов, где все еще бушует восхитительный свежий ливень и с отяжелевших листьев падают драгоценные капли, невидимые дыхания сгущаются в пустоте, роятся, как пыль, светлые насекомые, жизнь каждого от рождения до смерти длится мгновения, но каждое вмещает бесконечность, как сонм ангелов вмещается на острие иглы, они мерцают, точно слабые звезды, чтобы тут же, на глазах, исчезнуть, взамен рождаются новые, все больше, больше, сгущаются, как небесная туманность, и вот сияние разрастается, вытесняя и заменяя мрак.

Сеанс окончен.
2005

Борис Хазанов

Федот, да не тот

Комментарий читателя

Статья недавно умершей Сузн Зонтаг «Против интерпретации» (Against Interpretation, 1966), казалось бы, должна была раз навсегда покончить с манерой навязывать художественному произведению ту или иную умозрительную конструкцию. Но излечиться от этой мании, устоять против искушения истолковывать прозу как иллюстрацию чего-то внеположного ей — непросто, и автор нижеследующих заметок отдаёт себе отчёт в том, что и его объяснениям можно предъявить подобный упрёк. Тем более что мы намеренно оставляем в стороне эстетику. И всё же каждый, кто прочтёт рассказ Марка Харитонова «Сеанс», задумается, что сей сон значит.

Спрашивают у меня, говорил Гёте, что я хотел выразить в «Фаусте»?

Если произведение искусства не допускает многих и разных толкований, цена ему невелика. Подлинный художник всегда говорит немного «не о том». Мы имеем дело именно с такой прозой. На вопрос: что ты хотел сказать? — писателю пришлось бы задуматься. Может быть, «то», а может быть, «это», а вернее, и то, и это.

На поверхности лежит science fiction.

Некто подвергнут эксперименту с помощью особого, неслыханного устройства. Результат превосходит самое смелое воображение.

До сих пор мы изучали деятельность головного мозга объективными методами нейрофизиологии, биохимии, гистологии, цитологии; мы исследовали до тонкостей строение и функции нервной клетки, научились регистрировать активность различных зон мозговой коры и даже отдельных нейронов, изучили влияние фармакологических средств на те или иные функции мозга, мы можем сказать, какому психофизиологическому процессу отвечают те или иные сдвиги электроэнцефалограммы, и так далее. К этому нужно добавить огромный клинический материал: для многих душевных болезней установлены патологоанатомические корреляции. Но *внутреннее* содержание

психических процессов остаётся недоступным для исследователя. Другими словами, он имеет дело с психофизическими параллелями, так сказать, бежит по следам психики; проникнуть в субъективный мир человека он не может. То, что Уильям Джеймс называет барьером личности, абсолютная замкнутость сознания — непреодолима: субъективное по определению не объективируется.

И вот оказалось, что этот барьер можно разрушить: некое новейшее изобретение позволило в буквальном смысле высветлить потёмки чужой души, увидеть и осознать мир таким, каким его осознаёт Другой. Прочесть его мысли, расшифровать воспоминания, даже направить их в определённое русло. И при этом остаться в роли объективного наблюдателя. «Настройка», «Переключение», «Соединение» — так называются отдельные главы рассказа; говорится о программах, импульсах, о «корректировании методики», «технических неполадках», «сбоях режима» и пр.

Нельзя сказать, чтобы такая беллетристическая предпосылка, основанная, как это обычно бывает в научно-фантастических повестях и романах, на отмене некоторого непреложного закона, в данном случае — закона принципиальной необъективируемости мысли, — нельзя сказать, чтобы эта находка была такой уж новой. Например, в романе Станислава Лема океан, который оказывается живым существом, способен визуализовать воспоминания астронавтов на борту космической станции, зависшей над таинственной планетой Солярис. Но автор рассказа «Сеанс», по-видимому, вовсе не настаивает на новизне своей идеи. Не говоря уже о том, что на заднем плане маячит древнейшая философская интуиция — попытки отождествить материальный мир с идеальным, преодолеть дуализм субъекта и объекта.

В том-то и дело, что это лишь предпосылка — если угодно, условность, приём. Вернёмся к началу: кто — или что — проводит этот «сеанс»? Кто проник в душу испытуемого, кто разговаривает с ним? В самом ли деле речь идёт о техническом способе открыть незадействованные пласты сознания? Или это высшее всевидящее око, всеведущий Разум, и экспериментатор — не что иное, как маска Бога: «И мысли, и дела он знает наперёд»? Или, наконец, это рассказ, притча — называйте как хотите — о творчестве, о том, что литература открывает писа-

телю глубины его души, оживляет застывшую, омертвелую память, незаметно подводит к осознанию смысла жизни, глубокой оправданности всего пережитого, возрождает любовь?

«Еще бы и сны подсмотреть! — А почему бы нет? — Не наяву, конечно. — Во сне, что ли? —— Это какие? — Не знаю терминов. Другая специальность. — Что-то литературное. — Может, литературное».

Кажется, слово найдено.

По Бергсону, память всеобъемлюща. Когда во сне мы видим местность или человека, о которых наяву никогда не вспоминали, это доказывает, что на самом деле мы ничего не забыли. Но «есть другие состояния». Литература, сочинительство как некий триггер, отмыкающий подвалы памяти. Сложная, на первый взгляд хаотичная организация материала в рассказе Харитонова на самом деле очень продумана, внутренне логична, замкнута и напоминает музыкальные композиции. Целая жизнь, каким-то образом уместившаяся в тесном пространстве коротенькой повести. Так рассказывают сны. Так настигают ушедшее, утраченное время, le Temps perdu Пруста. Так упорядочивают хаос воспоминаний, укрощают стихию невыразимого. Такую прозу (непроизвольно перетекающую в поэзию, в верлибры, местами даже в регулярный стих) нужно, конечно, перечитывать.

Нетрудно опознать в этом произведении тему, которая принадлежит к числу главных в творчестве Марка Харитонова, прозаика и поэта, находящегося вне основного потока современной русской литературы. (Сам писатель ссылался на повесть «Возвращение ниоткуда», на рассказ «Бунт» в книге «Amores novi»). Попытка застать психический процесс in statu nascendi, во сне ли, в бодрствующем ли состоянии, зафиксировать движение мысли, неотторжимое от эмоций, колышущееся, как желе, — литературный эксперимент столь же рискованный, как и денатурация белка в органической химии. Искусство так или иначе денатурирует действительность, искусство и реальная действительность находятся в соотношении, похожем на принцип дополнительности Нильса Бора, и не зря в финале рассказа «Сеанс» мерцает догадка, что любовь есть в конце концов порождение искусства.

