

**Р**

**Григорий ПОМЕРАНЦ**

**Р**оссийские  
ропилен

**Григорий ПОМЕРАНЦ**

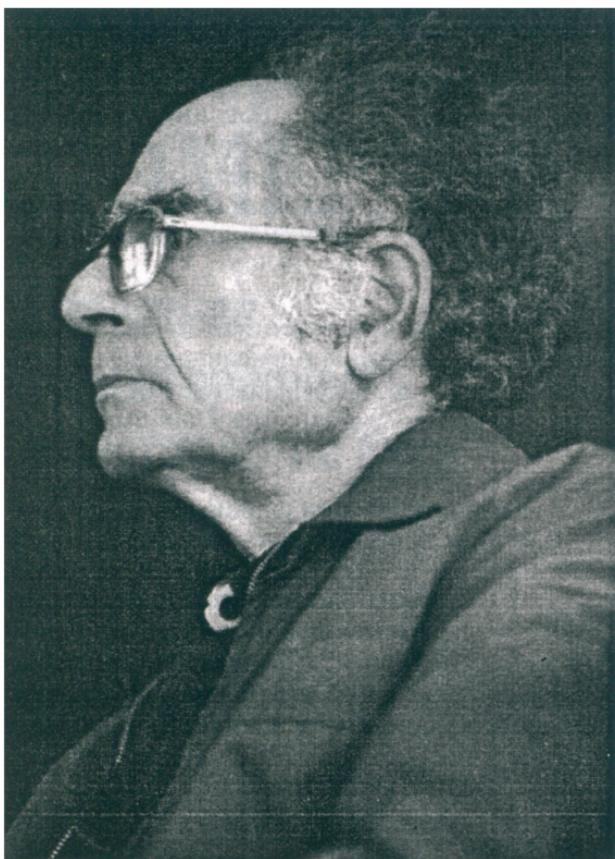
**Страстная  
односторонность  
и бесстрастие духа**







东西



Петрушев

Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие  
ведущие специалисты  
Института научной информации  
по общественным наукам,  
Института всеобщей истории  
Российской академии наук

Выражаем глубокую признательность  
Евгению Александровичу Ямбургу  
за неоценимый вклад  
в подготовку данного издания

Книга издана при финансовой поддержке  
Российской строительной компании «Олли»  
и непосредственном участии  
Ивана Владимировича Вершинина,  
Александра Михайловича Банько,  
Владимира Эмильевича Дюзикова,  
Юрия Васильевича Серова,  
Елены Гаррьевны Кадыровой

# Григорий ПОМЕРАНЦ

Страстная  
односторонность  
и бесстрастие духа

Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи»  
С.Я.Левит

Редакционная коллегия тома:  
В.В.Бычков, Н.Б.Иванов, И.В.Кондаков,  
Л.Т.Мильская, Л.В.Скворцов, П.В.Соснов, Е.А.Ямбург.

Ответственный редактор: Г.Э.Великовская

Художник: П.П.Ефремов

**Григорий Померанц.** Страстная односторонность и бесстрастие духа. СПб.: Университетская книга, 1998. 617 с. — (Российские Пропилеи)

ISBN 5-7914-0034-9 (Российские Пропилеи)  
ISBN 5-7914-0035-7

Книга представляет собой сборник статей известного философа, культуролога, публициста, писателя Г. Померанца. Сюда вошли работы 80—90-х годов с несколькими возвращениями в прошлое. Основные разделы книги — «Опыты вольной мысли» («Прорыв сквозь идеологию»; «Философия идиота»; «По ту сторону здравого смысла»; «Целостное знание и плюрализм теорий»; «Dosta ignogantia»), «Литература и искусство» (статьи о Достоевском, Манделъштаме, Пастернаке, Данииле Андрееве, Синявском, Самойлове, Чичибабине, Тарковском и др.), «Лики культуры» («Страстная односторонность и бесстрастие духа»; «Вехи» в контексте современности»; «Европейская свобода и русская воля»; «Разрушительные тенденции в русской культуре»; «Метахудожественное мышление в культурологии»).

ISBN 5-7914-0035-7

© С.Я. Левит, составление серии, 1998  
© Г.С. Померанц, 1998  
© Университетская книга, 1998

# Опыты вольной мысли

A large, empty rectangular box with a thin black border, occupying most of the page below the title. It is intended for the user to write their thoughts or answers.



# Прорыв сквозь идеологию

---

## 1

**Я** был один из тех подопытных кроликов, на которых был поставлен эксперимент общества без религии, без чувства вечности, с одной идеологией светлого будущего. Условия эксперимента были выдержаны строго: никаких религиозных и философских традиций в семье; полная уверенность, что Маркс переставил Гегеля с головы на ноги и дальше надо стоять на ногах. Но в плоскости идеологии оказалась дырка: чувство страха перед внешней бесконечностью, в которой тонет смысл моей жизни; потребность во внутренней бесконечности, уравнивающей бездну пространства и времени. Впервые это поразило меня в 9-м классе (мне было тогда 16 лет). Тангенсоида, уходящая в бесконечность, вдруг стала для меня символом провала в бездну. Я кое-как вышел из шока, отложив дальнейшее исследование бесконечности на будущее. Четыре года спустя будущее наступило; Тютчев, Толстой и Достоевский расшевелили во мне чувство метафизической тревоги...

На этот раз я решил не отступать и примерно три месяца держал в уме фразу: если бесконечность есть, то меня нет; а если я есть, то бесконечности нет. Слова «медитация» я тогда не знал и не догадывался, что текст, созданный мной, очень похож на коан (дзэнскую загадку без рациональной разгадки, загадку на переход от аналитического мышления к целостному). Месяца через три ко мне пришли некоторые идеи, вызвавшие чувство света в груди. Или наоборот: чувство света Я, пересилившее мрак бездны, породило в уме две идеи. Когда я показал первое изложение этих идей приятельнице, она сказала: первое — это объективный идеализм, второе — субъективный.

Я обиделся. Я был уверен, что мое новое открытие — самый что ни на есть творческий марксизм. Однако приятельница не ошиблась. Я использовал терминологию Маркса и Ленина, отдельные их случайные высказывания, почти оговорки, чтобы отвечать на вопросы, которые материалисты не ставили и из которых естественно выростал идеализм. Я просто не знал, что заговорил прозой. Не знал я и того, что медитация сама по себе важнее слов, которые в ней рождаются, что за словами проступает та самая бесконечность Я, которую я искал. Мне казалось, что я просто решил интеллектуальную задачу и решение освободило меня от метафизического страха (решение не как практика, к ко-

торой надо возвращаться и возвращаться, а как словесная формула). Практику я по глупости прекратил, а слова, казавшиеся мне такими важными, не внесли ничего нового в опыт человечества. Все слова о чувстве вечности давно были сказаны и сказаны лучше, чем я это сделал. Первая моя идея: человек необходим в строе космоса, и человеческие усилия — часть вечной ткани бытия. Об этом лучше всего в «Бхагаватгите»: «Если бы Я перестал действовать, исчезли бы все миры. И потому сражайся, Бхарата!» Вторая идея — что в отдельном человеке познает себя вся вселенная — тоже не нова.

Запись 1938 года не сохранилась Я цитирую ретроспективный текст, сочиненный после выхода из лагеря, в 1958 г., и отредактированный в 1959-м. По форме это философский диалог. Николай рассказывает о моих идеях, а Виктор и Евгений их высмеивают. Впрочем, и в речах Николая чувствуется ирония. Он излагает мои старые идеи без большой уверенности, скорее как факт своего развития, чем как свежую находку. Господствующим мировоззрением лагерных друзей был позитивизм (сменивший марксизм студенческих лет), и я шел на уступки, переходил временами на их язык.

## 2

*Николай.* Мне не хотелось думать, что интерес к гуманитарным проблемам был моей личной слабостью, не хотелось думать, что решающие проблемы действительности — это проблемы физики, химии (или, наконец, экономики), а то, что волнует меня, — для вселенной и для человечества значит не больше, чем десерт после обеда. Поэтому надо было доказать, что человек — главное лицо в мировом спектакле. И тут мне пришел на память первый тезис Маркса о Фейербахе: «Главный недостаток всего предшествующего материализма заключается в том, что действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом...» Прямой грамматический смысл этих слов в том, что человек — творец мира, что он — при полном развитии своих сил — играет в природе роль, которую верующие приписывают Богу. <...>

Я должен был доказать, что «воспитателя воспитывают» не только в смысле экономических «объективных причин», но и в смысле природы в целом, вселенной. Для этого я, прежде всего, поделил бесконечность на бесконечность; в итоге получается неопределенность, любое, но конечное число.<...>

Если нет предела исчезающе малым дроблениям материи, то в любом нашем плевке содержится бесконечность, перед которой мы падаем во прах, глядя в небо. Человек ровно настолько же песчинка, насколько и макрокосмос. Словом, всем предметам возвращается их натуральная величина. То же со временем. Выражение «что это значит сравнительно с вечностью!» — теряет свой смысл: в микровселенных за один миг нашей жизни сменяются мириады цивилизаций. <...> Глав-

ное — отвлечься от всего нашего континуума, стать мысленно по ту сторону его, представить себе, как мы своей деятельностью — хотя и не видя конечных результатов ее — приводим в движение цепи причин, переворачивающих мириады микровселенных, по отношению к которым мы велики и могущественны. Какая тогда открывается картина! Нам принадлежит роль, приписанная демиургам, творцам миров. Но как боги греков, мы не всеведущи и не всемогущи. Внося в мир движение, мы поддерживаем существование не только космоса, но и хаоса, который раньше или позже поглотит космос — и наш, и всякий другой. «Вселенная порождает мыслящий дух в одном месте так же неизбежно, как и уничтожает его в другом». А мыслящий дух, сознательно участвуя в этой трагической игре, принимает на себя ответственность за вечный круговорот. В этом есть красота, которая не требует объяснений.

*Пускай олимпийцы завистливым оком  
Глядят на борьбу непреклонных сердец.  
Кто, ратуя, пал, побежденный лишь роком,  
Тот вырвал из рук их победный венец! <...>*

Моя работа была всего-навсего попыткой пересказать прозой впечатление от хороших стихов. В истории философии это бывает не так редко. Например, Ригведаведанта... Но не будем в это углубляться. <...>

Концепция человека-демиурга в том виде, как я ее изложил, удовлетворяла меня, по-видимому, не всегда. Во всяком случае, рядом с ней из звездного ужаса родилась другая. Я оказался перед двумя рабочими гипотезами, не связанными друг с другом, не очень нуждавшимися, как мне казалось, друг в друге и удовлетворявшими внутреннее чувство каждая порознь. Это несколько подорвало значение каждой из них. <...>

*Виктор.* То есть ты перенес в антропологию и онтологию физическое представление об отсутствии четкой границы между частицей и полем?

*Николай.* Совершенно верно. Я начал с того, что наше сознание, хотя орган его — мозг — помещается в черепной коробке, не считает себя сознанием одного черепа. Напротив, положение каждого пальца входит в мое Я. <...>

Все вечное — лишь совокупность отношений с другими вещами. Уничтожьте целое — и исчезнут части; вне целого нет и частей, как нет рук, ног, ушей, отрезанных от организма: остается инерция формы, но и она быстро исчезает. Мир надо мыслить не как машину, составленную из самостоятельных частей, а как организм. <...>

*Виктор.* Итак, ты утверждал, что существует в действительности лишь целое?

*Николай.* Да, целое, подобное бесконечному клубку нитей, и отдельные предметы, вещи — только узелки этих нитей, идущих, так сказать, ниоткуда в никуда. Один из этих узелков — ты, я или другой человек; и в нас, мыслящих узелках, вселенная себя сознает. <...> Я пытаюсь развенчать придуманную бесконечность пространства и времени. Я знаю не хуже вас, что пространственно-временные отношения выставляют человека и всю его культуру чем-то вроде плесени на одной из

маленьких планет. Я знаю, что совершенно вырваться из клетки пространства-времени мы не можем, даже если научимся свободно двигаться и хозяйничать в ней, выйдем из той клетки в клетку, которая ограничивает нас сейчас. Но это означает только, что пространственно-временные отношения в целом абстрактны, ограничены, отражают подлинное бытие не больше, чем тени на стене Платоновой пещеры. Только в напряженной душевной жизни человек прикасается к бытию, которого нигде нет, но к которому стремится все существующее. Только человек — и никто, кроме него. Только одухотворенное есть, только сфера духа, вырастающая в человеческой душе, — это область, в которой природа вырывается из своего унылого однообразия абстрактных отношений к бесконечному богатству качеств, к бесконечной полноте структур. Можно сказать, что природа — это рассеченный, разбросанный отдельными чертами человек, а человек — это сжатая в кулак природа, это Бог-Сын, который в земном существовании представляет собой образ и подобие Бога-Отца (если вы позволите мне воспользоваться этими выразительными метафорами. <...>

*Виктор.* Но ты возводишь исключение в правило! Как ни привлекателен, ни богат красками оазис, но он не показывает нам лица пустыни!

*Николай.* Тебе это кажется потому, что ты ставишь знак равенства между существованием оазиса и пустыни, не замечаешь разницы в интенсивности бытия. Ты сопоставляешь не бытие с бытием, а равновеликие клетки в пространственно-временной сетке. Человек выражает собой вселенную — так же, как Лев Толстой выразил дух русского народа, хотя остальные 99.999.999 мужиков, помещиков, чиновников, купцов не были Львами Толстыми. По интенсивности, полноте, многообразию бытия. Только непосредственно многообразное дает представление о бесконечном, — если, конечно, не сводить его к одной количественной абстрактной бесконечности, а понять как бесконечность качеств. Вред всех физических моделей мира в том, что вне специальных рамок физики, во всеобщей связи, они ложны, качественно оконечивая картину мира. Либо бесконечность, вселенную не следует себе никак представлять, либо представлять в качественно бесконечном человеческом образе, как его рисует искусство.

*Виктор.* Например, в виде «Дамы с веером» Пикассо.

*Николай.* Я имею в виду религиозное искусство, каким бы оно ни было по своим приемам, — искусство, которое стремится выразить максимум напряжения душевных сил, порыв к Абсолюту. Я понимаю, что образы искусства метафоричны, но лучше нет. Качественно конечные модели еще дальше от действительности. <...>

### 3

Вряд ли имеет смысл продолжать эти рассуждения. Но опыт, лежавший в их основе, был реальностью, и припоминание этой реальности помогло мне в августе 1942 г. Тогда внезапно напал на меня страх, безумный, панический страх. Умом я понимал, что бежать во время бомбежки бессмысленно — тем более что бомбили совхоз Котлубань километрах в

двух или трех от того места, где я залег. Но доводы ума могли только подавлять вопли страха и удерживать от бегства. Мужества ум не давал. Я лежал, перебирая возможные средства преодолеть страх, и вдруг вспомнил, как вглядывался в темную бездну пространства и времени. Сразу стало легче. В сплошной стене страха появилась трещина. Тогда я ударил по ней словами, соединившими прошлое метафизическое бесстрашие с нынешним фронтовым страхом: «Я не испугался бесконечности, стоит ли бояться нескольких паршивых хейнкелей!» От этого удара стена страха рухнула. Я почувствовал свободу, встал и пошел, куда мне было велено. С этих пор я знал, что у меня в кармане ключ к бесстрашию, и вытаскивал этот ключ каждый раз, когда надо было.

В последующие годы желание философствовать приходило редко, отдельными наплывами. Война, лагерь, поздняя и очень глубокая любовь были значительнее, чем абстракции. Я как бы вернулся к молодости — или вернее заново, в зрелые годы, пережил опыт, который обычно предшествует размышлениям. В этом живом опыте я испытал несколько взлетов и падений и однажды — что-то вроде океанического чувства, совершенную потерю границ между Я и вселенной (то, что я теоретически постулировал в двадцать лет, а пережил — внезапно — в сорок).

Возвращение к философии пришло через катастрофу. Умерла на операционном столе моя жена, Ира Муравьева. Закрывая глаза, я видел себя разрубленным вдоль позвоночника. Левая сторона была похоронена на Кузьминском кладбище, а за правой — за тем, что шагало по тротуару, — волочились кишки. Это длилось два месяца, более тяжелых, чем всё прежнее. Выходом снова оказалась медитация, очень простая. Я чувствовал своим долгом поддержать волю к жизни своих пасынков и встретить Новый год, как обычно: «С Новым годом, с новым счастьем!» При попытке сказать про себя слова, резко расходившиеся с моим чувством, я начинал плакать. Надо было преодолеть слабость, и я стал упражняться и упорно повторять про себя: «С Новым годом, с новым счастьем!» Результат был неожиданным: я не только сказал вслух то, что надо, но приснился мне под утро, 1 января 1960 г., сон. Во сне рана закрылась, кишки засохли и отпали, больше этот кошмар не повторялся. В груди оставалось какое-то выжженное место, но с ним можно было жить. Я жил — и пытался осмыслить смерть и посмертие любви. С этих пор я думаю и пишу о последних вопросах так, как сам их пережил, только попутно опираясь на чужой опыт, примерно совпадающий с моим или превосходящий его. У меня нет потребности во внешнем авторитете. Или потребности свергать авторитеты. Авторитеты образуют систему координат, в которой я сам прочерчиваю свою кривую. Говоря словами Бердяева, я пишу не «о чем-то», а «что-то».

Внешним толчком к методическому размышлению был заказ написать статью о вульгаризации марксизма в антирелигиозной пропаганде. Статья не пошла, но в ходе работы возникло эссе «Две модели познания». Он полон воспоминаниями об Ире Муравьевой и связан ассоциациями с новым миром поэтического, сказочного и детского, который принесла мне Зина Миркина.