Борис Хазанов

Время Бога и другие проблемы

Из наследия К.К. Фотиева

Предисловие публикатора

Мы предлагаем вниманию читателей «Второй навигации» подборку избранных работ Кузьмы Кузьмича Фотиева (около 1885 — после 1965). Судьба этих текстов примечательна. Уже первые сообщения о Фотиеве — после длительного забвения — произвели среди интересующихся историей отечественной философии впечатление, близкое к сенсации. Однако реконструкция творческого наследия выдающегося мыслителя натолкнулась на значительные трудности. До сих пор не удалось разыскать рукописи К.К. Фотиева; возможно, чья-то рука позаботилась о том, чтобы их уничтожить. В настоящее время мы располагаем записями, которые сделаны учениками или случайными лицами; по большей части это конспекты лекций, а также разрозненные заметки, тезисы ненаписанных трудов и т.п.

К сожалению, состояние дошедших до нас материалов оставляет желать лучшего; плохая и подвергшаяся губительному влиянию времени, полуистлевшая бумага, неразборчивый, в ряде мест нечитаемый почерк, пропуски в тексте и не поддающиеся расшифровке сокращения вынудили публикатора провести значительную текстологическую работу, прибегнуть к конъектурам, интерполяциям и пр. Как уже сказано, рукописное наследие самого учителя не сохранилось. Не исключено, однако, что, подобно Сократу и Будде, подобно известному философу Николаю Фёдорову (с которым, при полной самостоятельности своего духовного пути, у К.К. Фотиева имеются некоторые пересечения), он излагал своё учение устно.

Опубликованное несколько лет тому назад краткое жизнеописание Фотиева (см. *Б. Хазанов*, «Хроника N») до сего времени остаётся единственным источником сведений о нём. Выпущенное небольшим тиражом, оно стало библиографической редкостью. Легенда, имевшая хождение среди адептов, возводит происхождение учителя к одному из сыновей Лилит, первой жены Адама. Ближе к исторической действительности

версия, согласно которой Кузьма Кузьмич Кольчугин-Фотиев был потомком легендарного варяжского ярла Эрика Лихого (предположительно IX век) и происходил из рода бояр Треногих, почти полностью истреблённого при Иоанне Грозном; единственный уцелевший отпрыск, по преданию, был кольчужным мастером. Внук этого кольчужника, занимавшийся торговым судоходством на Волге, искал применения своей — вероятно, наследственной — удали и, присвоив имя никогда не существовавшего бандита Стёпки Разина, сочетался браком с персидской княжной; правление шахов Аббас-Треногиных в Исфахане продолжалось семьдесят лет, после чего пресеклась астраханско-персидская ветвь этого рода. Другая линия угасла в минувшем столетии с разорением и смертью князя Косьмы Порфирьевича Кольчугина, потомственного почётного гражданина и кавалера орденов. После кончины кн. Кольчугина, в срок, подавший повод различным толкам, у цыганки Ксюши, известной, в частности, своим исполнением песни «Из-за острова на стрежень» в петербургском трактире братьев Ложкиных, родился сын Кузьма; своё первое воспитание он получил в таборе.

Вытребованный двоюродной бабушкой Варварой Аполлинарьевной Аббасовой, маленький Кузьма находился при ней до её кончины, после чего обучался ремеслу в семье плотника Осипа Фотиева, а далее, проявив недюжинные умственные способности, поступил в духовную семинарию, где его посетили первые мысли о воскрешении отца. В семинарии же составлено им несохранившееся сочинение на тему «Как надлежит толковать слово Блаженного Августина: Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Сотворил еси нас себя ради, и неспокойно сердце мое, дондеже воскреснет в тебе)». После диспута с преподавателями — присутствующим он напомнил рассказ Луки об отроке Иисусе, наставляющем наставников в храме, — Кузьма Фотиев был исключён из семинарии и далее вёл бродячий образ жизни. Эта часть его биографии остаётся практически непрояснённой. Известно, что К.К. Фотиев не менее десяти лет провёл в местах заключения (возможно, поводом для обвинения послужил Трактат о волосатых мужиках; вытребовать дело из архивов тайной полиции не удалось); известно, что время от времени он появлялся в разных местах России, провёл несколько лет в городе N, где руководил местным Обществом охраны старины (подробности

— в нашей работе «Хроника N», упомянутой выше); следуя своему учению о милосердии, вёл образ жизни профессионального нищего; следуя убеждению в безнравственности размножения, избегал женщин, общаясь исключительно с лицами мужеского пола. Место и дата его смерти не установлены.

Лазарь. Трактат о жизни вечной

Укажем на два недостатка распространённой концепции бессмертия. Во-первых, она недоказуема. Человеческая душа оказывается бессмертной после того, как человека уже нет. Переселение в загробный мир равнозначно, по удачному выражению поэта, путешествию в страну, откуда ни один турист не возвращался, другими словами, не представил доказательств, что такая страна существует. Второй недостаток — тот, что эта теория игнорирует целостность человека. Даже утрата отдельного органа воспринимается как невосполнимая потеря. Умерший же теряет все органы. Невозможность представить себе дальнейшую жизнь без головы и тела есть не что иное, как признание факта целокупности — на неё-то и посягает теория. Ибо она повторяет старинное заблуждение, противопоставляя психическое телесному, субъекта — объекту. Между тем тело есть «объект» лишь когда это не моё тело: когда его обозревают извне, когда оно может стать предметом лечения для врача, целью вожделения для сластолюбца, моделью для живописца, мишенью для стрельбы и так далее. Постигаемое изнутри — здесь приходится признать правоту немца Шопенгауэра, — тело уже не предмет, а ближайшая очевидность, и, добавим, в качестве таковой неотличимо от души. Тело — это душа.

Опровержение дуализма христианской теории бессмертия содержится в практике самого Христа, который возвращал жизнь умершим на этой земле, не прибегая к разграничению души и тела. Итак, каковы же пути реализации вечной жизни? Их два. Заметим, что наши размышления не вовсе отметают христианскую философию, но скорее поднимаются над ней. Рациональная концепция воскресения сочетает интуицию веры с достижениями положительных наук. Брак науки и веры сливает их воедино: вера — это и есть наука.

С некоторой точки зрения душа предстаёт как форма, задаваемая не природой образующих её элементов, но их кон-

фигурацией, взаимным расположением и соподчинением. Это как бы книга, содержание которой не меняется от перепечатки; круги Архимеда, начертанные на песке, спустя века — на воске, ещё поздней — на бумаге. Аналогичным образом можно транспонировать личность человека с тленного субстрата на другой субстрат, из умирающих мозговых клеток на искусственную конфигурацию молекул. Таков первый путь. Но его надо отвергнуть, ибо он означает попытку пересадить душу в новое вместилище. Иначе говоря, протащить всё ту же теорию иноприродности души и тела.

Сие было бы неуместным и кощунственным обновлением давно отброшенной дальневосточной ереси о переселении душ — изменой Новому Завету. Вопрос не в том, чтобы сохранить душу, но в том, чтобы воскресить человека целиком и человечество в целом. Очевидно, что гниение тела не есть нечто таинственное и непостижимое; смерть не есть событие сверхъестественное. Вместе с тем частицы тела не могут рассеяться за пределами ограниченного пространства, как рассыпавшиеся бусы не могут выкатиться из комнаты. Соберите их, соедините частицы мозга, печени, сердца, мышечных волокон и клеток кожи — и сознание вспыхнет в воскресшем теле; ибо телесность — это и есть сознание. А отсюда вытекает, что дальнейшее размножение людей, ухаживание, совращение, совокупление и далее роды, и пелёнки, и детский сад — вся эта старая песня станет ненужной, отвлекающей от дела. Посему уже теперь, не откладывая, нужно подумать, целесообразна ли реконструкция органов похоти.

(Трактат сохранился не полностью. Возможно, продолжение уничтожено по соображениям нравственности. *Примечание публикатора*).

Страшный суд. Трактат о Боге

Великое обновление наук, которое связывают с именем лорда Бэкона, не могло не коснуться и науки о Высшем существе; оглядываясь назад, мы можем сказать, что в эту эпоху произошло второе рождение теологии. Насущная необходимость реального доказательства бытия Божия, после того как схоластические аргументы потеряли свою убедительность, равно породила и «Размышления о первой философии» Картезия, и

вычисление даты Второго пришествия, занимавшее учёных мужей Королевского общества в Лондоне, и заносчивое убеждение Готфрида Лейбница, будто люди, подобные Архимеду, Кеплеру и ему самому, составляют круг советников Творца. Не может быть так, чтобы Всевышний преступал законы, установленные им самим. Бог учёных XVII века в свою очередь уподобился великому учёному — математику, изобретателю и инженеру.

Такое умонастроение не могло не иметь предшественников и предтеч: вспомним Лулла, чьё «Великое всеобщее искусство», реализованное в виде логической машины, притязает не только на исчерпывающее описание свойств Божества, но в известной мере и на их воспроизведение.

Уже здесь брезжит догадка о теологии как экспериментальной науке. Сперва ощупью, а затем всё уверенней шла она по этой стезе в последующие века. Но не такова ли эволюция других опытных наук? Не будучи в силах охватить природу в целом, физика, химия и биология на время отказываются от всеобъемлющих теорий, чтобы посвятить себя изучению частных свойств природного объекта. Вот так же и теология, перекочевавшая из монастырских библиотек в лаборатории, пытается в качестве первого шага воспроизвести in vitro отдельные свойства и эманации Высшей воли. Как и в истории других естественных наук, девятнадцатый век — классическая пора богословского позитивизма.

Экспериментальная теология постулирует принципиальное согласие «предмета» исследований, иначе говоря, исходит из молчаливого допущения, что Бог не ставит палки в колёса экспериментатору. Бог не противится стать объектом лабораторных экспериментов, подобно тому, как он не возражал против схоластических диспутов; более того, он вообще равнодушен к теологии. Задолго до Эйнштейна опытное богопознание руководствуется правилом: Господь хитроумен, но не злокознен.

Поистине революционным было открытие, сделанное почти одновременно с появлением теории электромагнитного поля: около 1870 года Шимон бар Йохай получил в эксперименте сфирот — божественные «искры» каббалистической теологии. Продолжительность их существования оказалась невелика, всего несколько секунд. Докладывая о своих результатах, исследователь отметил поразивший его факт: искровой разряд вёл

себя так, как если бы события развивались в обратном порядке — от полного угасания к вспышке.

Значение этого прорыва в неведомое было осознано позже; укажем на некоторые из его последствий. С конца XIII в. было известно, что сфирот служат инструментом сотворения мира: будучи эманациями абсолютно непостижимого Божества, они перебрасывают мост между запредельной реальностью и посюсторонним миром. Что же означает открытие Йохая? Оно означает, что отныне перед нами открывается возможность заглянуть во внутреннюю динамику божественной жизни, лежащей в основе творения. Далее, это открытие положило начало исследованиям, которые привели к фундаментальному выводу: важнейшим физическим атрибутом Бога является время. Впервые удалось объяснить, почему математическое время Ньютона течёт от прошедшего к будущему. Потому что в обратном направлении — из будущего в настоящее — течёт время Бога!

Так было раз навсегда покончено со всеми поползновениями отождествить божественное волеизъявление со случаем. Экспериментальная теология дала окончательный ответ на старый вопрос: существует ли свобода воли? Почему монета упала кверху орлом, а не решкой, случайность ли это — или монета обладает свободой воли? Физический процесс взлетания и падения монеты в обоих случаях один и тот же. И в этом всё дело. Ибо в действительности не имеет место ни то, ни другое: ни случайность приземления решкой или орлом, ни свобода выбора, присущая самой монете.

Другой пример: данные нейрофизиологии — о чём они говорят? О том, что всё то, что кажется нам проявлением нашей свободной воли, обусловлено игрой импульсов, проходящих через синапсы нервных клеток. Представим себе сеть железнодорожных путей, по которым в кажущемся беспорядке перемещаются локомотивы: движутся ли они по собственной воле или по воле случая? Ни то, ни другое. Ими руководит диспетчер, в руках у которого находится расписание. Случаю, как и личному произволу, нет места в мире, где наличное положение вещей есть результат божественного предвидения; если классический детерминизм исходил из того, что будущее содержится в настоящем, как свойства треугольника — в его определении, то экспериментальная теология доказывает, что,

напротив, настоящее вытекает из будущего. Настоящее есть функция будущего.

Понятно, как велико значение этого факта для решения главной проблемы экспериментального богопознания — создания Искусственной Вселенной. Овладев божественным временем, мы сможем установить законы и формы мира до того, как он будет создан. Манипулирование божественными эманациями откроет нам доступ к рычагам бытия. Появится новое человечество. Таков реальный смысл пророчества: «И увидел я новое небо и новую землю» (Откровение св. Иоанна Богослова, 21:1). Мир, сконструированный теологом-экспериментатором, мир, свободный от случая и произвола, бесконечно более совершенный, чем нынешний, перестанет быть сказкой — он станет необходимостью.