Есть две модели познания. Дети называют их «как будто» («понарошку») и «в самом деле» («взаправду»). Слова «как будто» — уступка взрослым. «Как будто» — для ребенка не менее истинное, чем «в самом деле». В мире «как будто», играя, он входит в ритм жизни и становится маленьким чудотворцем: превращает воду в вино, палку — в лошадку, щепку — в кораблик. В этом мире он всемогущ, всеведущ и всеблаг. Подобно Вишну, он воплощается каждый раз в того самого героя, который необходим для спасения человечества, и совершает великие подвиги. Модель «в самом деле» играет в жизни ребенка скорее служебную, вспомогательную роль: она дает знание, как в самом деле доехать до зоопарка (а не только сыграть в зверей), но желание попасть в зоопарк возникло в мире «как будто». <...>

Первую модель можно назвать дневной (или солнечной), а вторую — ночной (или лунной). Ночью небо сливается с морем и стеной подходит к берегу, и вся эта звездная стена плещется у ног. Днем хорошо виден каждый камешек, но за подробностями, за деталями, за деревьями исчезает лес. День — ювелир, чеканщик деталей, ночь — художник, пишуший крупными мазками. Я не думаю, что живописец хуже ювелира видит действительность, какая она есть. Два виденья, дневное и ночное, дополняют друг друга, оба они истинны.

Человеческое сознание с первых своих шагов создает и разрабатывает обе основные модели мира: мир как текучее переливчатое целое, охваченное единым ритмом (дао, «вечно живой огонь»); и мир как совокупность атомарных фактов, жестоко расчлененных и затем связанных более или менее точно фиксированными отношениями (равенство и неравенство, причинность и вероятность и т. д.).

Первая модель создается из слов или знаков, каждый из которых вызывает бесконечный поток ассоциаций; это слова-образы, тропы (метафоры). Вторая модель конструируется из однозначных слов, из знаков строго определенного смысла. Это слова-термины.

Образы (многозначные слова) — естественно сплетаются своими ассоциативными «полями», образуя более сложные образные сочетания. Термины строго связываются и разделяются по законам логики и математики (начавшими складываться гораздо раньше, чем родились Аристотель и Эвклид).

Эти модели не вполне совпадают с областью искусства и науки. Любая конкретная форма мышления не укладывается в рамки строгой логичности или строгой ассоциативности. Образное мышление можно отметить у многих ученых, например у Маркса. Сравнение греков с детьми, конечно, нельзя назвать логическим определением. Но Маркс, как мне кажется, следовал верному чутью, подсказавшему, что предмет рассуждения иногда требует перехода со строгого языка терминов на текучий язык уподоблений, метафор.

С другой стороны, только некоторые крайние течения в искусстве пытаются поставить знак равенства между поэтическим и иррациональным. Классическое искусство никогда не боялось использовать рассудочно осознанные формы. (Канон человеческого тела в скульптуре, ордер в архитектуре.) Ритм музыки не совпадает с тактом метронома, но

вьется вокруг него, как лиана вокруг ствола. Размер, рифма и строфика в классическом стихотворении как бы расширяют канву — рассудочно определенную схему. И Пушкин в «Вакхической песне» ставит рядом, не чувствуя здесь никакого противоречия:

*Да здравствуют музы, да здравствует разум!  
Ты, солнце святое, гори!  
Как эта лампада бледнеет  
Пред ясным восходом зари,  
Так ложная мудрость мерцает и тлеет  
Пред солнцем бессмертным ума.  
Да здравствует солнце, да скроется тьма!*

«Ум» здесь — сверхсознание, которое охватывает и логическое, и поэтически-ассоциативное познание действительности (я не утверждаю, что Пушкин это сказал; но мне кажется, что он это почувствовал и поэтически выразил).

Однако можно сказать, что в науке господствует тенденция к слову-термину и строгой логике связей, а в искусстве — к слову-образу и свободной ассоциации образов. С известными оговорками модель А может быть названа поэтической, модель Б — научной. <...>

## 5

Так я вошел в глубь проблемы, которой в ХХ в. занимались очень многие. Это одна из проблем нашего времени, вопрос о равновесии «иметь» и «быть» (Марсель, Фромм), «Я — Оно» и «Я — Ты» (Бубер), «структуры» и «коммунитас» (Тэрнер). То, что мыслители в разных странах выходят к одному и тому же, говорит о какой-то общей болезни цивилизации (хотя и называемой по-разному). Видимо, наступила пора восстановить равновесие, нарушенное в XVII — XVIII вв. Подойдя к этой задаче самостоятельно, в своих собственных терминах, я впоследствии собрал целую таблицу дихотомий, каждая из которых с новой точки зрения описывает реальную дихотомию (китайцы сводят ее к двойственности самого космоса, а физиологи — к разграничению функций между правым и левым полушарием мозга):

инь	— ян
правополушарное	— левополушарное
иррациональное	— рациональное
мифопоэтическое	— логическое
ремифологизация	— демифологизация
холизм	— атомизм
созерцание	— действие
романтическое	— классическое
интеграция	— дифференциация
«я — ты»	— «я — оно»
быть	— иметь
коммунитас	— структура

Таким образом, эссе имело для меня большое значение, обобщив студенческие попытки создать таблицу стилей Нового времени:

..... ренессанс  
барокко .....  
..... классицизм  
романтизм .....  
..... реализм XIX в.  
декаданс .....

После «Двух моделей» я нашел (по крайней мере, для себя) ответ на вопрос, зачем нужны были средние века: для новой интеграции человеческой массы, выбитой из разрушенных племен, для создания новой иерархии, основанной на авторитете Главной Книги (Библии, Корана, Бхагаватгиты), поднятой над хаосом философских школ. И сложился большой зигзаг, повторяющий логику малого зигзага стилей:

архаическая древность .....  
..... классическая древность  
средние века .....  
..... Новое время  
послевоенное время .....

Вчитываясь в работы по социологии развития (что было моей профессиональной обязанностью), я понял развитие как дифференциацию, неизбежно связанную с разрушением целостности, потерей главного во множестве новых частных, с потерей смысла жизни и духовной пустотой. Поэтому за каждым скачком развития следует переоценка ценностей, перенос акцента на восстановление утраченного чувства вечности, на восстановление солидарности людей, связанных какими-то общими символами вечности, воплотившими единый дух. Мировые религии выполнили эту задачу в рамках древних империй, но сегодня эти религии несут на себе отпечаток обособленности империй друг от друга, и перед нами стоит задача такой интерпретации великих традиций, чтобы они стали восприниматься как ипостаси Единого. Такая, примерно, философия истории сложилась у меня после «Двух моделей».

Однако непосредственно «Две модели» вызвали чувство неудовлетворенности. Мешала популярная форма, мешал извиняющийся тон, с которым я вводил метафорически-целостное. Этот поклон в сторону читателя-позитивиста я устранил в эссе «Три уровня бытия». Первый вариант был написан через три месяца после «Двух моделей», в том же 1962 г. (впоследствии, в 1964-м, текст был несколько переработан).

## 6

Я различаю в себе три уровня бытия. Это не значит, что их нельзя насчитать больше. Есть лестница, есть верх и низ, есть подъем — «есть

ценностей незыблемая скала». Незыблемость ее в том, что она есть, и только. Число и форма ступенек зыблемы до бесконечности. Три можно свести к двум (тогда остается целое и атом, как я описал это в «Двух моделях познания»); можно учесть нулевой уровень бесформенности, аморфности, мешанного быта, не дошедшего до бытия. С нулевого уровня, при взгляде снизу, все небеса сливаются в одно небо, дальние галактики смотрятся как простые звездочки, почти незаметные рядом с другими, крупными звездами, а самыми большими, значительными и важными кажутся планеты, потому что они — ближе. И можно представить себе на третьем уровне новые различия. Отчасти я буду об этом говорить в конце, но сейчас пишу о другом: о том, что уже совсем сложилось во мне, что стало мной.

Первая ступень — это уровень особи. Вы чувствуете и осознаете себя как предмет, окруженный другими такими же изолированными предметами. Все, что вне вашего тела (и тесно связанного с ним пространства), не слишком затронуто вашу душу. «Миру ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, чтобы мир провалился, а мне чай всегда пить».

Против этой крайности восстает здравый смысл. Если мир провалится, то и чаю не напьешься. Индивидуалист совершенно необязательно глуп (или так раздражен, что рассуждать не способен). Он может быть рассудительным, и в меру своей рассудительности — социальным. На уровне особи может быть построена мораль (разумного эгоизма). Можно пойти дальше — усовершенствовать эту мораль, ввести в нее моменты игры. Можно рассудить, что стоит авансировать своих знакомых (посимпатичнее) хорошим отношением к ним, не требуя ничего взамен, рассчитывая на то, что жизнь в конце концов заплатит. По большей части так и бывает: авансы создают друзей, и это само по себе стоит гораздо большего, чем все банальные выгоды. Если дружеский кружок охватывает и мужчин и женщин, отношения между ними иногда становятся нежными... Вспыхивают и гаснут романы; какое-то время два атома чувствуют себя одной молекулой. Потом эта связь рвется, но взамен приходит другая, и так может идти вся жизнь — от огонька к огоньку.

На уровне особи может быть даже героизм. Вы принимаете известные правила, и если за проигрыш по этим правилам надо платить головой, вы платите. Не ради чего-нибудь, а просто из уважения к себе, просто потому, что это — ваша прихоть: играть по этим правилам, а не по другим.

Жизнь — игра. Хороший игрок не захлебывается успехом, не теряется от неудач. Он умеет проигрывать и может быть красивым в проигрыше. Голова его ясна, на губах — улыбка, в сердце — покой. Азарт, захлеб, жизнь, поставленная на карту, до полной гибели всерьез, — все это тоже бывает, но здесь игра перестает быть игрой. Это — начало чего-то нового, может быть, высшего; сердце игрока рвется к нему, рассудок боится его. За упоением может прийти усталость, опустошенность, раздражительность. А если вы раздражены, если вы потеряли контроль над собой, то пиши пропало. Начинается полоса безнадежных проигрышей. И чем дальше, тем хуже. Преодолеть свои антипатии, свои комплексы, свои психозы и неврозы — трудно, часто невозможно. Не на что опереться, чтобы вырвать за-

нозу. Нечем отвлечься от боли. Нет резервных позиций, на которых можно сосредоточиться. Приходится рвать с людьми (ставшими невыносимыми), переезжать в другое место, искать покоя в быстрой смене впечатлений, — словом, нужны условия и условия, чтобы быть здоровым. А если этих условий нет, вы стали калекой.

Отсюда (для менее сильных натур, стоящих, строго говоря, ниже первого уровня) ценность денег — «привратника внутреннего мира» (Зиммель), отсюда — борьба за обеспеченное существование, социальное положение, — хотя бы за счет других. Первый уровень — это уровень индивидуализма.

Вторая ступень (вторая — по пути к реальности; исторически она, наоборот, первая) — это уровень рода. Вы принадлежите к роду, и смысл вашей жизни в том, чтобы был род. Вы не спрашиваете, почему это надо, как лосось не спрашивает, зачем ему пробиваться вверх по реке и метнуть там икру — а если не хватит сил, разбиться о камни. Так надо.

В человеческом обществе безусловные рефлексy (или, как раньше говорили, инстинкты) с самого начала расшатаны. От этого — неустойчивость родового начала, чувство заброшенности (с него, собственно, и начинается человек, даже самый первобытный). И первая культура, которую создал человек, это родовая (племенная) культура, основанная на традиции. В ней все расставлено по местам, проверенным тысячелетним опытом, все прочно закреплено и огорожено табу. Традиция стала псевдоинстинктом человеческого рода. В строгих границах традиции человеческий дух впервые сознал себя и почувствовал свою силу.

Но переход к цивилизации снова все разрушил. Индивидуум вырвался из рода и — оказался в пустоте. (Там, где появляется атом, появляется и пустота.) Жить в пустоте было страшно, иногда попросту невозможно. Пришлось создавать суррогаты родовых институтов; но законченный теплый мир племени нельзя было возродить (этот газон надо подстригать тысячи лет, а цивилизации всегда не хватает времени). <...>

Уровень рода (в обществе, где род разрушен) — это уровень страстей. Они неожиданно связывают вас с одним и отделяют от других. Вы любите и ненавидите тех, кто любит иначе, вы ненавидите и любите тех, кто ненавидит вместе с вами. Господствующее чувство здесь — любовь к кому-то (или к чему-то) одному, на котором весь свет сходится клином. Смысл жизни — быть вместе с любимым. Чувство собственного достоинства, разум, долг — вообще все ценности, признанные трезвой особью, отступают на второй план. Разлука с любимым хуже смерти. Гибель любимого в тысячу раз хуже собственной смерти. Если любимого больше нет — ничего нет. Небо раскалывается над головой и осколками подает на землю. Любимый — замок свода вселенной. Когда рухнул замок, своды не могут больше держаться. И то, что они все-таки держатся, — несправедливо, нелепо, ненужно.

Первая ступень — это уровень Аполлона, освещенный яркими лучами разума. Предметы и отношения между ними самостоятельны и отчетливы, и они легко сознаются рассудком.  $A=A$ . А то, что не может быть освещено, что остается в тени, — как бы не существует. Если даже оно очевидно, его надо отвергнуть, как Зенон отвергает движение, как Фарината, сжигаемый адским пламенем, все равно отвергал ад.

Вторая ступень — это уровень Диониса, уровень безрассудства. Бессознательное, поставленное вне закона разумом, не признанное и не выраженное (как некогда оно выражалось в системе магических действий), вырывается неожиданно, стихийно. Вы осознаете, что рассудок осточертел вам и ретроградно пихаете его ногой. Разум признает себя простофилей и откровенно следует за чувством. А чувство взлетает и падает как придется. В своих падениях оно бросает вниз, к подпольному человеку, над которым разумный эгоист стоит безгранично высоко. Но в своих взлетах оно приподнимает над рассудочностью и переносит с земли на небо. Мадам де Реналь говорит Жюльену Сорелю: «Я испытываю к тебе то, что должна была испытать к Богу: благоговение, любовь, страх». И она следует за Жюльеном так же, как Франциск Ассизский следовал за Христом. <...>

Третья ступень — это уровень непостижимого целого. Вы чувствуете своим телом весь необъятный мир. Маленькое тело с его интеллектом становится только одним из органов большого тела — единственным, которым вы свободно двигаете, вашим главным инструментом, и только. Остальные тоже иногда подчиняются вашей воле, от случая к случаю. Тогда мы говорим о чуде. Но главное чудо третьего уровня — то, что вы чувствуете боль и радость всего вокруг (хотя, может быть, глухо доходящую боль и радость). Вы относитесь к каждому человеку, как к своему ребенку, и к миру — как будто вы сами, с трудом и любовью, создали его. Это то, чего хотел Христос. Это — уровень бессмертия, потому что бытие, ощутившее себя в вашем теле, не знает смерти. Это уровень свободы, потому что нет больше ничего вне вас, что могло бы вас ограничить, обусловить. <...>

Господствующее чувство на третьей ступени — то же, что на второй, и в то же время совершенно другое: как будто река вдруг потеряла берега и стала морем. И все камни, поднятые ею в горах, улеглись на дно.

Эту любовь незачем искать, ее не надо завоевывать. Она повсюду, и достаточно быть живым, чтобы она прикоснулась к нам. Наоборот, надо совершенно потерять человеческий облик, чтобы волны ее нехотя обошли тебя, оставили в стороне.

На этой ступени нельзя спрашивать, по ком звонит колокол. Он всегда звонит по тебе. Каждая душа, оставленная своим телом, привязывается к твоей, вливается в твою душу, передает тебе свою любовь, свою боль, свою тайну. И ты идешь, перегруженный ими, и не хватило бы десяти тысяч жизней, чтобы сделать все, — что ты хочешь, что ты не можешь не сделать — и знаешь, что не одолеешь. <...>

Построение «трех уровней», может быть, не совсем «логично». Постановка «уровня рода» после «уровня особи» не соответствует исторической последовательности, но таким было мое личное развитие. Уровень рода ассоциативно связан с уровнем страстей, а время страстей началось для меня с войны, с 1941 г., и страсти (массовые или, во всяком случае, доступные каждому) держали меня в своей власти второй период жизни, после юношеского атомизма и попыток выйти за рамки атома усилиями абстрактной мысли.

В «Трех уровнях» я нашел тот слог, которым пишу до сих пор, — слог рассказа о моем личном опыте бытия.

# Пух одуванчика

## 1

**Я** верю в чудо. Это не значит, что я не верю в законы больших чисел. Но в этих законах есть дырка: «ретроградный джентльмен» Достоевского (из «Подполья»). Капризами можно пренебречь, они входят в норму. Но что делать, если происходит своего рода намагничивание, и ретроградные джентльмены выстраиваются в каре? Что делать, если одна из частиц перестает быть частицей, становится целым, и все, попавшие в ее поле, тянутся за ней?

Как это происходит — не знаю. Возможно, есть мировая душа, и она вся вдруг воплощается в одном. Можно привести даже некоторые доводы в пользу этого, указать на некоторые факты: коллективный разум пчел; общая душа группы, вертящей блюдец, с воплощением в медиуме; книги, нашедшие дорогу к сердцу самых разных людей... Но факты не доводят до мировой души, в которую входят каплями все живые души, и ушедшие из нашего мира, и никогда не приходившие в него из других миров. Тут уже не факты, а метафоры, прикосание к тому, что нельзя точно высказать. Я просто верю в это, т. е. чувствую, что есть чудо, невысказанная тайна жизни, и это — основа всех основ.

Если взять за начало отсчета современное научное представление о мире, то чудо — последовательный ряд невероятных, портящих правильные кривые, событий. Не невозможных, но в высшей степени маловероятных. И первое чудо — существование мира (потому что оно противоречит второму закону термодинамики). Второе чудо — возникновение жизни (вероятность естественного сочетания всех необходимых для этого условий ничтожно мала). Третье чудо — человек. И все, что человек делает настоящего, это тоже чудо (только чудеса мы и запоминаем. Цивилизации гибнут, сказки остаются).