Истина. Трактат о Великом магистерии.

(*Примечание публикатора*. Трактат вызвал смятение у адептов, не знавших, что их можно так называть. Возможно, свидетельствует о занятиях лингвистикой и алхимией. Вступительная часть, а также последний абзац трактата не поддаются прочтению).

Некто приехавший в незнакомый город не знал, как ему добраться до места назначения; денег у него было немного, он решил воспользоваться городским транспортом; смеркалось, шёл снег, на вокзальной площади зажглись фонари; он увидел трамвайную остановку, подошёл к вагоновожатому и спросил, с трудом подбирая слова чужого языка, как доехать до Plata de veritat. Вы, наверное, имеете в виду Plaasa d'feritaat? — сказал водитель и принялся объяснять. Оказалось, что добираться надо тремя трамваями и поездка займёт, не считая ожидания на остановках, не меньше часа. Разве город так велик? — спросил приезжий. Не так чтобы уж очень, ответил вагоновожатый, но всё-таки. Путешественник увидел остановку автобуса. Вам, наверное, до Plaizza ed veritaa, поправил его шофёр. Можете доехать. Но придётся сделать несколько пересадок. Приезжий посмотрел на тёмное небо, откуда хлопьями валил снег. Может быть, в городе есть метро? Разумеется, сказал шофёр автобуса, вон там на углу.

Приезжий сошёл по ступенькам вниз и убедился, что в городе имеется огромная сеть подземных дорог. Он подошёл к большому щиту и после долгих поисков нашёл нужную остановку. Было уже довольно поздно, на разговоры с водителем трамвая и шофёром автобуса ушло слишком много времени. Усевшись у окна, гость поставил чемодан между ног, устроился поудобнее и мгновенно уснул под мерный стук колёс. Проснувшись, он увидел, что сидит один в пустом вагоне, поезд нёсся в чёрном туннеле. Несколько времени спустя достигли конечной станции, приезжий вышел и, миновав длинный, скудно освещённый переход, поглядывая на обрывки плакатов и стрелы направлений, сошёл по лестнице и оказался на другом перроне. Здесь тоже свет горел вполнакала, в этот час городские власти экономили электричество. Подошёл полутёмный состав, и опять путешественник качался в гремучем вагоне, поглядывал на чёрные отсыревшие стены туннеля, видел тёмные фигуры дорожных рабочих, читал названия станций и прикидывал, сколько осталось до конечной остановки. Выйдя, он спустился по эскалатору ещё ниже, дождался нового поезда и ровно в полночь прибыл на станцию с названием, которое более или менее соответствовало — с поправкой на местный акцент — наименованию нужной ему площади.

Но когда он выбрался с чемоданом наружу, он увидел перед собой всё ту же вокзальную площадь; что за чёрт, подумал он. К счастью, снегопад прекратился. Последний трамвай ожидал запоздалых пассажиров. Гость подошёл к вагоновожатому, тот объяснил, что надо ехать тремя трамваями. Но вряд ли удастся поспеть на второй трамвай, не говоря уже о третьем. Приезжий поплёлся к автобусу; шофёр дремал, положив голову на руль. Шофёр повторил то, что сказал его напарник несколько часов тому назад. Впрочем, добавил он, посмотрев на часы, вы всё равно не успеете. Может быть, на метро? — в отчаянии спросил гость. Водитель автобуса покачал головой, метро уже закрылось.

Скиталец двинулся куда глаза глядят, половина фонарей на площади не горела, в полутьме, свернув в переулок, он споткнулся о чьи-то ноги. Это был нищий. Он сидел, прислонясь к стене дома, во всех окнах уже погасли огни. Приезжий рассыпался в извинениях. Ничего, успокоил его нищий, нам не привыкать. А ты кто будешь, спросил он. Приезжий сел на

чемодан и рассказал о своих злоключениях. Надо было остаться в метро, я иногда там ночую, заметил нищий. Почему же ты сейчас не там? — спросил приезжий. Да вот, сказал нищий, задремал, а они тем временем уже закрылись. Зато познакомился с тобой. Нищий поглядел на иностранца и спросил: а тебе вообще-то куда надо? Приезжий молчал, и сиделец повторил свой вопрос по-французски. Ты знаешь французский язык, удивился гость. Нищий повторил то же по-английски. Я все языки знаю, сказал он, оттого и сижу перед вокзалом. И с такой же лёгкостью, догадавшись по акценту гостя, перешёл на его родной язык. На радостях путешественник отвалил нищему щедрую милостыню.

Спасибо, ответил тот, я так и думал. — О чём ты думал? — Я так и знал, сказал нищий, что мы встретимся. Но ты не ответил: куда тебе надо?

Куда мне надо, повторил гость и вздохнул. Я теперь уж и сам не знаю. Я ищу площадь Истины. Вот так здорово, сказал нищий, подобрал с тротуара бесформенную шляпу и поднялся сам. Площадь Истины — да ведь она тут перед тобой. И он протянул руку в сторону вокзала. Пошли, сказал он, покажу. Они подошли к гостинице «Великий магистериум», газовая вывеска светилась над подъездом. А ты? — спросил приезжий. Нет, отвечал собиратель подаяний, таких, как я, туда не пускают.

Лесная быль. Трактат о волосатых мужиках

Тот, кто застал дебаты на эту тему, возможно, вспомнит Снежного человека, чудовище озера Лох-Несс и другие сенсации этого рода, окончившиеся ничем; но если споры о таинственном ящере упёрлись в тупик оттого, что так и не удалось доказать его существование, то интерес к волосатым мужикам иссяк, когда сомневаться в их реальности уже не было оснований.

Отсюда следует, что существовать на просторах мифа выгодней, чем влачить жалкую жизнь в клетке банальной действительности. С волосатыми мужиками произошло то же, что случилось бы со Снежным человеком, если бы вместо того, чтобы бродить по горным склонам фантазии, он угодил в зоопарк.

Феномен волосатых мужиков даёт пищу для размышлений о критериях действительного. Можно представить себе некую пограничную полосу — серо-дымчатую зону между несомненной реальностью и тем, что не имеет никаких шансов быть реальным. Можно говорить о степенях реальности. Существуют вещи, не вполне существующие. Вернёмся к волосатым мужикам. Хотя их подлинность уже ни у кого не вызывает сомнений, страх перед волосатыми мужиками и мистическая зачарованность, рождающая легенды, отнюдь не исчезли.