Большой ряд чудес (в который, как точки, входят маленькие чудеса) кончается Богом. И человеком, вместившим в себя Бога. Отдельная душа вмещает в себя все живые души всего мира, и бывшие, и не бывшие, и в нашем мире, и в других. Как это было в Христе (или — почти в наши дни — в Рамакришне). И доступное нам чудо — как состояние, похожее на легкое прикосновение неуловимого, прикосновение и исчезновение, ничего такого, что можно удержать, можно только открыться ему, и тогда оно приходит снова и снова.

Бог есть любовь, — а любовь это что-то между музыкой и тишиной, ее так же нельзя до конца высказать, как нельзя поймать синюю птицу. Можно только ловить. И можно приручить. Когда приручишь, она позволяет прикасаться к своим перышкам. Но от грубого прикосновения она сейчас же исчезает.

Я не могу представить себе это что-то всемогущим. Я не мог бы простить всемогущему Богу одну смерть (не свою, конечно). И я понимаю, что мать могла простить за себя, но права не имела простить за мальчика, затравленного псами. Я вернул бы этому Богу билетик в рай, — бог с ней, с гармонией, не нужно мне такой.

Но Бог не всемогущ. Это сила, которая хочет воплотиться, ей надо помочь, разумом и волей. Божеские законы так же имеют дырки, как и человеческие, и дырки эти разрослись бы в одну сплошную дыру, в которой все потонет, если бы человек их время от времени не затыкал.

Я заговорил языком сказки, но иначе вышло бы слишком долго и путано, как птоломеевские эпициклы. Сказочные «как будто» — это коперниковские круги, простые и ясные. Глазами во лбу мы видим и сейчас, после Коперника, только путанные движения блуждающих звезд. Но глазами души мы можем видеть яснее. Когда мы вспоминаем тех, кто был живым чудом, и приближаемся к ним.

Чудеса — бытовое явление. Мы просто не замечаем этого, если у нас неподходяще настроена голова (или, может быть, сердце). Как мальчик, трясущий яблоню, не замечает закона всемирного тяготения. А Ньютон взял и заметил. (2-22 января 1961.)

## 2

Я верю в чудо, и поэтому не верю, что человека и человеческие отношения можно заменить какими-нибудь рычагами. Я верю в то, что человек сыт не единым хлебом, и при известном развитии он сознает, что духовная свобода ему так же нужна, как хлеб (и больше, чем мясо и молоко). «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, не боящаяся никакой угрозы, не может найти для себя никакого другого применения, кроме как отдать себя всю всем, чтобы и другие были такими же развитыми и полноправными личностями». (Это, или примерно это, сказал Достоевский.) То есть с развитием связана не только потребность в свободе духа, но и способность к ней (способность использовать свободу для любви, а не для насилия), и способность к борьбе за нее. Если это полное развитие, в которое входит и «прикосновение к мирам иным», а не только рафинированная цивилизация — от которой Клеопатра втыкала булавки в груди своих невольниц, Ставругин насилует ребенка. Но потом он сам себя истребил: рафинированность и жестокость не способны надолго ужиться. Рафинированность ведет к размыканию замкнувшейся в себе личности, к торжеству добра — или к опустошению и смерти. Это самое важное, что сказал Достоевский в своих романах. Это разгадка тайны, которая поразила его на каторге в «сверхчеловеке» Орлове — неуязвимом только потому, что он груб. Свидригайлов и Ставругин уже уязвимы и

поэтому невозможны. Может быть, вы читаете Достоевского иначе. Я читаю так.

Моя вера основана на ощущении, таком же неуловимом для многих, как прикосновение пушинок одуванчика к коже носорога. Но у меня тонкая кожа. И человек вообще — тонкокожее существо. Это одно из его главных отличий.

Вы не думали, почему человек рождается с такой тонкой кожей? Даже самый примитивный австралиец? Почему это устроил Бог, или выработал половой подбор, оставив человека голого, без шерсти, в жару и мороз? Смысл только в том, чтобы тоньше чувствовать ласку и как подобие ласки почувствовать прикосновение к чему-то, что животные, лишённые бессмертной души (восприятия вселенной, как целого), не могут ощутить. Жизнь очень груба, и большинство людей, стараясь приспособиться к ней, теряют свою тонкокожесть и смеются над тонкокожими интеллигентами. Но дети снова рождаются с тонкой кожей, и как они ни стараются потом стать носорогами, это никогда не выходит до конца. Особенно у женщин. И «неприспособленный» (к грубости) интеллигент — это как раз существо, самое приспособленное к человеческой жизни, самое развитое — гадкий утенок, который совсем не гадкий, а лебедь.

Только сейчас «развитое» человечество начинает освобождаться от непосильного груза физического труда, получает досуг, в который каждый, отработав свое, может читать стихи и слушать музыку. И впервые стало возможным каждому дать образование, которое раньше получали только графы да князья. Это еще в самом начале, и пока культура, растекаясь вширь, теряет глубину, становится плоской, мещанской. Но это сейчас. А потом?

Завтрашний день принадлежит лаборатории. А это значит, что послезавтрашний день принадлежит поэтам и учителям, людям, способным лучше других чувствовать и выражать смысл жизни, зажигаться об других и зажигать их радостью жизни. Чем мы дальше от естественной красоты и гармонии природы, тем важнее и необходимее искусство и воспитание творческих способностей.

Партер консерватории полон физиками. Среди людей, развитых настолько, чтобы понимать Эйнштейна, уже относительно много таких, которые не могут жить без Баха и Мандельштама, без всей настоящей культуры. Во всяком случае — гораздо больше, чем среди молотобойцев. Настоящих интеллигентов и среди физиков не слишком много, но их уже достаточно, чтобы интеллигентность не выводилась даже в стране, где она не слишком ценится. Интеллигентность (даже если ничего не делается, чтобы растить и развивать ее) сама собой ползет вслед за спутниками, ее так же нельзя отделить и отбросить, как тень от тела.

И в этом — моя надежда. Интеллигент не способен быть палачом, и он постарается что-то придумать, чтобы обойтись без смертной казни. Интеллигент не способен видеть, как человек рядом с ним нуждается в самом необходимом (как бы ни было это необходимое условным), и гораздо легче, чем мещанин, откажется от части своего, чтобы и другому досталось.

Пока еще мир очень пестрый, большая часть людей еще живет не в

XX веке, а бог весть в каком, и вынуждена заботиться только о том, чтобы не умереть с голоду. Но ведь кончится когда-нибудь проблема слаборазвитых стран! И тогда останется только проблема эллов и морлоков, и умные эллы авось дотянут до себя морлоков, просто даже из чувства самосохранения, потому что иначе морлоки их съедят.

Это не значит, что решатся все проблемы. Появятся сразу другие, и их опять будет трудно решить. Но я ясно вижу, что сегодняшние «проклятые вопросы» все разрешимы — так, как я говорю, — и будущие проклятые вопросы тоже будут решаться, пока человечество не дойдет до конца своих дней и не умрет, убитое каким-то невидным еще сегодня ударом.

Мне могут сказать, что я недооцениваю других, мрачных перспектив. Например, атомной войны. Но я просто не хочу об этом думать. Перспектив много — и светлых, и мрачных. Я не знаю, какая сегодня и завтра будет сильнее. Но я знаю, что та, которую мы любим и о которой крепко думаем, от этого крепнет. Кассандра, которая ни о чем не может думать, кроме несчастий, становится электрическим телом, заряженным несчастьями, и распространяет их вокруг себя.

А я верю в чудо. Я согласен с Кассандрой: нужно чудо, чтобы спасти человечество. Но ключ к этому чуду — в нас самих. Надо только поверить, что еще не кончился и никогда не кончится век чудес. Поверить так, как в это верю я. И одного порыва веры, легкого, как пух одуванчика, довольно, чтобы чудо свершилось, чтобы кривая, уже вынесшая нас на край пропасти, неожиданно повернулась — и пусть потом ученые спорят, какая необходимость к этому привела. (3-22 января 1961)

Это был мой первый подступ к теме гадкого утенка. Я его только сократил и заменил несколько слов. (4 января 1994)

# Принц Аэрт

**Н**ачиная с XV-XVI вв. река текла в одном направлении. И стало казаться, что это естественно, все равно как камню падать вниз. Были пороги, водовороты, но после водоворотов история опять двигалась к той же цели. Как будто она подчинялась строгому закону, вроде закона тяжести. Привычное стало восприниматься как необходимое, разумное и истинное; в области идеала (где-то, куда шел прогресс) оно сливалось в прекрасным и добрым. Все ценности жизни мыслились в пространстве и времени, в конце пути, по которому толкала необходимость и вел разум. Короче это можно высказать формулой Гегеля: свобода — понятая необходимость.

Однако история движется не по прямой и даже не по спирали, а какими-то надломами и зигзагами. Все прямолинейные режимы лежат в пропасти истории. Самая живучая и плодотворная культура, средиземноморская, несколько раз вдребезги разбивала свою голову. Но движение каждый раз продолжалось — с поворотом почти на сто восемьдесят градусов, с хвоста, с нестройовой команды.

... Впереди командир на лихом коне, за ним оркестр, издающий бодрые и в то же время торжественные звуки, далее в порядке, установленном штабом, следуют роты и батальоны. В хвосте, поминутно теряя шаг, глотают пыль созерцатели, ротозеи — пустой народ.

И вдруг пропасть. Ее не удастся ни заровнять, ни завалить трупами. Под бодрые и в то же время торжественные звуки марша рота за ротой и батальон за батальоном проваливаются в бездонную дыру. Штабных офицеров судят и расстреливают, но от этого неразбериха только растет. В конце концов, осатаневший начальник самолично прыгает в тартарары. Или его спихивают туда. На поверхности остается только нестройовая команда, стихийно пополнившаяся дезертирами. Команда делает вид, что движется в положенной дирекции, но в пропасть не прыгает, топчется на месте. Потом, убедившись, что недреманое око уснуло, созерцатели, обнаглев, начинают искать новую дорогу.

Впереди ни зги не видно. То, что постижимо, никуда не годится. Разум пытается выйти за пределы клетки, которую соорудил, но всюду натывается на свои координаты. При попытке высунуться просветы координат исчезают.

Можно бы обтечь их, перелиться, как волна, — но для этого надо не сознавать себя корпускулой.

Такую задачу нельзя даже высказать на языке отвердевшей, потеряв-

шей детскую гибкость культуры. Язык детского лепета, язык переливчатых образов она сохранила только как беллетристический прием, для отдыха от серьезных занятий. Слова «чудо» и «бог» стали синонимами слова «абсурд», а с ними в царство абсурда попала свобода. Информация начинает мыслиться как антоним свободы. Свобода сближается с неопределенностью, с непознаваемым, иррациональным. Разум становится сознанием тьмы.

Старое сознание света умерло, новое еще не родилось. Царит глубокая ночь. Никто не может сказать, с какой стороны подымается солнце. Все попытки идти «заре навстречу» кончаются новыми пропастями и новыми горами трупов. И в конце концов рождается простая, как мычание, идея: плевать! Плевать на истину, гармонию, плевать, есть ли в истории смысл или нет (скорее всего — нет). Существование прежде сущности. Свобода — очень простая штука: возможность выбора. Если нельзя жить, можно выбрать смерть. Нужно только одно: посметь. «Никогда не поздно быть свободным!» С этими словами принц Аэрт, у Ромена Роллана, выбрасывается из окна. «Где та пропасть, в которую бросают свободных людей?» (слова Эзопа в пьесе Лопе де Фигейредо). «Человек присужден к свободе»...

Эта фраза Сартра (которая пересказывается и популяризируется в пьесе «Лиса и виноград») великолепно звучит и без обделки в драму. Как метафора, она превосходна.

Но кто поставил знак равенства между выбором и свободой? Кажется, механики. В механике свобода означает простую и ясную вещь: поезд может ездить по рельсам взад и вперед; автомобиль — еще поворачивать вправо и влево, а самолет — подыматься и опускаться... Какое отношение все это имеет к человеку?

Человек, оказавшийся в положении поезда и даже самолета, не чувствует себя свободным. Ему нужна *бесконечная* возможность выбора. Или возможность выбрать предмет, в котором непосредственно содержится бесконечность, — синюю птицу...

Если нет бесконечности выбора, то нет свободы. Есть только перевод из тесной камеры в другую, попросторнее. Сартр мог бы вспомнить Вольтера. Когда Кандиду предложили выбор между шпицрутенами и расстрелом, он не испытал чувства свободы. Ни то, ни другое не радовало его. И если нельзя сделать хороший выбор — к чему вообще выбирать?

Звонкую фразу Сартра можно вывернуть наизнанку: человек присужден к выбору между рабством и смертью. Таким образом мы возвращаемся от Сартра к его учителю, Хайдеггеру.

Сартр стихийно верит в возможность хорошего выбора. Я также. Но, по-моему, надо показать, что в мире есть нечто, делающее нас свободными, если мы выберем его и прикоснемся к нему; и, во-вторых, — указать путь к такому выбору. То и другое у Сартра, в лучшем случае, едва намечено.

\* \* \*

Что делать человеку, который не поверит на слово, не согласится, что игра стоит свеч? Что делать, если я не вижу никакой возможности хорошего выбора? Если все возможности кажутся мне одинаково дурными, одинаково запутывающими, завлекающими в ничто? Если зеленая улица не имеет конца?

На этом стоит Хайдеггер, с которого Сартр начал — и, по моему, не сумел далеко отойти от него. Точка зрения Хайдеггера кажется суровой истиной, освобожденной от всех обманчивых покровов. Недостойно человека идти, как ослу, за пучком сена, привязанным к шесту, — за призраком свободы. Если в мире нет действительно свободного бытия, что толку в свободе выбора — тех или других палок, тех или других петель, в которых запутывается свободная воля? Только глядя в лицо смерти, мы глядим в лицо истине. «Смерть — единственное, в чем я никогда не сомневался», — говорит персонаж одного современного немецкого романа. На ней — на собственной смерти и на смерти всего существующего — должна сосредоточиться мысль, чтобы стать мыслью о бытии. «Присужден к свободе...» Еще одна иллюзия, еще один клочок сена! Скажем прямо и честно: присужден к смерти.

Закрыв глаза на это, мы закрываем глаза на истину. Мы не видим, как общественная жизнь подсовывает нам вместо бытия организацию этого бытия, создание материальных предпосылок, рационализацию этой организации и этих предпосылок, организацию этой рационализации и т. д. — до полной внутренней пустоты, до того, что само наше Я исчезает, и на том месте, где оно когда-то было, усаживается среднестатистическое некто, подлежащее неопределенно-личного предложения. Наша функция в общественном механизме становится нашим лицом, а лица больше нет. Тощие коровы средств съели тучных коров целей, и наступил великий духовный голод. Остались только вывески над дверью в разрушенный дом. Дома нет.

Сравнительно с этой беспощадной глубиной и последовательностью мысли Сартр — просто легкомысленный эссеист. Я думаю, Хайдеггер так о нем и говорит в узком дружеском кругу. Но в мире Сартра есть то, чего у Хайдеггера нет: любовь. И поэтому публика выбрала Сартра. Потому что публика дура? Или глас народа — глас Божий?

В основе системы Сартра, насколько я ее понимаю, — невыносимая ситуация, созданная (для неврастенического эгоцентрика) существованием другого. Когда появляется другой, предметы, окружавшие раньше меня, начинают окружать его, и я сам оказываюсь предметом чужого мира. «Другой крадет у меня мое пространство». «Существование другого — недопустимый скандал».

Выход из этого тупика — любовь. Откуда она берется в мире неврастеников, мечущихся между садизмом, мазохизмом и отвращением к жизни, не совсем ясно (это одно из многочисленных слабых мест в системе Сартра)\*. Но да погибнет последовательность и да здравствует жизнь! Откуда-то любовь приходит. Полюбив, другой хочет моего бытия больше, чем своего собственного. Он снова ставит меня в центр пространства; он возвращает мне утраченную вселенную. Пусть это выигрыш в рулетку, которая, в общем, существует только для того, чтобы разорять людей, — но выигрыш в мире Сартра существует. Поэто-

---

\* Я писал это, зная Сартра только по отрывкам в книге «Denker und Deuter in modernen Europa». Более полное знакомство с французским философом не увеличило моих симпатий к нему.

му Сартр не теряет вкуса к игре. Поэтому свобода выбора для него — это ценность, за которую стоит бороться. Поэтому Сартр — один из вдохновителей Сопротивления, а Хайдеггер голосовал за Гитлера. Мудрость Хайдеггера — это мудрость мира, лишённого любви, веры и надежды. Это мудрость ада. Хайдеггер совершенно последовательно воспринимает и описывает жизнь как ад. И если мир — это ад, то богом становится дьявол.

Мир Сартра скорее напоминает чистилище. Вроде бы как тот же ад, но откуда-то в него попадают причудливые искры. Что это? Миражи, призраки, огоньки, вьющиеся над палёным человеческим мясом? Или «нездешний свет», сочащийся откуда-то из другого мира?

То, что эти отсветы присутствуют в аду, нелогично. Чистилище вообще нелогично. Это уступка женской логике, логике человека, любившего и прикоснувшегося через свою любовь к жизни. В мысли Сартра нет последовательности кабинетного мизантропа.

Хайдеггер говорит о смерти, и Сартр говорит о смерти; у обоих возможность выбрать смерть — гарантия нашей свободы. Но каждый понимает эту гарантию по-своему.

В мире Хайдеггера жизнь служит смерти; жизнь — лживое, обманчивое, влекущее лицо смерти. В мире Сартра, напротив, смерть служит жизни. Смерть — запасный выход; поглядывая на него, люди спокойно, без паники выходят в обычные двери.

Во время войны я боялся танков. Они могли окружить и взять в плен. А в плен мне никак нельзя было попадать. Чувство страха не нравилось мне, я проанализировал его и нашел выход — завидя танки, растегивал кобуру или просто поглаживал ее: на худой конец, застрелюсь. С этих пор танки перестали мне действовать на нервы. Когда я думаю о Сартре, я вспоминаю этот эпизод из своей биографии.

\* \* \*

«Никогда не поздно быть свободным!» Сказав это, принц Аэрт выбрасывается из окна ...

Но всегда ли можно выброситься из окна? Всегда ли откроется запасный выход? Или в некоторых случаях запасную дверь нельзя открыть?

У Роллана выбор Аэрта оправдан: принц одинок и никого за собой в окно не тянет. Но представим себе на минуту, что Аэрт женщина; за юбку ее цепляются несколько детей... Что ей делать? Бросаться самой и оставить их? Можно себе вообразить ситуацию, в которой такой поступок был бы лучшим уроком — если ребенок уже способен понять его... Но что делать с грудным? Вышвырнуть сперва его? Медя может рассчитывать на наше удивление, но любви к себе она как-то не вызывает...

«Лучше умереть стоя, чем жить на коленях...» В том числе и матери с грудным ребенком на руках? Не думаю. Она не свободна выбирать. Ее выбор уже сделан. Она любит. А любовь — это нечто бессмысленное, неразумное — для обособившейся и замкнувшейся в себе личности. Это порыв к бытию, в котором исчезает иллюзия самостоятельного, оторвавшегося от целого и от других людей индивида — атома. А целое

может потребовать всего: иногда — жизни, иногда — внешней свободы. Внутренне тот, кто с целым, всегда свободен.

Но этого Сартр не понимает. Он не может расстаться с бытием, ставшим абсурдным, с бытием ветхого европейского Адама, и провозглашает абсурдность всякого бытия.

Исходный пункт Сартра — то, что Гегель называл атомистическим состоянием общества, Маркс — буржуазным индивидуализмом, Достоевский — «периодом обособления». Эта «ситуация» (или, лучше сказать, цепь ситуаций) начинается с Демокрита и Эпикура, тлеет в средние века, прорываясь фигурами вроде Фаринаты, возрождается Петраркой и т. д. Она сделала Европу Европой, поставила Европу в центре мира — и привела мир на край гибели. Принцип личности, индивидуума, Я, — это сила одновременно творческая и разрушительная, сила, без которой человечество в будущем немислимо, но без преобразования которой оно также немислимо. Сартр стоит на внутренне распадающейся, не преобразенной почве старой Европы и думает, что это вечная почва духа. Фауст, схваченный за горло лемурами, кажется ему «ситуацией», одинаково действительной для прошлого, настоящего и будущего. На самом деле, Фауст не всегда был Фаустром последних сцен последнего акта, и он не может оставаться таким долго.

Он погибнет — или спасется...

*60-е годы*

# За поворотом

**Я** почти одновременно познакомился с Виталием Рубиным и Володей Осиповым. Кажется, с Володей осенью 58-го, а с Виталием — летом 59-го. Оба были тогда (как потом это называли) демократы, т. е. хотели расширения человеческих прав и не замыкались ни в какие национальные проблемы. Чистый случай, что я не пригласил Виталия на свой философский семинар и они не встретились.

Володя был почти мальчик; лет двадцати, не очень образованный, но с каким-то даром возмущения на ложь и несправедливость. Он буквально вспыхивал от казенной фальши и все время попадал в истории.

Виталий — старше, ироничнее (хотя за иронией его скрывался неисчерпаемый энтузиазм). Очень чувствовалась в нем традиция семьи. Я еще застал в живых его отца и непременно сошелся бы с ним поближе, если бы он вскоре не умер. В старике было какое-то редкое сочетание легкости и глубины. Философское образование, немислимое в наше время, проскальзывало, но не давило. Почти танцующее «ученое незнание». Мне кажется, Виталий унаследовал от отца легкость характера, бодрость, быстроту ума — но в Ароне Рубине было еще что-то...

Знакомство с Осиповым длилось года два. После дела Пастернака меня потянуло к молодым людям, не отравленным страхом. Володя принадлежал к этому именно типу. К сожалению, его закадычный друг, Саша (?) Иванов, скоро начал вызывать у меня отвращение — и тем больше, чем больше он подлизывался. Ему непременно надо было покрасоваться, попозировать, свои опусы он подписывал тогда *Рахметов* и требовал, чтобы его называли Рахметовым.

Как-то я спросил Рахметова, почему он ударился в оппозицию; это ведь дело опасное. Он ответил, что страдает от невыносимого духовного голода, задыхается без хороших книг и т. п. Я посоветовал выучить английский язык. Ответ запомнился мне на всю жизнь:

— Но ведь это очень трудно!

Перо у него было, впрочем, бойкое. Сочетание Хлестакова со Смердяковым. И так мне он опостылел, что при первом удобном случае я прекратил семинар, где мы встречались.

Ссоры не было, и оставалась возможность встретиться у общих знакомых. К несчастью, Володя и несколько других молодых людей, собиравшихся у памятника Маяковского, дали себя спровоцировать на разговоры, что Никиту, дескать, надо убить, как поджигателя войны. За

это самых горячих схватили и упрятали в лагерь, а остальных напугали и прекратили таким образом сходки (что и требовалось). В лагере прямодушный и прямолинейный Осипов узнал впервые, как много людей и как сильно ненавидят русских. После одного разговора его всю ночь трясло, а утром он решил, что всегда будет за русских — правы они или не правы. Это грустная история напечатана в журнале «Континент», в статье Хейфеца «Русский патриот Владимир Осипов».

Когда Осипова посадили, я был очень огорчен. Считал и до сих пор считаю себя виноватым, что из-за Иванова порвал с ним и не смог удержать его от глупой истории...

Так кончилась первая моя попытка бесед с молодежью: эпизодом в биографии редактора «Вече». Осипов тоже вспоминает ее с недоумением: «Было всякое, в том числе философский семинар, которым руководил неизвестный тогда Померанц» (так было в статье Хейфеца, в «Континенте», номера не помню).

Долгое время каждый номер «Вече» вызывал у меня чувство боли. Но постепенно пришло понимание. До перекрестка мы шли вместе, а потом должны были разойтись.

Представим себе на минуту, что советская система развалилась и на миллионы русских в союзных и автономных республиках обрушилась волна долго сдерживаемой ненависти. Их будут резать, как ингуши, вернувшись из ссылки, резали нефтяников Грозного, не уходивших немедленно из ингушских домов (этот эпизод сталинской политики дружбы народов и ее хрущевского исправления вызвал в 1958 г. бунт колоннов, подавленный войсками). «Вече» — идейный центр будущего ОАС или «Иргун цвай леуми». Если Менахем Бегин исторически оправдан, то и Осипов оправдан. У них разные мифы, но мне хочется взглянуть сквозь миф, в сердце. А там — инстинкт самосохранения, оправданного, как все живое. Что касается мифов, то миф Осипова прост и практичен: во всем виноваты не мы, русские. Нас ненавидят напрасно. Виноваты — они! Такая идеология легко и просто дает чувство уверенности в своей правоте. С национальным покаянием Барабанова или запутанным раскаянием и самоограничением Солженицына трудно было бы вдохновить будущих русских фалангистов против будущих антирусских палестинцев. Слишком сложно — даже для офицеров.

Я все могу понять, но мне от этого не легче. Вспоминаю благородного порывистого Володю — и мне жаль, что его так далеко занесло.

Отношения с Виталием складывались просто и естественно, без всяких домашних семинаров. Когда я поступил в сектор Востока ФБОН (Фундаментальная библиотека общественных наук), мы очень скоро подружились, Виталий был захвачен переоценкой роли Конфуция, и я охотно слушал его рассказы о конфликте конфуцианского гуманизма с принципом государственной пользы в учениях школы фа-цзя (легистов). Легизм превозносился в сталинские годы и легко ассоциировался со сталинизмом, отчасти даже персонально (апологеты фа-цзя были нераскаявшиеся сталинисты). Я вполне сочувствовал пафосу Виталия и перенес его в свою речь 3 декабря 1965 г., на которую рассердился Семичастный (см. «Знание — сила», 1991, № 5).

Сложнее было с другими древнекитайскими спорами. Глубокой

идее, по словам Н. Бора, противостоит другая, такая же глубокая. Честно говоря, и легисты были не совсем неправы, — государство не может обойтись без писаных законов, без административного механизма. Конфуцианцы это в конце концов признали и не отвергли механизм, построенный в духе фа-цзя, а только реформировали его (этот процесс превосходно описал Дерк Бодде). Но правота легистов мельче, чем правота Конфуция. Весь ум легистов — на уровне администрации. Духовного легизма нет и быть не может. Для культуры чистый, неразбавленный легизм бесплоден и разрушителен. Другое дело — даосы. Или буддисты. Виталий был совершенно увлечен своей войной с Шан Яном и заодно бранил Лаоцзы — за некоторые фрагменты, использованные легистами. О мне было плевать на эти фрагменты. Лаоцзы захватил меня на таком уровне, что его политические взгляды казались делом десятым — примерно как политические взгляды Достоевского.

Лаоцзы, Чжуанцзы, буддизм чань...

Я читал Судзуки, Уоттса, Дюмулена и усвоил ироническое отношение к конфуцианским гуманистам. Мое отношение к конфуцианству раздваивалось, я сочувствовал конфуцианству в споре с легизмом и сочувствовал чань в споре с конфуцианством. Позиция Виталия была более партийной. Из наших споров выросла моя концепция двух ведущих типов досовременных носителей культуры, изложенная в статье «Шэньши как тип средневекового книжника»<sup>1</sup>. Что извлек из моих возражений Виталий — не знаю. Портрет Чжуанцзы в его книге о культуре древнего Китая получился интересным. Но портреты Конфуция и Мэнцзы удались все же лучше. Виталия несомненно лично тянуло к философии нравственной активности, так же как меня — к поэзии созерцания.

Начав писать статьи по сравнительной культурологии, я непременно показывал Виталию первые варианты своих работ. С его помощью и с помощью других моих консультантов (А. Герасимова, А. Сыркина, М. Занда) я смог избежать промахов, неизбежных при отрывочном востоковедческом образовании.

Но еще раньше у нас с Виталием открылось новое общее поле деятельности: капустники. Как-то вдруг возникло сознание, что зигзаги Никиты скорее расшатывают режим, чем укрепляют его, и отдельные хамские выходы заслуживают только смеха. Заговорило армянское радио. Интеллигенция, смеясь, прощалась со своими страхами. С какого-то капустника Виталий принес частушки:

*Мы с Пал Палычем вдвоем  
Обнаглели — и поем...*

И мы с Виталием обнаглели. В 1961 г. читался у нас доклад о Кубе. Там, дескать, старое переплетается с новым. Например, по-прежнему устраиваются конкурсы красоты, но при этом учитываются и производственные показатели. Мы переглянулись с Виталием и секретарем комсомольской организации Игорем Добронравовым и начали давиться от смеха. В тот же вечер решено было устроить капустник «Выборы мисс ФБОН» и по производственным показателям выбрать Б-ву (пожилую и

некрасивую, но очень деловую даму). Потом Б-ву пожалели, производственные показатели были забыты, и на первое место вылезла опасность культа мисс ФБОН. Выбрать королеву просто, но попробуйте ее переизбрать, это может оказаться и вовсе невозможным, как показывает пример недавнего прошлого... (долгая пауза) в Португалии, Греции и других капиталистических странах. Королева будет стареть, но повсюду ее портреты в блеске красоты, а юных соперниц ссылают в книгохранилище на каторжные работы... Всего в своей предостерегающей речи уже не помню, но смеха было много. Культ личности я описал довольно подробно. Виталий (потерявший здоровье в проверочных лагерях после выхода из окружения) играл роль капустного прокурора, наш общий друг Василий Николаевич Романов (сидевший еще в 1934-1937 гг.) тоже что-то острил...

В конце концов, нескольких девушек признали одинаково хорошенькими и таким образом избрали коллективное руководство. Публика наполовину состояла из читателей библиотеки; наши шутки разошлись по нескольким институтам.

Следующий капустник был посвящен культуркампу Никиты против Эрнста Неизвестного (впоследствии спроектировавшего памятник на Новодевичьем). Называлось это «Террор в ФБОН». Свиночка Мария Заглада, судившая о живописи, была травестирована в Марию Зануду, в маске поросенка, хрюкавшую перед пустой рамой (абстрактная живопись). Центральным номером были вызовы в кабинет следователя. Мне удалось убедить молодого ученого с довольно простым лицом (сына чекиста) сыграть роль следователя, а у него хватило чувства юмора согласиться. Роль свою он сыграл превосходно, совсем как на Лубянке. Являлись мы к нему с парой белья подмышкой. Моя жена говорила, что ей было совсем не смешно, но хохот был гомерический. Дня через два Никита выступил с разгромной речью против абстрактивизма. Молва, перепутав, посчитала наш капустник прямым ответом на его речь. Но до такой наглости мы не доросли.

Когда «пошел Никита юзом»<sup>2</sup>, я спросил Виталия: «Где будет какой-нибудь интересный доклад или дискуссия?» Он ответил: «Сегодня в Институте истории — доклад Елены Михайловны Штаерман о циклических теориях исторического процесса». Циклические так циклические. Мы отпросились у заведующей отделом и пошли в буфет...

Я еще в 50-е годы решил, что наша система — подобие византийской, самодержавие без престолонаследия. В период междуцарствия она несколько теряет свою силу. Власть поминутно оглядывается и не уверена в себе. Коллективное руководство занято взаимными подкопами. Чиновники сами не знают, что велит новый хозяин, кого давить...

И вот теперь оно настало, время, когда самый маленький ветерок — событие. Попробую выступить. По какому поводу? По первому попавшемуся. Циклические так циклические...

Пока Виталий стоял в очереди за винегретом, я присел за столик и набросал на каталожной карточке несколько мыслей по поводу циклических теорий. С этим идейным багажом мы поехали в Институт истории и стали слушать. Елена Михайловна долго, часа полтора крутилась вокруг высказываний Маркса, Энгельса, Ленина. Кончила она пример-

но на том, о чем начала: что классики марксизма кое-что о циклических теориях говорили, но ничего определенного из их высказываний не вытекало. А отойти от цитат и прямо сказать, что она сама думает, докладчица не решилась.

Когда Елена Михайловна кончила, председатель спросил: «Кто хочет выступить?». Все молчали. Никто не решился ступить на неогороженное цитатами поле. Я поднял руку — и мне сейчас же дали слово.

Опыт публичных выступлений у меня был только один: капустный. И в Институте истории, после архиепiscopalного доклада, я выступил так:

По-моему, есть два типа циклических движений. Первый случай: обезьяна кладет один на другой ящики, чтобы достать банан. Кладет неумело, ящики разваливаются, и приходится начинать заново. Это модель циклизма на основе невыполненной исторической задачи. Второй случай — колебания моды. Юбки укорачиваются до предела, а когда предел мини достигнут, начинается движение в обратную сторону, до предела макси. Это модель циклизма на основе выполненной исторической задачи.

Председатель, М. Я. Гефтер, спросил: «Нельзя ли поближе к истории?» — «Пожалуйста», — ответил я и дал несколько заранее припасенных примеров: из истории доколумбовой Америки, Французской революции, древнего Китая и т. п. Когда я кончил и сходил с трибуны, Виталий сидел затылком к кафедре. Потом он мне объяснил: я смотрел, не собираются ли тебя линчевать. Но линчевать меня не стали. Только удивленный Гефтер спросил во время перерыва Виталия: откуда Померанц знает про Цинь Шихуанди? Виталий откровенно ответил: «Это я ему рассказал».

Так начались мои попытки вклинуться в дискуссии, которые велись в институтах Академии наук, и превратить их вялое течение во что-то вроде французской банкетной кампании 1847 г. Это было проба, эксперимент. Либо начнется цепной процесс, либо мой расчет неверен. Проверкой мог быть только опыт. Я приходил, садился, слушал. На что-то хотелось возразить. Начнут в голове мелькать мысли, я их набрасываю на каталожные карточки и прошу слова. Иногда выходило хорошо, иногда не очень, но своего я добился. В ноябре 1965 г. меня пригласили сделать двадцатиминутный доклад на конференции «Личность и общество» в Институте философии.

Никакого сговора ни с кем у меня не было. Я не знал, что будут говорить другие и кто будет в зале. Но обстановка сама по себе сложилась такая, как надо. Лед растопил Виталий своей речью о совести историка. Это была именно речь, а не научное сообщение. Он говорил, что ему стыдно назвать свою профессию — историк; что слово «история» стало синонимом лжи, бессовестной фальсификации, духовной продажности... Говорил горячо, проводили его аплодисментами, и когда я начал с известных стихов Наума Коржавина, зал сразу откликнулся (я это почувствовал)...

А потом, когда кто-то попытался возражать с позиций всепобеждающего учения, Лена Огородникова-Романова сравнила моих оппонентов с Шигалевым: и они, дескать, начинают с идеи свободы и приходят к рабству.

Любопытно, что все три острые речи произнесли сотрудники ФБОН, библиографы, а не члены официального корпуса советской науки. «Библиограф — профессия неудачника», — часто говорила Лена Огородникова. Судя по ней — профессия человека, и не искавшего удачи. Она умерла года через четыре от инсульта, оставив несколько эссе, написанных в стол. И только три опубликованные статьи — в сборнике «Август 1914-го читают на родине». Цитируются и ее неопубликованные эссе о «Докторе Живаго», и ответные письма Пастернака. (Ср. предисловие к тому же прозе Пастернака.) Я до сих пор помню некоторые ее реплики в коридорах ФБОН. Лена была поэт реплики, т. е. самого бескорыстного слова, брошенного, чтобы прозвучать и исчезнуть. Так прошла и вся ее жизнь.