Не подлежит сомнению, что загадочное племя существ, для которых чуть ли не единственной одеждой служит их волосяной покров, появилось давно. Другой бесспорный факт — волосатые мужики суть именно и только мужики: соплеменников с признаками женского пола среди них нет. Данные об их численности отсутствуют, можно лишь догадываться о том, что она непостоянна и в целом снижается по мере истребления лесов. Бывают, однако, эпохи, когда волосатым мужикам становится тесно в их обиталищах. Тогда они массами, молча (примечательная черта их поведения) высыпают из чащ, нападают на деревни, мигрируют по течению рек, обычно вплавь, реже на стволах деревьев, и даже могут появляться в городах. Сведения о языке этих существ (притом, что они вовсе не являются глухонемыми) отсутствуют, сколько-нибудь развитая материальная культур волосатых мужиков неизвестна.

Особого рода угрюмая сосредоточенность, тупой и вместе с тем проницательный взор, какая-то неотступная задняя мысль, написанная на их широких, покрытых растительностью лицах, не раз обманывали натуралистов. Старания вступить с ними в контакт, попытки объясниться жестами, предложить еду или подарки в лучшем случае вызывали мимолётное любопытство. Преодолеть присущее волосатым мужикам недоверие к цивилизованному человеку было невозможно, переговоры, если это можно назвать переговорами, неизменно заканчивались бесследным исчезновением таёжных аборигенов. Впрочем, правомерно ли называть их аборигенами? Ведь никто никогда не встречал лесных мужиков в лесу. В одном из фильмов, снятых скрытой камерой, можно видеть, как группа волосатых людей медленно отступает к опушке и растворяется в сумраке деревьев. Идти за ними бессмысленно, искать их бесполезно: они словно перестают существовать.

Появившееся несколько времени тому назад короткое сообщение не привлекло бы особого внимания, если бы кто-то не догадался сопоставить его с двумя-тремя фактами, отмеченными в других местах и при других обстоятельствах. Речь шла о престарелом колхознике-бобыле в забытой Богом деревне, где половина домов стояла с заколоченными окнами, а в остальных доживали свои дни впавшие в слабоумие инвалиды. Когда через две или три недели после того, как старик в последний раз выходил на улицу, спохватились и взломали дверь, был обнаружен труп в шапке, валенках и телогрейке, с признаками разложения; судебно-медицинское исследование в морге районной больницы показало, что умерший покрыт от шеи до ног густым и свалявшимся от времени волосяным покровом.

К числу парадоксов, какими отмечено (в чём мы уже убедились) явление волосатых мужиков, принадлежит и тот удивительный факт, что, с одной стороны, мифы о них по-прежнему волновали умы, по-прежнему кочевали из уст в уста самые невероятные вымыслы, изобретались псевдонаучные гипотезы, муссировались страхи, — а с другой стороны, вполне достоверные известия, так или иначе подтверждавшие только что описанное наблюдение, воспринимались как что-то давно знакомое. Отношение к волосатым мужикам напоминало отношение к цыганам. Правда, мало кому приходилось видеть представителей цыганского племени в роли начальников. Между тем доподлинно известно, что в ряде районов секретарями местных комитетов состояли волосатые мужики. Да, это были именно они. Некоторое время они вели двойной образ жизни, заседая в кабинетах и периодически исчезая в лесах, но мало-помалу перешли к оседлому образу жизни. Однажды занятое место в иерархии (называемой специальным словом «номенклатура») предполагало дальнейшее продвижение по должностной лестнице; открылась возможность ускоренного краткосрочного образования; волосатые мужики приспособились носить сапоги и полувоенную форму, а позднее, сменив галифе на цивильные брюки и освоив пиджаки, овладели искусством повязывать галстук. Им удалось преодолеть свою немоту и научиться произносить отдельные фразы, а также подписывать бумаги, сидеть в президиуме, аплодировать самим себе и выполнять ряд аналогичных действий. Всё это имело след-

ствием успешное перемещение волосатых мужиков в областные центры и в столицу страны. Сравнительно недавно поступили сообщения о том, что лидер страны сумел уничтожить с помощью заграничных средств растительность на лице; всё остальное, скрытое под одеждой, осталось покрыто не поддающимся истреблению, не выпадающим и не седеющим, густым смолистым волосом.

(Заключительная часть трактата не сохранилась. *Примечание публикатора*).

Усы. Трактат о знаках и знаменьях

Не будет преувеличением сказать, что мужские усы (мы оставляем в стороне другие разновидности, в том числе женские усы) представляют собой культурно-исторический феномен особого рода. Усы служат рекламой времени не хуже, чем ордена, мундиры или надгробные памятники. Усы и нос образуют единство. Усы не существуют без носа, как нос, в сущности, невозможен без усов. Правда, некоторые эпохи не знали усов. Однако безусие само по себе есть знак, говорящий о многом, точнее, об отсутствии многого. Цивилизация знает несколько сот моделей усов, различаемых по длине, густоте, фасону и цвету.

Не углубляясь в историю Древней Месопотамии, Персии, Дальнего Востока, равно как и античного Запада, отметим символическую наполненность усов у персонажей Ветхого и Нового завета: ни патриархи, ни пророки, ни судьи, — об основателе христианства с учениками и апостолами, об отцах церкви и ересиархах нечего и говорить, — не сумели бы выполнить свою миссию, если бы познакомились с бритвой.

Новое время породило, в ответ на исторический процесс формирования наций (и, в свою очередь, повлияв на этот процесс), национально-патриотические образцы; в альбоме усов (который, надеемся, будет когда-нибудь издан в качестве незаменимого пособия для историков, философов и брадобреев) найдут себе место вислые, цвета гречихи, украинские усы, ржаные великорусские усы, прямолинейные несгибаемые усы Кастилии и Арагона, балканские крендельные усы, эфиопские усы с колокольчиками, и др. Усы независимости, усы свободы, усы национального возрождения и возвращения к кор-

ням. Усы порока и добродетели, усы аскетов-отшельников, усы распутников и соблазнителей; синтетические накладные усы на клеевой основе, изысканной расцветки, утренние и вечерние; усы, удостоенные конкурсных наград, наконец, экзотические, шерстяного волоса усы примитивных народов в малоизученных регионах планеты.

Невозможно представить себе полководца, нельзя признать легитимным монарха без растительности на верхней губе, не случайно некоторые исторические модели носят имена великих мужей: таковы военно-полевые усы Карла XII; дуговые, в виде печного ухвата, усы кайзера Вильгельма II; длиннейшие в мире, метёлкообразные, наподобие воздетых конских хвостов, распушённые на концах усы легендарного маршала Будённого. Наконец, усы Отца народов, которые поглаживают перед принятием эпохальных решений. Можно без труда показать, не вдаваясь в причины этого таинственного закона, что бритьё бороды и усов влекло за собой, как правило, падение авторитетов, всеобщий упадок нравов, кризис власти. Вождь партии и народа — без усов? Нонсенс.