В 1966 г. наши надежды подогрела культурная революция в Китае. Я еще раз использовал рубинскую концепцию раннего конфуцианства в статье «Размышление о Циньском огне» (оставшейся ненапечатанной и впоследствии включенной в мою книжку «Неопубликованное». Мюнхен, 1972). Какие-то надежды подавала и хозяйственная реформа. Либо она должна была провалиться (что и случилось), либо захватить и политику, и культуру. Что получится — было не совсем ясно. Разочаровала меня только весна 1967 г. Очень сильным ударом было чтение в апреле романа А. Солженицына «В круге первом». Многие в романе захватывало, радовало, было то самое, что мне хотелось увидеть высказанным, напечатанным. И в то же время резко бросались в глаза неприязнь к интеллигенции (вырвавшаяся впоследствии в «Образованщине», сб. «Из-под глыб») и склонность к расчесыванию старых национальных ран и обид (тлеющая под пеплом христианского смирения). Именно чужое в своем было невыносимо. Началось то направление оппозиционной мысли, которое сегодня господствует в эмиграции и которое меня глубоко отталкивает...

Вторая травма была реакция Москвы на шестидневную войну. Прага ликовала, в Варшаве интеллигенция завалила посольство Израиля цветами. В Москве — вялое и скорее враждебное недоумение. Москва пробавлялась частушками:

*Абрам и ахнуть не успел,  
Как на него Насер насел.*

И вдруг —

*Насер и ахнуть не успел,  
Как на него Абрам насел.*

Непонятно...

В 1956 г. я негодовал на Израиль за то, что он расколол мировое общественное мнение в дни будапештского кризиса. Но в 1967 г. не было союза Израиля с Англией и Францией, да и колониализма почти не было... На Синайском полуострове столкнулись демократия и тоталитаризм, и демократия победила. Это было ошеломительно, как Марафон. Но в Москве (за исключением очень узкого круга) не было само-

го желания свободы, тоски по свободе, радости за успех свободы. По этим впечатлениям легко было предсказать события 1968 г.: всеобщий порыв к свободе в Чехии, движение интеллигенции в Польше, не поддержанное (тогда) народом, — и отсутствие всякого движения в России (несколько диссидентских ласточек не делают весны).

Виталий дольше сохранил оптимизм. Помню, как он с Василием Николаевичем Романовым пытался использовать профсоюзное собрание для выступления против директора, В. И. Шункова, запретившего вечер Солженицына в нашей библиотеке. Председатель тогда бросил свой колокольчик и таким образом призвал публику расходиться (поскольку повестка дня была исчерпана). Я взял колокольчик и заявил, что собрание продолжается (хотелось довести эксперимент до конца, до голосования резолюции). Кто просит слова?

Заместительнице директора, И. Ходош, пришлось произнести демагогическую речь. Потом я поставил рубинско-романовский вотум недоверия на голосование... Против дирекции голосовали трое (авторы предложения и я, с этих пор нам не платили премиальных). Остальные голосовали по обычным советским нормам.

Следующий раз Виталий вспыхнул, когда Лариса Богораз и Павел Литвинов дали пресс-конференцию иностранным корреспондентам. Помню, это и меня поразило. Но я никак не мог согласиться со словами Павла, что «у шуки выпали зубы». А Виталий был совершенно захвачен. О своих поездках к Павлу он рассказывал с неподдельным энтузиазмом. События в Москве шли так, что для энтузиазма оставалось все меньше места, зато в Праге... Иногда и мне казалось, что Прага вызовет цепной процесс в Восточной Европе, а там — чем черт не шутит...

Но наступил август. Оставалось или отказаться от оптимизма, или от своих корней в России. Я выбрал первое, Виталий — второе. Думаю, что и в этом случае, как и в спорах о Конфуции и Чжуанцзы, оба были правы.

Тут самое трудное — это понять самого себя. Период колебаний занял у меня года два. Он отразился в «Неуловимом образе», в «Двух принцах» и в первых двух частях «Снов земли». Победило желание — не суесться, принять свою судьбу во внешнем и двигаться по мере сил внутрь.

В этом решении сказались много обстоятельств. Я не мог представить себя в другом языковом облике. А если за мною всюду потащится русский язык, то зачем, без крайней нужды, уезжать из России? Писать пока не мешают. А печататься... Я уже привык, что книги печатаются спустя четверть века. Это отчасти даже хорошо: отсеивается литературная суэта. Можно ли писать в гниющем обществе? Можно. Империя, ради которой Сервантес потерял руку, развалилась, а «Дон Кихот» остался, и «Жизнь есть сон», и Эль Греко, и Сурбаран... Всюду можно вживаться в жизнь до любой посильной тебе духовной глубины. А уникальный исторический опыт утопии — неотразимо привлекателен для историка...

Какую-то роль играли и личные связи, и диалог со спорадически возникавшей аудиторией, и то, что у меня нет детей (которых надо спасти). Все это важно для меня — и совершенно не важно для другого.

Виталия неудержимо потянуло туда, где его деятельный, рациональный и гуманный оптимизм получил новый смысл. Я его вполне понимал. Огорчали меня только накладные расходы выбора. Но никто не расходуется с женщиной, не вспоминая ее недостатков. Так и с доисторической родиной<sup>3</sup>: с нею нельзя было расстаться, не облив презрением.

Правильно было и то, что Виталий поехал в Израиль, а не на Запад. Израиль после 1967 г. был полон веры в свои силы и создавал ту нравственную среду, которая была как будто специально придумана для него. Скептический и усталый Запад вряд ли мог стать Виталию второй родиной.

Есть люди другого типа, для которых домом может стать именно Запад. И, разумеется, они вправе ехать напрямиком в Европу, или в Америку, или хоть в Австралию и не впутываться в ближневосточные конфликты. Меня огорчило решение правительства Израйля не поддерживать таких эмигрантов. Диаспора — одна из вечных ипостасей еврейства. Израиль создан энергией диаспоры, и на нем лежит долг помогать ей. Это, по-моему, очень важное обстоятельство. Во-вторых, либерализм (форпостом которого стал Израиль) требует ставить на первое место права и интересы личности. Наконец, диаспора — страховка еврейской судьбы. Рассыпанная по всему миру, всюду беззащитная, она неуязвима для одного удара, одной бомбы. Если человечество уцелеет, то и диаспора уцелеет. И если Израиль вновь погибнет, диаспора когда-нибудь вновь его возродит. Но дело не только в этом. Диаспора — это явление мировой культуры. В диаспоре родилась одна из важнейших мыслей Библии: «Будь милостив к чужаку, ибо сам ты был чужаком в земле Египетской». В диаспоре много уродливых черт, но она не сводится к уродствам. Диаспора — это контакт со множеством культур. Пусть часть евреев будет потеряна для еврейства. Зато останутся книги Гейне, Пруста, Мандельштама...

Здесь, как и во многих других случаях, о которых я сегодня пишу, ни у какого личного решения нет монополии на историческую и нравственную оправданность. Истина в каждом случае индивидуальна, для каждого своя. Богу безразлично, в какой угол человек забьется. Важно, чтобы это был его угол, чтобы человек нашел свой дом и в этом доме — тишину и покой для движения вглубь. Дом Виталия нашелся в Израиле.

С точки зрения страны, которую Виталий покинул, начавшаяся алия тоже имеет смысл. Распад системы начался с распада оппозиции. Не сумев увлечь народы общей борьбой за права человека, оппозиция стала рассыпаться и наполеонову рассыпалась на национальные партии. В обществе, где одна официальная идеология, одна официальная партия и только национальностей много, центробежные тенденции необходимо должны были принять национальный характер. Национальности превращаются в партии — сионизм, сепаратизм разных наименований и проч. Только маленькое ядро остается верным космополитическим принципам гуманности и прав личности. В новых условиях это ядро все больше отступает на роль всесоюзного политического Красного Креста и информационного центра Международной амнистии. Я всем сердцем сочувствую его бескорыстному служению, но не возлагаю на него политических надежд.

Пока что жизнь все больше и больше разбегается по национальным путям, и в этом положении — как и во всяком положении — мир откручивается по-новому. Виталий начал видеть нечто общее между конфуцианством и иудаизмом: этический пафос, понимание ценности семьи и общества, сдержанное отношение к мистицизму... Я не читал последних статей Виталия Рубина. Но думаю, что несколько лет работы, свободной от оглядки на цензуру, в обстановке, которую человек сам выбрал, дали свои плоды.

Чувствовал ли Виталий трагизм израильской судьбы? Сознал ли он, что меняет положение узника на положение бойца в осажденной навечно крепости, который может отбивать врагов, делать вылазки, но не может снять осаду?

Одного он не знал бесспорно: что его самого ждет придорожный столб в пустыне Негев и жизнь оборвется мгновенно — без раздумий, сожалений, мук. Легко для него, невыносимо для близких (я испытал нечто подобное и понимаю это). Смерть приходит, как вор, и вот уже двух моих товарищей, с которыми мы 3 декабря 1965 г. встряхнули Институт философии, нет в живых. И остаются ненапечатанные статьи, оборванные черновики. Может быть, все мы — Божьи черновики, которые к исходу дня сметают и бросают в корзину. И редко какой лист, написанный начисто, остается на столе.

На эти вопросы никогда не будет ответа. Но каждый человек должен стать самим собой и пройти свой жизненный путь по своей продуманной воле.

*Начало 80-х годов*

## Примечания

<sup>1</sup> История и культура Китая. М., 1974.

<sup>2</sup> *Итак, пошел Никита юзом,  
Зато цветет, нам всем в пример,  
Герой Советского Союза  
Гамаль Абдель на всех насер.*

<sup>3</sup> «Доисторическая родина» — термин уезжавших. Если Израиль — «историческая родина», то Россия — доисторическая.

# Неразрешимое

**К**ак-то летом я увидел Вовку. Он стоял на углу Воздвиженки и Моховой, возле вестибюля метро «Библиотека имени Ленина», и ждал кого-то. Мы встретились глазами; он с отвращением отвернулся. И вдруг я понял, как выгляжу в его глазах. Он никогда не изменял нашей дружбе. Изменил я.

В самое трудное для меня время, в конце сороковых, Вовка мне помогал чем мог. Ему пришлось из-за этого объясняться. Сперва с девушкой, которую к нему приставили, собираясь выдвинуть на более высокий пост. Он разгадал игру и использовал секретную сотрудницу вдвойне: как любовницу и как источник благожелательной информации. Потом официально вызвали и стали расспрашивать, какие вредные идеи я высказывал. Вовка и об этом мне рассказал, хотя дал подписку не разглашать. Почему же я пошел на разрыв?

Кажется (сейчас трудно вспомнить), я вышел из лагеря с сознанием интеллигентского закона, вроде воровского. А Вовка ссучился, сделался главным редактором скверной газеты. Разграничение между «ворами» и «суками» стало для меня важнее всего личного. Что-то вроде партийного нежелания идти на совет нечестивых. И я не позвонил и не зашел.

Потом мы все-таки встретились, уже после смерти Иры. Не помню как, не помню где это случилось, но Вовка был очень рад, так рад, что я откликнулся. По старой памяти он тут же зашел ко мне на Зачатьевский со своей очередной любовницей. Посидели, пошутили. Через пару дней спросил, нельзя ли получить ключ. Раньше я охотно оказывал ему эту услугу, но сейчас мои 7 кв. м были полны памятью Иры, и я объяснил, что мне не хочется смешивать с этим мысль о другой женщине. Вовка удивился, но не обиделся. Двойные мысли были его привычкой и второй натурой, во всякой ситуации он ловил какую-то выгоду. Но без ключа так без ключа. Встреча сама по себе была для него радостью. Как будто молодость вернулась через десяток лет.

На стене комнаты висел мой деформированный портрет с неестественно большими глазами. Вовка с удивлением рассмотрел его и вспомнил, что когда-то был «модернистом», а я «классиком». Теперь роли переменялись. Реплика Вовки около портрета была мягкой и трогательной; в ней плеснули воспоминания школьных лет и не было ничего, связанного с выгодой. Но несколько дней спустя он пригласил меня к себе на квартиру, где по-прежнему жил со своей женой (он ме-

нял любовниц, а с женой не расходился). Разговор зашел о газете, и Вовка с апломбом стал говорить, что бранит мальчишек, а великим художникам воздаст должное. Мне было бы легче, если бы он оставался циником. Прежний Вовка со мной сбрасывал маску и говорил о том, что он писал и делал, с улыбкой Мефистофеля...

Как-то в богато отделанном кабинете сменного редактора он сказал мне: «Я сегодня подписал совершенно черносотенную передовую». На другой день я развернул официоз и убедился, что все так и есть. С этим человеком я водиться мог. Мы как бы жили в одном плутовском романе, только он избрал себе роль плута, а я — роль дурака. Но друг с другом мы говорили на одном языке и называли кошку кошкой, а мерзость мерзостью...

На следствии, где перемывались мои косточки со школьных лет, я тщательно обходил фамилию Вовки и наши общие проделки принимал на себя: не хотел мешать его карьере. Пусть играет в свою игру. Но игра плохо кончилась. Маска приросла к лицу. Неправда я избегал встречи... И теперь очень сдержанно, но сухо я возразил, что Баху или Рембрандту все равно, что о них пишут в Москве, а живых он калечит. Вовка, с обычной своей уверенностью отмахивался. Я попрощался и ушел. Говорить было не о чем, он изменил неписаному правилу нашей юности: не лгать самому себе. На этом наша дружба кончилась. Несколько лет я не сомневался, что поступил совершенно правильно. И вдруг увидел все с другой стороны.

Я должен был попытаться. Я должен был попробовать, подумать, как сбить его с позиции, к которой он привык. Скорее всего я ничего бы не добился. Вовке слишком хотелось выигрывать, всегда выигрывать, и совершенно естественно, что он стал функционером игры, духовно слился с правилами игры на выигрыш. Но совершенной безнадёжности не было.

Старый друг стоил труда, стоил, наконец, горячей ссоры (потому что мы непременно поссорились бы в 63-м, в 65-м, в 68-м...). А я перешагнул через него, как через труп, и только через несколько лет почувствовал, что перед Вовкой, с его понятиями о дружбе, оказался предателем. Это самый запомнившийся мне случай, когда я действовал в полном сознании своей правоты и даже высоты и вдруг увидел, что однозначности нет, что столкнулись две правды и ради одной правды я растоптал другую. Я выбрал большую правду и переступил через меньшую, но ведь могло быть и наоборот. Так, мой тесть, участвовавший в реквизициях, 60 лет спустя говорил мне: «Это был грабёж». То, что льстило его самолюбию гимназиста, в старике вызывало стыд. А сколько дел надедали эти гимназисты — с чистой, как снег, совестью!

Впрочем, лично мне больше врезались в память другие ситуации, когда я сознавал, что столкнулись «надо» и «надо», и в любом случае я поступлю против совести; если ничего не буду делать, отойду в сторону — выйдет еще хуже. И я брал на себя грех действия и жил с сознанием этого греха; иногда такого тяжелого, что я не спал ночами. Жизнь запутанна, и во многих случаях чистого выхода нет. И надо, может быть, до конца дней вспоминать со страданием свое решение, но не колебаться в нем.

Я не верю в твердые правила, как жить не по лжи. Даже если я поступлю по правилу, установленному в древности или выработанному в моей собственной жизни, я никогда не связан им накрепко. Ни одна заповедь не действительна во всех без исключения случаях; заповедь сталкивается с заповедью — и неизвестно, какой следовать, и никакие правила не действительны без простоянной проверки сердцем, без способности решать, когда какое правило старше. И даже сердце не дает надежного совета в запутанном случае, когда трое и больше людей чувствуют по-разному, и тогда решается любовь. Поэтому составлению новых правил я никогда не придавал большого значения, формулировал их мягко, с долей иронии. И всю свою страсть вкладывал в другое, в пробуждение непосредственного сердечного чувства правды.

Да, непосредственное сердечное чувство есть и у Льва Толстого, и у Александра Солженицына. Но, по Толстому, сердечное чувство (совпадающее с вечным правилом) дает в результате совершенно чистую жизнь. И по Солженицыну так же. А по-моему, совершенно чистой жизни быть не может. Что-то подобное говорил Швейцер: «Чистая совесть — уловка дьявола». Мы чисты только в те минуты, или часы, или дни, когда всей душой обращены к Богу. Все остальное время проходит на краю греха — и то и дело мы грешим. Грешим против первой заповеди, повернувшись к миру. Грешим против второй заповеди, отвернувшись от мира. Оставляем мир лежать во зле или вмешиваемся в его запутанность и сами запутываемся в ней.

Кришнамурти говорил: «Если вы увидите реальность зависти так, как реальность кобры, вы броситесь от нее бежать, как от кобры». Это правда. От зависти можно убежать. Но куда убежать от любви? Разве в полную отрешенность, как это делает Кришнамурти, называя отрешенность любовью и не привязываясь ни к одному человеку. Любовь без привязанности обращена только к Богу. Это первая заповедь, и еще раз первая заповедь, и еще раз — без второй. А если ты полюбил ближнего, сразу начинается запутанность. Невозможно любить ближнего, как самого себя (и больше себя), и не разрушить ради любви другие заповеди. Жить в этом мире, любить женщину, или страну, или народ, или интеллигенцию, или истину и не творить зла... Пусть кто-нибудь покажет, как это делается.

Я не позволил себе влюбиться в Агнесу К. Тут все было ясно. Муж в тюрьме. Она его любит. Даже молчаливое чувство без единого действия было бы дурно. Мне удалось переломить себя. Но Виктор сам меня развязал, открыл мне, что не любит больше Иру и мечтает о том, чтобы она куда-нибудь от него ушла. А не предлагает ей этого прямо, потому что не хочет разминивать квартиру. Про квартиру мне показалось совершенно несерьезным; я сразу возразил, что надо развестись и разменяться. А обвинения против Иры слишком противоречили тому, что Виктор говорил мне пять лет тому назад. Черный портрет наложился на голубой, и вышло что-то загадочное. Я, впрочем, больше верил своим глазам, встречавшимся с глазами Иры, чем словам о ее бессердечности, лживости и т. п. Ира оставалась прежней, изменилось отно-

шение к ней Виктора. Возможно, из-за чего-то, сформулированного очень туманно, примерно так: «Наконец ее поведение затрагивало мою честь». Но на этот довод в моей душе ничего не откликнулось. Я не верил в какие-то особые правила поведения для женщин, более строгие, чем для мужчин, и не считал, что нарушение этих правил пятнает честь мужа. Когда любовь полна до краев, для измены просто нет места. Если же это не так, надо искать виноватого в себе, собрать по кусочкам распавшееся чувство, воскресить его из мертвых...

Мои взгляды здесь диаметрально противоположны традиционным, основанным на подчинении женщин мужскому взгляду на вещи. Женщина имеет дело с сильным полом, мужчина — со слабым. Поэтому ее меньше сковывает боязнь принести боль. Женщина сама расплачивается за близость: так уж устроена природа. И если существует право на авантюру, на мимолетный порыв, то это прежде всего женское право, а не мое. Потому что я не расплачиваюсь. И у меня нет сочувствия к мужчинам, которые говорят о чести, когда надо говорить и думать о любви. Фразу о чести я пропустил мимо ушей, как пустую, лишнюю смысла.

Я оставался другом Виктора, но не был рабом его красноречия и не почувствовал вражды к Ире. Они стали несовместимыми друг с другом (так примерно я думал). В браке это бывает по каким-то интимным, никому вокруг непонятым и необъяснимым причинам. Муж и жена начинают собирать в уме все плохое, что удастся вспомнить друг про друга. Так отец перед разводом с ненавистью говорил о маме, а потом, после развода, опять ее любил, издали, и до смерти вспоминал ее с нежностью. Так в моем уме копилась обвинение против Мирры, а потом, после развода, все смыло. Когда разрастается ненависть, надо разойтись; и сразу перестанут копиться обвинения. Беда Виктора в недостатке воли...

Я видел недостатки Виктора и все-таки любил его. Меня совершенно покоряла его мягкость (живой упрек моей вспыльчивости). В лагере я учился у него этой мягкости и чему-то научился. А когда мы оба вышли — я раньше, он позже, — я очень жалел его. За несколько лет монотонной, выматывающей мозг работы в лагерной конторе он обрюзг, стал болеть, вышел покалеченный, с одной мечтой: заняться наконец наукой. Но опять рушились беды: смерть отца, смерть матери и вот еще, оказывается, глухое непонимание с Ирой, тупик брака, когда-то идеального, в котором два больных человека с трудом уживаются в одной упряжке.

В дни смерти его родителей я оказался под рукой и не оставлял Виктора ни на час. Это очень нас сблизило. Я был гораздо ближе к нему, чем к Ире. Во всяком случае, так мне казалось. И вдруг он уезжает отдыхать один, без Иры — отдыхать от конфликта с ней, — и просит меня бывать почаще, не оставлять больную женщину одну в пустой квартире. Я обещал — и принялся добросовестно ездить через день. Мне пришла в голову мысль — вместе читать стихи. И стихи все перевернули.

Разумеется, я твердо решил не говорить ничего ей до разговора с другом. И, разумеется, это не вышло, когда я неожиданно зашел и увидел ее, не успевшую собраться, такой, какой она сидела целыми днями

в чужой квартире, чувствуя тень мертвой свекрови в углу. Я не мог вынести тоски в Ириных глазах. То, что я бормотал, было глухим намеком на будущий разговор с Виктором. Но остановить порыв сочувствия, любви, страсти не могла никакая воля. Мы не сблизились совершенно в тот день только потому, что накануне вернулась из отпуска тетка Виктора. Все равно — такие поцелуи крепче, чем церковный брак. Я готов был заново, всей жизнью написать стих из Книги Бытия: и да оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей.

Когда Виктор вернулся, Ира уже стала моей женой. Я хотел в первый же час все рассказать; Ира остановила меня — решила сама поговорить с Виктором; потом позвонила и сказала, запинаясь, что он после отпуска вдруг стал нежен и она не в силах ни объясниться, ни сделать вид, что ничего не случилось. Я приехал, вызвал Виктора на улицу... Момент был неудачный. Ему опять не хотелось ничего менять. Лишь бы заниматься наукой. И продолжал семейную жизнь — без любви, с затаенными упреками... Через несколько дней снова бы захотелось, чтобы Ира уехала, исчезла, провалилась сквозь землю, улетела на луну, — да и в тот день он бы не огорчился, найдя дома записку, что, мол, уехала в Эстонию, будь счастлив. Но роман со мной! Это значило, что все бытовые проблемы остались и придется их решать. Хуже того: я любил Иру, как будто она хорошая. Хотя он мне ясно объяснил, что она плохая. Либо он полтора года находился под властью какого-то наваждения, либо я — вопреки всему его прежнему опыту — человек плохой, извращенный, со склонностью к тухлятине, к пакости.

Первая реакция на мою попытку благородно объясниться была другой: Виктор опять стал убеждать меня, что Ира плохая, и с какой-то яростью осыпал ее упреками. Потом поток оборвался. Тон стал вежливо-холодным. Я почувствовал, что меня вычеркнули из списка друзей. Но я по-прежнему был полон сочувствия к Виктору и предложил Ире поскорее уйти, оставить ему любимую родительскую квартиру. В одну из бессонных ночей мне стало совершенно ясно, что делать: мы снимем комнату в Подмосковье, там дешевле. А потом мне что-нибудь дадут как реабилитированному. Это мое внутреннее решение столкнулось с внутренним решением Иры, совершенно противоположным. За последние полтора года ее туберкулез заново вспыхнул и дал фиброзную каверну, не поддававшуюся лекарствам. В самых благоприятных условиях ей осталось жить лет десять. В плохо протопленной хибаре новую вспышку скорее всего не удастся остановить. Что тогда будет делать ее младший сын Ледик? Как я могу жертвовать ее жизнью и ее мальчиком — ради своего душевного покоя?

Ира в иных случаях легко рисковала жизнью и ни о чем не думала. Но ради Виктора она жертвовать собой не хотела. Мы первый раз поссорились. Правда, к вечеру помирились. Вечером мы всегда мирились. Я чувствовал, что любовь больше, чем любой разлад. Скрепя сердце, переступая через себя, я признал, что у Иры есть своя правота. Но это была ее правота, не моя. Поставив ее правоту выше чувств Виктора, я стал перед ним виноват. Я это осознавал — и все-таки приходил каждый вечер в квартиру, где Ира с Ледиком ютились на кухне. А там — общие гости, общий чай, какая-то нелепая общая жизнь.

В конце концов Ира, видя, как я извожусь, рассказала мне со всеми подробностями, как они жили в Виктором последние полтора года и чего ей это стоило. Потом она несколько раз возвращалась к таким рассказам, но, обрывая себя, восклицала: «Если бы я не заболела, ты бы не решился полюбить меня...» И эта прибавка все смягчала. А тогда этой примирительной концовки не было. Да и счастья еще не было — ради которого стоило все отдать. Рассказ прозвучал резко. Я был оглушен, и на какое-то время чувство вины оставило меня. Очень уж Виктор в эти полтора года жалел себя и не жалел Иру.

И все-таки чувство вины осталось, и сейчас оно со мной. Чужие грехи нас не оправдывают. Его грехи останутся с ним, мои — на моей совести. Я пожертвовал чувствами одного человека ради другого. Это всегда преступление. А что бы сделали вы?

Меня всегда покоряли слова Ромео патеру Лоренцо: «Будь молод так, как я, люби, как я, Джульетту...»

То, в чем я виноват перед Виктором, за четверть века ничуть не стерлось. Но память стала спокойней. Раскаиваюсь ли я? Есть ли у меня сожаление, что поступил так, а надо было иначе? Нет. Надо было сделать то, чего делать не надо. Но грех на мне.

На другой день после нашей неожиданной размолвки Ира встретила меня словами: «Я думала, ты не придешь». То есть меня заест совесть. Совесть меня ела, но с двух сторон, и я не допускал мысли, что можно отшатнуться от женщины, которую я накануне целовал. Пусть люди говорят, что хотят. Мой долг верности Ире, никем не признанный и не утвержденный извне, сразу стал крепче всего. Но долг верности дружбе тоже действовал, давил, жал. И в течение нескольких месяцев два долга рвали меня на части.

Потом та же пытка началась с Ледиком. Он ревновал меня к матери. Да и без того в одной комнате (которую Ире выменяли) жить втроем с женой и пасынком...

Иру то и дело тошнило. Во время первых наших встреч, коротких и нервных, все путалось в моей голове: то хотелось ребенка, то мелькало, что ведь и я рискую, не боясь палочек Коха. Но палочки мне не повредили, а Ира мучилась. Врачи категорически запретили рожать. Ире хотелось выйти из положения по-домашнему, с огромным риском для здоровья, лишь бы ее не трогали чужие руки. Я убедил пойти на официальную операцию (туберкулезным она была разрешена). Помню, как Ира обходила со всех сторон больницу, куда я ее привел, — хотела никого не спрашивать, куда ей надо войти, стыдно было. И еще одно помню: вернувшись домой, едва дождавшись, пока Ледик заснул, она прижалась ко мне — стереть с себя больничное... Забыть эту муку и позор женщины от моей несдержанности я не мог никогда. Все остальное, что было на Трубной, смешалось в одно нараставшее чувство неловкости, невозможности ужиться вместе с бунтующим подростком. В конце концов я убрался к себе на Зачатьевский и сказал Ире, что на Трубную ездить не буду. Пусть приезжает сама.

Я рисковал, что она вовсе не придет. Она очень любила Ледика. Но

она приехала и стала оставаться подолгу. Утром я ждал, пока она проснется, с поцелуем подымал, обняв за плечи, приносил таз с водой, готовил завтрак... Но главное случилось, когда я преодолел самое опасное препятствие в любви (когда не остается никаких препятствий). И вдруг открылось созерцающее осязание, без оскомины и усталости, не исчезающее, а переходящее из ночи в день, незаметно всплывая при первом прикосновении. И неожиданно Ира осталась насовсем. Неожиданно для нее и для меня. И совершенно непреодолимо. А Ледик в 15 лет стал жить сам по себе, и мать к нему приезжала только тогда, когда он болел гриппом, заболела сама, и в конце концов я ухаживал за обоими. Но это было редко. Получилось, что я отбил Иру и у сына.

Правда, Ледик каждый вечер приезжал в гости, и обычно мы вместе ужинали. Но Ира мучилась, что мальчик живет не с ней, и несколько раз мне говорила, что, наверное, раньше умрет от этого. Я слушал, ничего не возражал, чувствовал, как ей больно, но ничего не мог сделать. И Ира это понимала и не решалась настоять на фантастических и нелепых проектах обмена двух трущоб на одну.

Ледик выровнялся, стал добрым и хорошим человеком. Но некоторые его слабости начались, может быть, еще в школьные годы, и это отчасти мой грех. И опять: хотел бы я сейчас, чтобы все тогда было иначе? Да нет, ничего другого, чем то, что было, я не хочу. Единственное, что хотелось бы переменить, — это Ирино роковое решение сделать операцию. Но как раз это я своим грехом не чувствую. Ира, по ее характеру, не могла отказаться от риска. А я, по моей любви и моему восхищению ею, мог только поддержать ее и идти на риск вместе с ней. Если бы операции не было, через несколько лет она умерла бы, и я бесконечно страдал бы, что удержал ее от спасительного ножа.

Нет, удерживать ее я не мог. Разве проверить в разговоре с профессором, все ли свои недуги, способные помешать успеху операции, она ему открыла? Действовать за ее спиной? Не знаю, как бы я поступил теперь. Тогда я слишком берег свободу Иры...

Корчак писал, что ребенок имеет право на смерть (на риск смерти, неотъемлемый от свободы). И любимая имеет право на смерть. Мне страшно это писать, но это так. А с Ледиком знаю, что иначе не мог. Когда Ира умерла, на какое-то время моя конура стала его вторым домом, а его жизнь — моей жизнью (я выполнил посмертное желание Иры). Но что прежде было, то было. За все приходится платить. Не только силами, здоровьем, но и совестью. Чувством греха и потребностью в очищении.

Бесконечно верна поговорка: не согрешишь — не покаешься; не покаешься — не спасешься. Не в том смысле, чтобы нарочно грешить, это выверт. Но приходится брать на себя тяжесть действия, тяжесть выбора между «надо» и «надо», грехом и грехом, — и чувствовать свою запутанность в грехе. Чувствовать себя вечным мытарем (который, по-моему, просто был человеком действия и потому нарушал фарисейские правила).

Рильке пишет о Сезанне: «Возможно, он был на похоронах своего отца; мать свою он тоже любил, но когда хоронили ее, его не было. Он находился *sur le motif* (на этюдах), как он говорил. В то время работа

была уже так важна для него, что не признавала никаких исключений, даже тех, какие наверняка требовали его благочестие и простодушие».

Я не судья Сезанну. Я знаю накал творческой страсти. Но никакая страсть, самая благородная, не снимает греха. Грех был. И был долг осознать грех. Хотя если бы Сезанн поступил иначе и оборвал свой творческий порыв, это было бы чистым добром в глазах окружающих, а перед Богом все равно грех. Симеон Новый Богослов не отпустил монаха проститься с матерью. Это можно счесть изуверством. А я думаю: не то же ли это самое, что у Сезанна? Рильке поступком Сезанна восхищался.

Моим великим долгом было написать об Ире так, чтобы она осталась в человеческой памяти. Когда я опубликовал воспоминания о ней (в Тамиздате), мелькнула даже мысль: «Теперь можно умереть». Я получил несколько писем со словами горячей благодарности. Но этот же текст оскорбил учеников и друзей Виктора; с двумя старыми друзьями мы поссорились: они назвали меня клеветником. Кое-как потом помирились, а перед этим долго мучились. Трудно рвать старые связи.

Несубъективных и неодносторонних точек зрения нет, и каждый вправе сказать то, что думает; целостность истины складывается из множества осколков. В иных случаях эти острые осколки, попадая в чужую плоть, вызывают жгучую боль. Я думаю, что такие страдания плотворны. Так возникают многие тексты. От колючки, попавшей в душу, от боли, которую ты сам испытал или причинил другим. Невозможно мыслить, писать — и никого не задеть. Не только в разговоре о живых людях. С живыми идеями то же самое.

Я верю в способность человека решать, когда соблюдать заповеди, а когда взять на себя ответственность за нарушение закона... Тот, кто не идет на риск нравственного выбора, зарывает в землю свой талант. В Гефсиманском саду родился новый нравственный порядок — для иудеев соблазн, для эллинов безумие. И этот порядок требует личного нравственного риска.

Мы живем в мире, где законы сталкиваются, спорят друг с другом. И мы должны понять: безгрешного выбора нет, безусловно разумного выбора нет. Мы должны быть готовы решать так, как хорошо выбранные присяжные: из глубины сердца.

Чем-то всегда приходится жертвовать. И я делал это беспорядочно, бессистемно, балансируя по лезвию ножа, отказываясь вступать в группы, редколлегии и т. п., но не отказываясь от свободы своей мысли; решив не подписывать групповые протесты, а только свое, личное — и все-таки подписав, когда сослали Сахарова. Несколько раз я пытался протолкнуть в официальное издание свои книги и статьи — и все это обрекал на провал. А в итоге я, пожалуй, и не мог придумать ничего лучшего. Не потому, что непоследовательность хороша. Но система, но логическая последовательность — еще хуже. Все революционеры были логики. Этим они, кстати, отличались от бунтарей и поэтов.

Выбор ждет нас в каждом углу. Заповедь «не убий» совершенно ясна, если действовать ножом или топором. А если словом? Ссора, раз-

молвка, натянутость глубоко ранят, и чем ближе человек, тем больше. Уайльд ничего не преувеличил, когда писал «Балладу Рэдингской тюрьмы»: «Но каждый, кто на свете жил, любимых убивал...»

А убийство самой любви?

Какие заповеди помогают вырастить и сберечь любовь? Какие заповеди мешают заспать ее? Младенец вырастет — и сможет нести на плечах небесный свод. Но он мал и хрупок, и так легко задавить его своим тяжелым телом... И есть так много способов убить любовь — недостатком благоговения к естественному чувству близости, неумением провести черту между днем, в котором есть место для тысячи дел, и ночью, когда остается только одно место — для бога любви или для твари (одна капля твари вытесняет здесь всего Бога). Неумением сказать и неумением промолчать. Самой маленькой фальшью. Я не знаю, где здесь кончается этика и где начинается эстетика: чувство музыки, чувство ритма, внимание к оттенкам и полутонам, к шепоту и лепету...

Я не знаю, по какому это ведомству, и ригористы скажут, наверное, что я не про то. Человечество погибает от язвы тоталитаризма, а я про нежности. Да, я про нежности. Я думаю, что неумение вырастить и сохранить любовь причиняет человечеству больше страданий, чем все политические режимы всех времен. Потому что режимы приходят и уходят, а бездарность в любви остается. Многие нелепые прыжки в утопию — от неумения найти полноту жизни в том, что под руками...

Что я могу тут сделать? Писать о своем личном нравственном опыте. Кому он пригодится, в ком вызовет отклик — тот его и подберет. Сами ошибки, глубоко пережитые, удивительно многому могут научить. Ошибки и оставленные ими рубцы стыда были моими первыми заповедями, копившимися с 6 до 60 (может быть, и великие заповеди священных книг — такие общечеловеческие рубцы)...