Книга жизни. Трактат о паспорте.

К числу великих открытий нашего времени, сравнимых с открытием генетического кода или с расшифровкой экзотических письменностей, по праву нужно отнести разгадку паспортного шифра. Открытию четырёхбуквенного алфавита наследственности предшествовала гениальная догадка о том, что мы имеем дело именно с алфавитом; мысль о том, что древняя наскальная надпись представляет собою текст, а не орнамент, была первым шагом, за которым последовали попытки чтения. Разгадать смысл, таящийся в сочетании букв и цифр, из которых состоит номер паспорта, было бы невозможно, если бы не был осознан фундаментальный факт: это сочетание не может быть случайным.

Единство знака и означаемого, нерасторжимая связь буквы и сущности, Текста и Мира — такова основополагающая концепция, позволившая проникнуть в тайну паспортного кода; идея, восходящая к гениальным прозрениям основоположников иудейской Каббалы. Как известно, паспортный номер состоит из римских цифр, букв русского алфавита и арабских

цифр. Примером расшифровки поверхностного, наиболее доступного слоя значений может служить толкование римских цифр как индикаторов политической иерархии граждан. Четыре группы, на которые разделено население, подразделяются на сорок разрядов. Первая группа, от I до X разряда, — чины государственной безопасности, подгруппа — ответственные партийные работники, высшие офицеры, ведущие работники идеологического фронта, писатели, артисты. Вторая группа (разр. XI—XX) — члены их семей. Третья группа XXI—XXX — лица кавказской национальности, а также лица со стигмами государственной неполноценности: рабочие, служащие, труженики села, публичные женщины, нищие и некоторые другие категории. Четвёртая группа, охватывающая разряды XXX—XL и состоящая из заключённых, носит виртуальный характер: граждане этой группы, оставаясь подданными страны, не являются гражданами, так как у них вообще нет паспорта.

Иными словами, — этот любопытный вывод был сделан в последние годы, — паспортный код предусматривает, наряду с реальными паспортами, существование воображаемых паспортов. Сообщалось о существовании пятой группы для лиц с так называемым пятым пунктом, но эти сведения нельзя считать доказанными. Помимо разряда, римская цифра имеет несколько других значений, в частности, может указывать на класс похорон — от кремлёвской стены до лагерных полей захоронения.

Как уже сказано, эти и сходные с ними интерпретации, давно вошедшие в обиход, представляют собой образцы наиболее простого декодирования. Значительно больший интерес представляет комбинаторика, основанная на переводе букв в цифры (римские и арабские) и переключении цифрового кода на буквенный; появляется возможность кодировать важнейшие даты жизни (рождение, окончание средней школы, женитьба, арест и т.п.) Важно отметить, что элементами кодирования являются не только знаки паспортного номера и их группы (кодоны), но и места в последовательности знаков, а также — в определённых случаях — пропущенные (подразумеваемые) знаки. С другой стороны, каждому символу отвечает понятие, выражающее ту или иную черту характера, внешнего облика, анатомического строения, нервно-эндокринного аппарата и общей психофизиологической конституции индивидуума. В

итоге мы получаем совокупную характеристику владельца данного паспорта. К сожалению, до сих пор невозможен experimentum crucis паспортистики — сравнение результатов чтения паспортного кода с расшифровками, хранящимися в государственных канцеляриях и архивах.

Удобства свёрнутой информации, какую представляет собой паспортный номер, очевидны. Изобретение паспортного кода — поистине гениальная находка. Материалы многостраничного досье упакованы в компактную формулу. Каждый знак номера отсылает к целым пластам информации о человеке, его анамнезе, поведении, окружении, его образе мыслей. Вновь напрашивается сравнение с генетическим кодом. Как уже говорилось, самым трудным в проблеме кода было понять, что код существует.

Упомянем о существовании параллельных трактовок. Их взаимное согласование — общая теория кода — есть задача будущего. Для примера можно указать на астрологическую интерпретацию: буквы и цифры паспортного номера соответствуют планетам, домам и другим компонентам астрального статуса в день выдачи паспорта владельцу либо в момент его рождения.

До сих пор говорилось об описательной дешифровке. Другое, в настоящее время наиболее перспективное направление паспортной науки можно назвать динамической дешифровкой, или паспортной алгеброй. Дело в том, что паспортные номера представляют собой не только код (шифрованную информацию о гражданах), но и род математического исчисления. Операции над знаками этого исчисления позволяют описать весь жизненный путь человека, то есть не только разоблачить его прошлое, но и прогнозировать будущее вплоть до естественного конца. Паспорт сопоставим с талмудической Книгой жизни, о которой мудрец Акива сказал: «Книга раскрыта, рука пишет, и заимодавцы взимают с должника положенное — знает он это или не знает». Выражаясь лапидарно, паспорт — это Судьба.

Престол славы.
Трактат о нищенстве, милосердии и монашеской жизни

(Один из программных текстов. Составлен из фрагментов, записанных разными лицами. Ряд мест восстановлен по смыслу. *Примечание публикатора*).

Достойно удивления, что некоторые авторитеты всё ещё полагают, будто профессиональный сбор милостыни есть усовершенствованная (или вырожденная) форма некоего самочинного попрошайничества. Близость латинских слов mendicus (нищий) и mendacium (надувательство) могла бы служить наглядным опровержением этого тезиса. Представление о несчастных, которым ничего не остаётся, как вымаливать себе бесплатное пропитание, есть не что иное, как романтизация нищеты.

На самом деле никакого золотого века нищенства никогда не существовало: уже на заре человеческой истории нищенство предстаёт как социальный институт. Нищенство вырабатывает собственную систему преемства и подготовки кадров под наблюдением опытных мастеров. Дитя, начавшее собирать милостыню под покровительством старших, научается к двадцати годам взимать налог милосердия с самых чёрствых и равнодушных и собирать обильную жатву даже на истощённых нивах. Легитимация нищенства содержится в словах Спасителя о птицах небесных (Мф. 6:26), немаловажную роль собирателю милостыни отводит и закон Моисея (ср. псалом хваления Анны в 1-й Книге Царств, 2,8: «Из праха подъемлет Он бедного, из брения возвышает нищего, посаждая с вельможами, и престол славы даёт им в наследие»).

«Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя» (Ленин, соч., т. 99, стр.580). «Блаженны нищие...» (Мф. 5:3). Нищенство — не свобода от общества, а социальная функция. Нет и не было общества без нищих — и никогда не будет.