Созерцание неразрешимого вопроса — один из вечных подступов к Богу. Можно даже сказать, что неразрешимый вопрос — один из ликов Бога.

Подвижникам Дальнего Востока помогал метод коанов, т. е. заведомо неразрешимых вопросов. После «великого сомнения», после отчаяния, которого иные не выносят и даже теряют разум, люди приходили к просветлению. Насколько я понимаю, суть здесь не в решении одной загадки (или нескольких таких иррациональных загадок), а в созерцании всей жизни под образом неразрешимого вопроса. Что-то вроде парадокса Кришнамурти: «Только неправильные (т. е. поверхностные. — Г. П.) вопросы имеют ответ. Правильные (глубочайшие) вопросы не имеют ответа».

Самые обыденные житейские неразрешимости — подобие непостижимого перехода от человека к Богу. Разве нелепый вопрос — как звучит хлопок одной ладони — не стал великим коаном?

В семидесятые годы я собрал несколько человек и рассказал, какие проблемы ставят меня в тупик. Один из слушателей увидел в этом лишний аргумент в пользу крещения — и нашел для себя твердую систему правил. Постоянного созерцания открытого вопроса он не мог вынес-

ти. Это не его путь. Но это мой путь. И моя вина: я виноват, что недостаточно настойчиво, недостаточно страстно пробиваю его. По-настоящему взглянуть в неразрешимое — это не меньше, чем постоянная молитва или созерцание Распятия. В ответ неразрешимому открывается и углубляется сердце. Я не достиг этой последней глубины. Но меня тянет и тянет к ней, и мысли мои вьются и вьются вокруг неразрешимого. Иногда я решал важные вопросы; но самое главное, что меня толкает к бумаге, — кружение вокруг неразрешимого, бесконечные попытки дать безымянному имя (сегодня, сейчас: вчерашние имена недействительны). Попытка «хоть раз не солгать» там, где всякая мысль есть ложь, все догматы — только подобия, иконы непостижимого.

... Тогда я жил другим. Я любил. Знаками моей любви были не слова, а поступки и прикосновения. Но это был язык, и впервые на этом языке я научился говорить сердцем, а не только умом. Впервые с Ирой я понял, что любить — значит как бы писать новые стихи и новую музыку, где каждое повторение — ложь. Я смычок, играет Бог, и каждый миг надо заново угадывать, чего от тебя ждет скрипка. Каждое движение чувствовать сердцем — чтобы оно шло от сердца и находило отклик в сердце.

Мне довольно было видеть, слышать, прикасаться. Мы не расстались — и не к чему было писать письма. «Счастье» я набросал по просьбе Иры, для ее старшего сына, Володи, — у него была склонность к романтике страдания. На этих страничках кое-что сказалось. А остальные опыты 50-х годов — только проба пера. Настоящее слово вырвала из меня смерть Иры. Но прошло еще года два, прежде чем я понял: всякое настоящее слово приходит прыжком через смерть, пишется сердцем, воскресшим после смерти.

1984—1985

# По ту сторону здравого смысла

«**П**оистине, — повторим вместе с Ваккенродером, — кто верит какой-либо системе, тот изгнал из сердца своего любовь! Гораздо сноснее нетерпимость чувствований, нежели рассудка: суеверие все лучше системоверия»<sup>1</sup>. П. А. Флоренский (которого я цитирую) писал это в 1918 г., сопротивляясь огромной новой волне веры в систему. Но мы прожили еще 70 лет. Мировой опыт XX столетия показал, что ярость борьбы с рационализмом, торжество иррационального чувства, национальных, расовых, религиозных антипатий и суеверной интуиции не лучше.

Сознание тупика, вызванное во всем мире первой мировой войной, долго обходило нас: мы верили в свою систему и высокомерно смотрели на растерявшуюся буржуазию. Но в период застоя вера зашаталась. Возникла абсурдная ситуация, и охватило чувство абсурда. Казалось, что разум обанкротился. Началось царство призраков. В ход пошли гороскопы, гадалки, велесовы книги, протоколы сионских мудрецов...

Рядом с возрождением великих традиций Серебряного века шло возрождение малой традиции предреволюционных лет, бытовавшей среди обывателей и охотнорядцев. И современный литератор, вчера еще зубривший «Краткий курс», простодушно клевал черносотенную мякину.

В 1969-1970 гг. многие почувствовали, что у страны отнято будущее, что движение будет продолжаться только как гниение — и неизвестно, сколько лет подряд. Началась борьба за право выезда — и неожиданно окончилась успехом:

*Броня державного кордона  
Как решето.  
Им светят Гарвард и Сорбонна,  
А нам-то что?*

Борис Чичибабин

Что делать остающимся? Мне эта задача показалась более значительной. Дух может вынести внешнее гниение. Я записал несколько мыслей об этом, которые впоследствии перешли в эссе «Неуловимый образ», написанное немного позже, в 1971-1972 гг. «Разве здоровая Испания породила Кальдерона и его современников? И разве в здоровое время жил Августин? В самое больное для Рима и большинства римлян.

Но оно было хорошим временем для того, чтобы писать «Исповедь»: живи Августин в век Сципиона, под гром римских побед, он никогда не отделил бы град земной от града Божьего... И если бы не гнила Испания — не было бы смертного напряжения духа в испанском барокко, и не было бы святых Эль Греко (сына двух гнилых цивилизаций), и не было бы трагедии «Жизнь есть сон».

Распространяясь, гниение в конце концов убивает и дух. Но есть какой-то миг болезни, который выше самого цветущего здоровья...»

Читатель, возможно, заметит, что здесь чувствуется влияние Достоевского. Это правда. Достоевский — мой спутник с 1938 г. Но вокруг цитированных рассуждений плавала еще одна невысказанная мысль: я связан с какой-то группой людей — смешных людей, гадких утят, нетипичных, затерянных в толпе, но все-таки в определенной толпе и в определенной стране. Я вполне понимаю радость Осипа Мандельштама, когда он вернулся из Грузии и услышал вокруг русскую речь... Словом, я остался и не жалею об этом. В годы застоя писалось глубже, без мысли о непосредственном впечатлении на читателя, писалось — как перед Богом. От общественных и политических страстей я решил отвернуться. При строго охраняемом морально-политическом единстве национальности — единственное, удостоверенное паспортом, отличие одного советского человека от другого — станут ведущим неформальным принципом политической группировки. Все обиды будут стекаться в национальное русло, становиться национальной ненавистью. Участвовать в неизбежной при этом грызне не хотелось...

Однако совершенно уйти в отрешенность не удалось. Я не мог иногда не кричать «караул» (или, вернее, писать «караул») по отдельным возмутительным случаям. Впрочем, вскрикивал, не ожидая результата и легко принимая связанные с этим неприятности. А жил — не этим.

Надо или жить, или читать газеты, сказала моя приятельница после очередной волны газетной грязи, где-то в начале 70-х. И я жил. Не выписывая никакой прессы и раз в две недели включая телевизор.

Критик Л. А-й недавно заметил в разговоре со мной, что лучшие стихи Пушкина были написаны во время застоя. А в более динамичное время — «Гавриилиада»... В этом есть своя правда. Но, выслушав ее от другого, я возразил, что начинать делать первые шаги все-таки лучше до жестоких морозов, в оттепель, в общественном движении, в обстановке надежд. Дозревать можно и в заморозки, а начинать, когда все застыло, трудно.

Тут одна метафора мешает другой. Мы привыкли к словечкам Леонтьева («Россию надо подморозить») и Эренбурга («оттепель»). Однако если реализовать метафору мороза, застой кажется здоровым временем: в мороз исчезает запах гнили. А беда именно в том, что застойное общество гниет и люди плесневеют, опускаются. Только очень немногие с мучительным трудом находят выход — вглубь.

Дух пробивается сквозь тину и плесень с огромными потерями. Миллионы погружаются в алкогольный туман и в ядовитую мифологию «Памяти», а сквозь это — музыка Пярта и Шнитке, картины Вейсберга, Казьмина, выстраданные фильмы, десятки лет дожидавшиеся часа на полках...

Вот несколько строк из тетради безвременно погибшего Володи Казьмина:

«Оказавшись в ситуации глубочайшего душевного кризиса, цепenea от ужаса одиночества и не имея возможности спрятаться, забыться и убежать, я стал, как тонущий, хвататься за соломинку, и соломинкой этой оказалось запомнившееся мне однажды стихотворение Лермонтова «Молитва». В том состоянии, в котором находился, я даже не мог понять смысла того, что говорил, а только повторял эти стихи снова и снова, бормоча их почти бессознательно, вкладывая в них только то, что осталось у меня, — надежду. Перемену, которая стала происходить во мне, трудно описать, да это и незачем... Сейчас, спустя годы, я могу уже определенно сказать, что в состоянии в, котором я находился в тот момент, смысл проговариваемого мною был мне вначале совсем неважен; это была встреча с первозданной скрытой силой ритма, как в заговорах, причитаниях или детской тарабаршине. Но постепенно из недр этой первозданности появилось чувство, оно согрелось от повторов, как от трения, и с дыханием заструилось вверх, коснулось ума. Тогда уже появился проблеск осознания, скрытый смысл, все собралось, стало единым и связанным. Тело соединилось с умом через тепло и ритм сердца — слово вернуло меня к жизни, с ним пришел свет.

Может быть, с того времени поэзия для меня стала делиться на просто поэзию и такую, на которую можно опереться в трудную минуту, которая способна прийти на помощь. Я стал искать стихи, в которых слово и ритм обладают особой силой, соединены в особом союзе, стихи, способные собрать рассыпающуюся иногда на части психику и исцелить ее, вернуть к бытию. Таким словом, мне казалось, можно возвращать к жизни и отымать жизнь, можно возрождать из пепла и превращать в пепел то, что достойно им стать, можно преображать и строить, через такое слово можно «стать»...

Испытывать это мне лучше всего удавалось тогда, когда мне было действительно плохо, когда обстоятельства загоняли меня в угол и не было выхода, когда не на кого было опереться и уходила из-под ног почва, — тогда со всей страстностью опирался я на самого себя, того себя, которого я еще никогда не встречал, просил его прийти, звал его, приказывал ему, прибегая к этой могущественной силе слова, и тогда... свершалось то, что я называл чудом».

Бросается в глаза, что глубина, в которой Володя Казьмин находил «того себя, которого... еще никогда не встречал», лежит по ту сторону здравого смысла. Но на такой глубине без привычных ориентиров очень легко запутаться. Тибетская «Книга мертвых» предостерегает против соблазнительных огоньков, вспыхивающих за порогом обыденного, — гораздо более ярких, чем свет освобождения. И опыт массового вовлечения интеллигенции в иррациональные глубины оказался подтверждением этой старой истины. Куда только не попадали искатели тайн...

У Володи Казьмина был природный дар различения духов. Но это редкий дар, совершенно не совпадающий с общей одаренностью. Он был у Владимира Соловьева, а Флоренскому его не хватало; заскоки и вспышки фанатизма портят лучшие его работы. Розанов всю жизнь

блуждал среди духовных соблазнов. И у Достоевского чего только не было. Хотя все эти гении прошлого века что-то думали о различении духов. У них была духовная культура.

А сейчас каждый экспериментирует по-своему. Надеясь на свои силы и позабыв, что на полдороге сторожит дьявол.

На полдороге в глубину сбивчивая интуиция, перемешанная с воображением дурного вкуса, создает призраки, и место выветрившейся идеологии занимают мифы XX столетия, гибриды полунауки с голосами темного подсознания. Все почувствовали себя обиженными, оскорбленными. Все стали искать виноватого в другом.

В 60-е годы иррациональное как-то выносилось за скобки. Казалось, что общество развивается в осознанном направлении — или по крайней мере пытается развиваться, — и это движение даст когда-нибудь плоды. Поэтому господствовали рациональные схемы исторического процесса. Я чувствовал потребность в них и пытался кое-что разрабатывать, но направление истории изменилось, и на поверхность историографии вышли этносы, увлекаемые пассионариями<sup>2</sup>.

Мое предчувствие, что нации станут политическими группировками, совершенно оправдалось. Начался процесс отчужденности окраин от замороженного центра; движение части евреев за отъезд было только индикатором глубинного процесса. Кто-то неловко сравнил эмигрантов с крысами, бегущими с тонущего корабля. Корабль дал течь. Людей, не лишенных смутного исторического чутья, охватил страх надвигающейся катастрофы. У каждой национальной группы этот страх выражался по-своему. Но так или иначе — боялись индурцев. Фазиль Искандер создал поразительно емкий и важный для понимания современности термин. Индурец стал не просто чужаком (чужаков всегда недолюбливали). Он превратился в какого-то могучего дракона, в воплощенного дьявола, в антихриста... И появились рыцари, вроде И. Р. Шафаревича, ополчившиеся в бой с драконом.

Самое грустное, что эти два процесса (прорыв к чистому свету вечности и захваченность болотными огнями) иногда переплетались, что те самые люди, которые жаждали подлинной глубины и источника нравственного обновления, попадали порой в тупик национальной ограниченности и ненависти к чужакам. Я говорю, в частности, о Василии Белове и Валентине Распутине.

Сочетание гуманизма с антигуманизмом, мышкинской любви и рогожинской ненависти — все это уже было в Достоевском. Он один в рациональный XIX век нес в себе весь хаос XX века. Достоевский — первая альтернатива казенному оптимизму в моем развитии. Свет, шедший через его романы, помог мне стать самим собой. И темные порывы его я чувствую как облака, ненадолго заслоняющие солнце. Однако публицисты «Веча», а потом «Памяти» тоже опираются на Достоевского и цитируют его точно, не перевирая. Так же, как сейчас активисты «Памяти» точно цитируют речь Распутина на съезде Общества по охране памятников культуры.

Достоевский — бессмертный образец одаренности, вырвавшейся по ту сторону здравого смысла. С этого выхода по ту сторону Достоевский, можно сказать, и начался как мировой писатель: «если уж все хвалить,

то и дважды два пять — премилая иногда вещица», — пишет Подпольный человек... Я с 1938 года отстаивал освобождающее влияние иррационализма, отказа ото всяких схем и систем в художественном творчестве и достаточно много об этом написал (а иногда и говорил, если представлялась возможность). Но мне всегда казалось безумием переносить иррационализм в решение социальных и политических проблем. К сожалению, в России это достаточно часто случалось.

Национальный характер не сводится к одной, даже поразительно яркой, личности. Были у нас мыслители глубокие и в то же время трезвые: Вл. Соловьев, Георгий Федотов, П. Чаадаев. Они умели додумывать до конца неприятные мысли и принимать неприятные выводы. Но захлеб, переход за черту и отдача себя вольной волюшке чувства — очень характерная русская черта. Вольной воле любви — и вольной воле страха и ненависти к чужому. «Широк, слишком широк человек, — говорит об этом Митя Карамазов. — Надо бы сузить».

Чужая душа — потемки, и объяснить ее трудно. Но мне вспоминаются мысли Даниила Андреева и Н. А. Бердяева о каком-то особом русском страхе Антихриста. Андреев находит исток этого в мучительном впечатлении от второй половины царствования Ивана Грозного. Идея подмены святости оформилась позже, после реформ Никона и Петра, но в неявной форме она сказалась еще в Смуте. Нечто подобное произошло после смерти Сталина. Его победы и его зверства хотелось отделить, приписать двум разным существам или даже сущностям. На эту потребность превосходно отвечал миф о новом Антихристе — жидомасонах.

Массовое сознание неохотно приняло правду о преступлениях генералиссимуса и легко согласилось с его реабилитацией. Но куда было девать память о чем-то чудовищном, совершившемся с нами, и чувство нарастающей катастрофы? Нужен был мифический злодей, и он был найден. Этот процесс начался еще при Сталине, сознательно им направлялся (в кампании по борьбе с космополитизмом, в деле врачей) и продолжался в годы застоя. Некоторых писателей-«деревенщиков» он подхватывал и снизу, стихийными волнами народных суеверий, и сверху через редакцию «Нашего современника», через антиссионистские книги и статьи В. Бегуна, Е. Евсеева, В. Емельянова, А. Романенко, В. Скурлатова...

В сознании, перешедшем через порог здравого смысла, есть какая-то повышенная неустойчивость, повышенная подверженность искушениям, повышенная готовность поверить бог знает во что. Что удивительного в суевериях Распутина? Удивляться тут, если хорошенько подумать, нечему. Хотя огорчила меня неожиданность: именно от Распутина я ничего подобного не ждал. В творчестве его не было никаких взрывов злобы, никакого кликушества...

Что-то проясняют ответы Распутина на пресс-конференции в Западном Берлине 6 марта 1987 г. Сперва он говорит то, что мне близко и понятно: «...часто не хватает духовного и нравственного воспитания этим людям. А со слепой души можно наворотить много чего не только в хозяйстве, но и в культуре. То есть эти изменения должны неминуемо включать и духовную перестройку человека. Необходим отказ от той полумертвой идеологии, полумертвой духовности, в которой мы

жили. Без этого опять можно заехать туда, откуда можно будет возвращаться очень долго»<sup>3</sup>.

Потом была реплика Элема Климова: «Информационные функции нашего телевидения резко изменились, но когда оно выполняет развлекательные функции, то иногда становится страшно. Особенно в такие праздничные вечера или ночи, когда люди отдыхают. Иногда такое ощущение, что наступил праздник дьявола. Через телевидение часто можно почувствовать, что апокалипсис приближается. И от вашего телевидения... такое же ощущение» (с. 217).