Считается (Encyclopaedia Britannica, XXXIV, 720), что нищенство состоит в испрашивании подачек у случайных людей под предлогом мнимого или действительного оскудения. Легко заметить неполноту и даже некорректность такого определения. Прежде всего, оно игнорирует фундаментальный факт — общественную полезность просителей. По меньшей мере три обстоятельства оправдывают необходимость института нищих. Демонстрация нищеты, смиренная поза просящего с протяну-

той ладонью пробуждает в гражданах чувство довольства собой и государственным строем, который не дал им дойти до такого состояния. Искатель милостыни являет собой некий полюс отсчёта, абсолютный нуль благосостояния, рядом с которым любой уровень бедности представляется положительной величиной, нужда выглядит благополучием, голоштанник кажется богачом. Так публичная женщина служит контрастом для самой сомнительной добродетели; это первое.

Во-вторых, нищета и нищенство удовлетворяют психологическую потребность в активном сострадании. Подав просителю, рядовой человек не только возвращает себе столь непрочное сознание собственного благополучия, но и проникается чувством своего высокого нравственного достоинства. В сравнении с нулём монета достоинством в пять копеек — драгоценный дар; бросив пятак нищему, скупец шествует далее, гордый своей щедростью. Вновь напрашивается параллель с особой лёгкого поведения, чья социально-этическая функция — внушать самоуважение порядочным женщинам. Наконец, третий резон нищенства состоит в том, что оно предлагает достойный выход неудачникам всех сортов.

О богатстве, блеске и преуспеянии нищих будет сказано ниже, пока же заметим, что традиционные жанры, виды и стилевые направления нищенства, как-то: уличные певцы и просители, убогие и слепцы, сидельцы и стояльцы, странствующие собиратели пожертвований и подаяний, транспортное, жилищное, церковно-папертное, индивидуальное, и театрализованное нищенство известны с незапамятных времён; каждое поколение культивирует наследие веков. Тем самым нищенство выполняет метаисторическую роль цемента цивилизации, нищенство обеспечивает единство человечества. Миссия нищенства совпадает с миссией культуры, более того, нищенство — это и есть культура.

Образ Вечного побиральца в эпосе многих народов заставляет вспомнить бессмертного Агасфера, если не идентичен ему: гипотеза семитического происхождения нищенства находит авторитетных сторонников. Обречённый скитаться из-за проклятья, произнесённого над ним, Вечный Жид становится регулярным объектом христианской ненависти, которая есть не что иное, как проявление христианской любви. Но возвратимся к истории нищенства.

Чрезвычайно высокого уровня искусство выманивания подаяний достигло, как мы знаем, в Средние века. О процветании нищих, Stabkerle, как их называют источники, свидетельствует статистика: около 1300 г. в Трире профессионалы ежегодно собирали до 15 тысяч гульденов при общем количестве нищих около 2 тыс. На аугсбургской гравюре на дереве 1477 г. кавалькаде вельмож, въезжающих в городские ворота, преграждают путь три просителя: слепец, профессиональный страждущий и обладатель костылей. Уличный промысел сравнивается с трудом земледельца. Выражения типа «урожай милосердия» можно встретить уже в диалогах Хротсвиты из Гандерсгейма (X в.).

Анонимный автор учебного пособия, известного под названием Codex mendarius (XIII век), излагает важные сведения по физиогномике и жестикуляции. Последнюю можно назвать пластикой сбора подаяний. Так, мы узнаём о том, что просящему ни в коем случае не следует вызывать к себе презрительное снисхождение, оскорбительную жалость. Напротив, он должен улыбаться; рука должна быть согнута в локте, а не протянута во всю длину. Сдержанный жест, исполненная достоинства мина полуголого нищего, которому св. Мартин бросает свой плащ (на известных изображениях святого), иллюстрируют это правило. Исполнение оптимистически окрашенных куплетов служит художественным обрамлением промысла. Автор кодекса предостерегает против агрессивного вымогания милостыни (очевидно, распространённого в его время), практики шантажирования муками ада и т.п.

Утрехтское уложение о нищенстве, старейший из дошедших до нас регламентов этого рода, устанавливает правила эксплуатации хлебородных угодий: десант добытчиков высаживается на ярмарочной площади. Вместе с тем растущий престиж этой профессии привёл к опасной инфляции, обесценив в большой мере ценностные установки нищенства, — процесс, который можно сопоставить с моральной деградацией монастырей. В 30-тысячном Страсбурге в 1530 году было 23 тысячи вымогателей подаяний. Это заставило некоторые города ввести квоту на нищенство. В ряде мест просителям вменялось в обязанность носить особые знаки своей профессии, нечто вроде регалий нищенства. Известны случаи награждения заслуженных нищих специальными титулами, символическими по-

чётными веригами и т.п., а также возведения нищих в рыцарское достоинство. (Это приближает профессиональное нищенство к рыцарским монашеским орденам с их обетами бедности и т.п.) В правление кардинала Мазарини в Париже была выпущена генеалогическая книга родовитых нищих. В Испании, на конкурсе попрошаек, во время которого нищие состязались в ловле монет зубами, победитель проехал по улицам Кордовы в колеснице. В середине шестнадцатого столетия 82-летний нищий в городе Оснабрюк был избран бургомистром. А на другом конце Европы московский самодержец, в рубище и колпаке, с протянутой рукой обходил бояр.

Таким образом, уже в те далёкие времена два широко распространённых предрассудка подверглись решительному пересмотру: убеждение, будто нищенство есть некоторое исключение, неправильный, ненормальный образ жизни, и представление о нищете нищих. История свидетельствует о непрерывном обогащении нищих. Полагают, что этот процесс шёл рука об руку с обнищанием богатых; но лишь до определённой степени. Не следует забывать о том, что нищие являются консервативным классом, жизненно заинтересованным в сохранении социального и политического status quo. Нищие — опора трона, алтаря, гарант социального мира и всякого законного порядка. В годы общественных потрясений, войн, разрухи и упразднения собственности, пресловутой экспроприации экспроприаторов, количество просящих возрастает в арифметической прогрессии, а сумма сборов падает в геометрической прогрессии. Некому подавать! Вот почему революция — злейший враг нищего. Нищий страдает от революции ещё больше, чем богатый; нищий — первая жертва революции. Это вытекает из противоположности между нищенством и нищетой, и обнищание нищих, возврат к примитивному попрошайничеству, пресловутому золотому веку, — на самом деле знак надвигающегося века смут.

ОБ АВТОРАХ

Михаил Блюменкранц (Харьков, Украина/ Мюнхен, Германия) – канд. филол. наук, историк философии и культуры, автор книги «Введение в философию подмены» (1994), ряда статей по культурологии и литературоведению, переведён на несколько языков. Составитель и редактор альманаха «Вторая Навигация».

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.

Грета Ионкис (Кёльн, Германия) – профессор, доктор филологии. Автор книг, среди которых – «Английская поэзия XX века (1980), «Оноре Бальзак» (1988), «Геракл – сын Зевса» (1999), «Марк Твен: Заклятие смехом» (2000), «Маалот Ступени Stufen» (2004), «Евреи и немцы в контексте истории и культуры» (2006), а также многочисленных статей и эссе. Победитель конкурса *Art-Lito 2000* по номинации *Non-Fiction* (Санкт-Петербург).

Владимир Кантор (Москва, Россия) – доктор философских наук, редактор отдела журнала «Вопросы философии», автор книг «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)» (2001), «Феномен русского европейца» (1999), «“…Есть европейская держава”. Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки» (1997), «В поисках личности: опыт русской классики» (1994) и др., а также статей по проблемам российского менталитета, философии истории и культуры России. Переведён на несколько языков. Премия Генриха Бёлля, премия фонда «Литературная мысль» и др.

Леонид Люкс (Айхштетт, Германия) – профессор, доктор исторических наук, заместитель директора Института по изу-

чению Центральной и Восточной Европы Католического университета в Айхштетте (Германия), редактор журнала «Forum fur osteuropaische Ideen-und Zeitgeschichte». Автор книг и статей по истории России, Польши, Германии, а также по истории коммунистического движения

Алексей Макушинский (Айхштетт, Германия) – писатель, историк, культуролог. Кандидат наук. Член редколлегии журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte» – его русской сетевой версии «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры». Сотрудник кафедры Восточноевропейской истории Католического университета Айхштетт-Ингольштадт.

Ханс Оверслоот (Лейден, Голландия) – доцент Лейденского университета, доктор философии, автор книг «Влияние труда «шабашек» на советскую экономику» (1991), «Реформы через коррупцию» (1997), статей по политической философии.

Григорий Померанц (Москва, Россия) – философ, культуролог, публицист. Автор книг «Сны земли» (1984), «Открытость бездне» (1989), «Выход из транса» (1995), «Записки гадкого утенка» (1997), «Страстная односторонность и бесстрастие духа» (1998), и др., а также многочисленных статей. Переведён на несколько языков.

Витторио Поссенти (Венеция, Италия) – профессор политической философии университета Венеции, член Национального комитета по биоэтике и академии социальных наук. Автор книг и более 40 эссе по метафизике, этике и политике. «Третья навигация. Нигилизм и метафизика», «Религия и гражданская жизнь», «Критический рационализм и метафизика. Какой реализм?», «Философия и общество» и др. Переведен на несколько языков.

Верхель Рубен (Лейден, Голландия) – сотрудник института восточно-европейского права и руссоведения, автор публикаций по проблемам международной политики, организации политических партий в России.

Ольга Седакова (Москва, Россия) – канд. филол. наук, доктор богословия honoris causa, ст. научн. сотр. Института

истории и теории мировой культуры (МГУ), автор книг стихов и прозы, книг переводов, ряда филологических исследований и эссе. Переведена на несколько языков.

Ольга Сливицкая (Санкт-Петербург, Россия) – доктор Санкт-Петербургского университета культуры, автор книг «Роман Л.Н. Толстого», «Повышенное чувство жизни: мир Ивана Бунина» и ряда статей.

Лидия Стародубцева (Харьков, Украина) – доктор архитектуры, автор монографий «Метафизика лабиринта» (1998), «Архитектура пост-модернизма» (1998) , «Лики памяти: культура эпохи «пост»»(1999), статей по философии, искусствоведению и архитектуре.

Витторио Страда (Венеция, Италия) – профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по проблемам русской культуры, составитель и редактор альманаха «Россия».

Борис Хазанов (Мюнхен, Германия) – в 1984-92 гг. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала «Страна и мир». Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведён на несколько языков. Премия «Литература в изгнании» города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала «Октябрь» (Москва).

Марк Харитонов (Москва, Россия) – прозаик, лауреат букеровской премии (1991), член Русского ПЕН-центра. Автор романов («Линия судьбы, или Сундучок Миклашевича», «Возвращение ниоткуда», «Способ существования» 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.

Summary

The almanac the SECOND NAVIGATION's focus is directed towards the analysis of historical and socio-cultural tendencies in contemporary European culture. This sixth issue of the yearly almanac, published in Munich, is divided into three parts. The section "Compass of history" presents articles dealing with problems of philosophy of culture, philosophy of history and the political-sociological analysis of contemporary Russia. A wide spectrum of topics is dealt with in this section, ranging form (negative) developments in post-industrial civilization, to problems connected with the possible revival of religious consciousness in Europe. In the section "Meridians and parallels of culture" the reader will find articles analyzing literature, literati, art, artists, and philosophical texts. In "Wind rose" philosophical prose of well-known Russian writers has been collected, one text dealing with philosophical problems of an individual's existence on the threshold of death, while another, written in a playful-ironic key, is on pseudo-scientific research.

Научное издание

Вторая Навигация

Альманах

Выпуск 6

Ответственный за выпуск	Г. В. Семенов
Главный редактор	М. А. Блюменкранц
Заместитель редактора	Л. В. Сигал
Художественный редактор	Л. В. Стародубцева
Технический редактор	Л. А. Лазутина
Корректор русского текста	Г. В. Семенов

Science edition

SECOND NAVIGATION

Almanac

Issue 6

Manager	Gennadij Semyonov
Editor-in-Chief	Mikhail Blumenkrants
	blumenkrantz@gmx.de
Deputy-editor	Ludmila Sigal
Layout	Lidija Starodubtseva
Designed by	Larisa Lazutina dikoepole@ukr.net

Сдано в набор 16.03.2006. Подп. в печать 20.05.2006. Бумага офсетная, формат 60x84/16. Гарнитура Кудряшова. Печать Riso. Усл. печ. л. 21,16. Учетно-изд. л. 0,62. Тираж 115.

Издательство «Дикое Поле»
69063, Украина, г. Запорожье, ул. Чекистов, 31-А.
Тел. (0612) 13-75-05; 13-75-95

Printing house «Dikoe Pole» (Zaporozzje, Ukraine)

Альманах выходит ежегодно. Издается в Мюнхене (Германия), печатается в Запорожье (Украина). Желающие заказать альманах или уточнить условия подписки могут связаться с нами по электронному адресу blumenkrantz@gmx.de или с издательством «Дикое Поле».