«Вот Элем Климов здесь говорил о советском телевидении, — подхватывает Распутин. — Когда оно дает развлекательные программы, то впечатление такое, что балом правит сатана. Бывают иногда такие минуты, когда кажется, что праздник дьявола состоялся уже и в народе тоже. Я говорю сейчас не о народе и его мировоззрении. Не о народе, а о населении\*. Потому что глянешь, что делается вокруг, и это действует так угнетающе, что уже не хочется ничего делать — ни в литературе, ни в чем другом. Ну, винить в этом, наверное, некого. Винить нужно прежде всего искусство. Искусство, которое занималось посторонними вещами — развлекательством публики, а не сохранением человеческих начал в человеке. Искусство занималось пропагандой преступления и не говорило о наказании. Так было, очевидно, у вас, в последние годы это и у нас» (с. 218).

Если не говорить о наивной попытке опереться на *народ* и его мировоззрение, когда *население* увлек сатана, — этот вопль ужаса, во всей его непосредственности, мог бы вырваться и у меня.

Раскол начался после провокационного вопроса Адамовича. Провокационный — в хорошем, английском смысле этого слова (провокационный — разбивающий рутину, будящий творческую мысль).

«Мы найдем сотни, тысячи произведений, где ставится проблема: должен ли человек пожертвовать собой ради народа, — сказал Адамович. — Сегодня бомба поставила проблему, о которой страшно даже и сказать, а между тем это вполне возможная ситуация. Возникает вопрос: должен ли собой пожертвовать народ ради человечества?» (с. 220).

«...Чтобы говорить о человечестве, — возразил Распутин, — прежде всего нужно говорить о своем народе. Это и есть польза человечеству. Это не ради дискуссии, а просто я верю в слово «народ» (с. 222).

Казалось бы, ничего худого здесь нет. Человечество складывается из народов. Служа своему народу, писатель служит человечеству. Все так... Но Адамович вышел за рамки всем известного, вчерашнего и позавчерашнего опыта. Он говорит о ситуации, которой до атомного века не было, ответа на которую народная мудрость, «народ и его мировоззрение» не знают, не успели нажить.

Адамович навел друга, командира атомной подводной лодки, и спросил его: «... представь себе (обращаюсь я к другу), что кто-то там нажал кнопку и вся половина человечества, наша половина, уничтожена. Теперь тебе придется решать, ответишь ли ты тем же, нажав кноп-

---

\* Английский язык здесь гибче: он различает *folk* — народ и *people* — народ (современный народ — без народных песен и вышивок). — Г. П.

ку. Как ты поступишь?» А женщины сказали: «Конечно, они же наших всех убили». В них, в этих женщинах, говорит опыт и мышление, и эмоции прошлой войны. «Вы нас так, мы вас тоже так. Вы нас уничтожаете, мы будем вас уничтожать». Сейчас проблема стоит по-другому: «Они тебя уничтожают, а ты должен уничтожить вообще все человечество». Потому что твой ответный удар, он ведь убьет все человечество» (с. 220-221).

Я вспомнил дискуссию в Институте истории в конце 60-х годов — о войнах прогрессивных и справедливых. Генерал Епишев тогда приказал все войны царской России считать прогрессивными и справедливыми. Историки возражали, опираясь на Маркса и Ленина. Дело Шамиля было справедливым, а русское завоевание Кавказа (или английское завоевание Индии) прогрессивным. Прогресс и справедливость не совпадают. Прогресс нравственно противоречив. Все это давно известно, и поэтому скучно повторять. То, что начальнику Политуправления, сталинисту, было плевать на Маркса, Энгельса и Ленина, тоже было понятно. Я собирался уходить. Как вдруг слово взял полковник из Политуправления, искавший управы на Епишева, и сказал: «Если американские империалисты нанесут нам термоядерный удар, а мы ответим сокрушительным контрударом, это будет справедливо. Но какой же прогресс, если ни там, ни здесь ничего не останется!»

Вот в чем, оказывается, дело. Реальность атомного века лишила приоритета не только классовую точку зрения. Лишилась приоритета и народная точка зрения, со всеми ее представлениями о справедливости и о возмездии. Классы не перестали существовать, классовая борьба не перестала существовать, и народы с их нравственными воззрениями никуда не девались, не исчезли. Но впервые в истории общее дело человечества перестало быть абстракцией, стало смертельно конкретным. Потому что альтернатива этого блага — общая гибель. От которой не спасут ни стража на Эльбе, ни Голанские высоты. Это нельзя понять, опираясь на «народное мировоззрение». Сознание народной правды, народной обиды и народной мудрости и народной замкнутости на своих народных интересах стало такой же смертельной опасностью, как эгоизм класса.

Счеты между народами всегда были безумием. Потому что подсчитать (и то с грехом пополам) можно только вину отдельного преступника; потому что свое страдание всегда кажется неизмеримо огромным, а чужое — ничтожным. Потому что никакое страдание не дает права на месть детям и внукам. Потому что сосредоточенность на страданиях отцов дает чувство, что нам, наследникам, все позволено. И при затяжном конфликте возникает какая-то цепная реакция зла; и да здравствует справедливость, покуда погибнет мир!

Человечество может спастись только в том (трудно вообразимом) случае, если народы согласятся остаться со страданиями неотомщенными и даже за гибель свою не захотят мести. Как тот безвестный цадик, молитва которого, записанная на клочке оберточной бумаги, была после войны напечатана в «Зюддойче цайтунг» и оттуда попала в проповедь вл. Антония Блума<sup>4</sup>.

История — не только развитие производительных сил. Это еще прогресс нравственных задач. К сожалению, только задач. Но когда зада-

ча не выполняется, цивилизация гибнет. Не сразу. Медленно действующую закономерность заслоняют стремительные завоевания и перевороты. Но ни одна большая цивилизация, оставшаяся на уровне родовых добродетелей и кровной мести, не сохранилась, и сейчас мы стоим перед новым порогом, перед необходимостью нового скачка.

А народы помнят прошлые победы, когда за Марафоном следовал Эсхил, за Бородином — Пушкин. Но вот мы победили в 1945 г. и построили памятников Сталину. А за следующей победой и памятники некому будет ставить. Разве рыбам в глубинах океанов. Они, говорят, уцелеют во время атомной ночи и атомной зимы.

2000 лет тому назад один человек перешагнул через народную веру к вселенскому духовному чувству и к новому пониманию добра. Это было ересью. На еретика донесли. «Лучше пусть погибнет один человек, чем весь народ». Те, кто сегодня ставят народ (какой бы ни было народ) на первое место, повторяют суд первосвященника. 2000 лет для них прошли даром.

Сознание личности и сознание человечества (личности, способной почувствовать все человечество как саму себя) идут рука об руку. Это смутно почувствовал Окуджава, возражая Распутину: «Я хочу понять для самого себя, что такое в конце концов «народ». Понятие это у нас — я не знаю, как у вас, — очень распространенное, и под знаком этого понятия создавалась не только великая литература, но творились очень серьезные злодеяния. И все это связано с понятием «народ». Я, честно говоря, устал над этим думать.

Я встретился как-то с одним крупным чиновником и ему сказал, что по телевидению, в кино показывают всякую белиберду, я ничему этому не верю. «А это не для вас», — ответил он, подразумевая народ.

Я тоже «народ». У нас произошло какое-то искажение понятия «народ». Почему под «народом» стали понимать не историческую культурную категорию, а просто простонародье, малограмотных людей. Но за всеми этими громкими фразами о судьбе народа пропало очень важное — у нас (не знаю, как у вас) за многие годы исчез институт уважения к личности. Для меня лично лозунг восстановления этого института является самым главным... Если мы научимся уважать личность, тогда мы научимся уважать и народ, и человечество» (с. 222-223).

Окуджава ничего не ответил на вопрос Адамовича, но по сути он его поддержал. Развитая личность, стоящая на уровне задач атомного века, скорее даст правильный ответ, чем большинство. Точка зрения, связанная с патриархальными представлениями о справедливости и мести, должна быть преодолена. В конечном счете — и самим народом. А пока этого нет — личностью, идущей впереди народа. Опираясь на внутреннюю невозможность поступить иначе, а не на народную веру.

Суеверие не лучше системоверия. Оба хуже. Это показали катастрофы в Алма-Ате, в Сумгаите... Этноконфессиональные конфликты, видимо, неизбежны, пока интеллигенция не научится цельному, нераздробленному добру, о котором писал Иконников из романа Гроссмана «Жизнь и судьба». Искусство не во всем виновато; оно не все может. Но оно может гораздо больше, чем делает. И дело здесь не только в бюрократях, а в самих мастерах искусства.

Смогут ли поэты, художники, режиссеры подняться на уровень задач нашего века? От этого очень многое зависит. Смогут ли писатели подняться над народными предрассудками? Опыт Сумгаита был — и в этом смысле — страшным провалом. Если фольклорно понятый народ остается альфой и омегой; если фактически такого народа нет, а есть население, от которого приходишь в отчаянье, — то писатель, интеллигент вообще может оказаться в роли Васисуалия Лоханкина, плетущегося за толпой погромщиков, а то и в голове погрома, высоко подымая хоругвь сермяжной правды.

### Примечания

<sup>1</sup> *Флоренский П.* У водоразделов мысли. — В сб.: Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986, с. 114.

<sup>2</sup> Сравни мою критику концепции этносов в статье «Теория субэкумен и проблема своеобразия восточных культур» в моей книге «Выход из транса» (М., 1995).

<sup>3</sup> «Форум», 1987, № 17, с. 211. — Далее страницы указываются в тексте.

<sup>4</sup> «Да перестанет всякая месть, всякий призыв к наказанию и возмездию. Преступления переполнили чашу, человеческий разум не в силах больше вместить их. Неисчислимы сонмы мучеников... Поэтому не возлагай их страдания на весы Твоей справедливости, Господи, не обращай их против мучителей грозным обвинением, чтобы взыскать с них страшную расплату. Воздай им иначе... Прими во внимание добро, а не зло. Пусть мы останемся в памяти наших врагов не как жертвы, не как жуткий кошмар, не как неотступно преследующие их призраки, но как помощники в их борьбе за искоренение разгула их преступных страстей. Ничего больше мы не хотим от них».

# Философия идиота

---

*...все мы немножко лошади,  
Каждый из нас по-своему лошадь.*  
В. Маяковский

**В**се мы немножечко идиоты. В каждом сидит кусок идиота. Во мне он становится агрессивным при столкновении с техникой. К старомодному электричеству я привык с детства, но с проигрывателем и с телевизором сразу тупею. Почему-то немного лучше идет с кассетным магнитофоном (наверное, потому, что там все по-английски написано, где «плей», где «стоп»). В нашей семье магнитофон — это моя специальность, а телевизор укрощает жена. Впрочем, и в зоне умеренного идиотизма разум мой сводится к умению нажимать на нужную кнопку. Интеллект дебила.

После этого предисловия читатель не удивится, что денежную реформу я встретил, как деревенская бабка. Хотя горе мое было от ума. Еще годом раньше я прочел статью Шмелева, где он очень убедительно показал бессмыслицу таких реформ. Подробно аргументов не помню, да и не нужно: они все были повторены после реформы. Я несколько скептически отношусь к собственным проектам Шмелева, но когда он критикует чужие проекты, это очень хорошо выходит. Я был убежден. Мне не пришло в голову, что министр финансов Шмелева не читал или не понял. И когда 21 января меня спросили в кассе: можно ли выдать по сто рублей? — я сказал: пожалуйста. Слава Богу, не такой уж огромный гонорар, в законную тысячу он влезал...

Через день я узнал, что на рынке крупные купюры три недели не берут. А я оказался в дураках. Пришлось ездить, хлопотать. Потерял два рабочих дня. Многие потеряли больше.

Ночью я плохо спал. Не потому, что боялся потерять деньги. Не такие уже большие. Неприятно было остаться в дураках — но опять не настолько, чтобы потерять сон. Тут другое: выплыло старое воспоминание. В 1947 г. во время *той* реформы, я ждал удара со всех сторон. Меня исключили из партии за антипартийные высказывания, я нигде не мог устроиться, и весь мир был против меня. Почему-то я вообразил, что реформа непременно должна ударить по мне лично. Я снял деньги — последние военные сбережения, полторы тысячи — со своей (отмеченной печатью рока) сберкнижки (где что-то уцелело бы) и послал по почте маме... Через некоторое время я получил от мамы обратно 150 рублей. И вот я живо вспомнил все свои тогдашние годы, после исключения из партии и до ареста. Самые скверные годы; мне стало лучше на Лубянке, в Бутырках, в лагере. За решеткой я почувствовал себя дома. В плохом доме, но все-таки в доме, а не на улице в чужом городе с чу-

жим языком и без денег, вынужденный стучать наобум в разные двери — и знаешь, что ни одну не откроют. Вдруг все потеряло цену и ты выпал из мира, в котором что-то значил, и оказался идиотом. Как те старухи, у которых были отложены три-четыре сотенные на похороны.

Утром поехал к машинистке и увидел в окошко автобуса очереди стариков и старух около сберкасс (еще не открывших свои двери). И памятью 1947 года, всплывшей ночью, я почувствовал себя одним с этими стариками и старухами, и охватило пронзительное чувство боли — за всех ограбленных, за всех беспомощных. Как-то даже не за них, а вместе с ними, заодно с ними. Это не длилось очень долго, но в таких состояниях что-то рождается. Промелькнуло чувство какой-то необыкновенной раскрытости. Не через радость, как у моря или на горе, — через боль. Но может быть, все равно? В Троице Рублева средний ангел — в блаженстве отрешенного созерцания, левый погружается в страдания разорванного мира, правый выходит из него, возвращается в отрешенную целостность; и все три — одно существо, три состояния одного существа. Это целое одновременно в радости и страдании, в отрешенности и в муках неразделенной любви. «Вольно и больно, и скорбь хороша...» Перевод немного беднее подлинника: «Freudvoll und leidvoll, gedanken voll sein...» Быть полным радости, страдания и мысли. Почти как сатчитананда (бытие, познание, блаженство). Только в индийской формуле не выделено страдание, оно спрятано в бытии; а у Гёте полнота бытия складывается из полноты радости и страданья («радость-страданье, сердцу закон непреложный», — дописал другой поэт).

Бытие — это раскрытость, это — никаких перегородок. Идиот не замечает общественных перегородок и говорит с лакеем, как с генералом. Он не обособляется от человека, которого принято не замечать. И потом не обособляется — от Лебедева, от Келлера. Я обособляюсь и что-то теряю. Загораживаюсь от плевков и загораживаю себе свет солнца. Но иногда вдруг, коротким замыканием, что-то пробивает обособленность. И на миг такое чувство, словно вышел из тюрьмы, в которую сам себя посадил.

В повести Сергея Бардина «Пастораль» (Знамя», 1990, №9) рассказчик, по всем приметам горожанин и интеллигент не первого поколения, передал мне свое чувство неожиданного родства с деревенскими старухами, и я, под свежим впечатлением, почти увидел перед собой этих старух, плетущихся со своими сторублевками в райцентр — наверное, с опозданием и, наверное, ничего не получат... У себя на огороде они такие же умные, как я за своим письменным столом. И вдруг оказались дуры-дурами. Все мы немного идиоты, каждый по-своему идиот...

Повесть Бардина я прочел случайно. Вдруг позвонил мне незнакомый автор, хочет посоветоваться — очень странный отклик к нему пришел. Отклик оказался довольно стандартным для читательницы «Нашего современника». Но я взял нечитанный 9-й номер «Знамени» (он пришел осенью, когда я был в Коктебеле) и решил полистать, на что эта дама откликнулась. С первой страницы текст приворожил каким-то неповторимо личным взглядом на мир, сквозившим в каждой фразе. И я страница за страницей заново — вместе с автором — вглядывался в мир. Предметы довольно неяркие, ничего особенного. Но как-то за

клочком пространства и времени выглядывала бесконечность. И в этой вселенной мы все одно, и через рассказчика я стал одно со смешными матерящимися старухами. И вместе с ними обманутым и ограбленным.

А потом является к рассказчику ночной собеседник, вроде собеседника Ивана Карамазова, и спрашивает — можно ли жить в России? Где есть только две повторяющиеся социальные роли: деспота и жертвы, да еще литература, которая из боли униженных и оскорбленных делает жемчужины в Божью корону. Я легко мог быть третьим в разговоре. Лет десять тому назад мы обсуждали эту проблему, — правда, не с чертом, а с Борисом Хазановым: можно ли продолжать русскую культуру без России? Я говорил тогда, что без реального чиновника Мармеладова, раздавленного лошаадьми, не было бы и Достоевского. Набоков мог бы состояться (он и в Америке себя показал). Но не Достоевский.

Жить здесь — значит соглашаться, чтобы тебя все время били какие-то факты, какие-то события. Иногда я начинал кричал от боли, понимал прекрасно, что ничего это не даст, идиотское занятие. Друзья умирают, друзей убивают, а я остаюсь. Зачем? Что во мне вываривается такое, чтобы ради этого варева остаться? Пока не сварится? Не знаю. Чем больше живу, тем лучше понимаю Сократа: я знаю только то, что ничего не знаю.

У моего приятеля племянница, а может быть, двоюродная сестра пришла как-то с лекции по истории философии и громко высказала свое впечатление: «Что за дурак был Сократ!» Это свидетельство о качестве философии, которую тогда (в 40-е годы) преподавали. Но отчасти и о Сократе. Умный человек *знает*. Софисты знали. А Сократ, окруженный софистами, мог сказать только одно: «я знаю, что ничего не знаю». И сразу отодвинулся от софистов на целый порядок. Вверх или вниз — это другое дело, но отодвинулся. Современному человеку, проезжая по Моховой и глядя на огромное книгохранилище, тоже ничего другого не остается. Он знает свой лоскуток культуры, ну — два или три лоскутка, а в остальном — дурак-дураком. И единственное, что можно сделать умного, — это признать свое идиотство.

Чем больше ума набирает человечество, тем глупее выглядит отдельный человек. Смеются над чукчами, что они себя считают умнее всех; не знаю, считают ли на самом деле, или только в анекдотах. Но они действительно умнее, в своем углу, в своей культуре. Потому что всю эту культуру умный чукча держит в голове. Книг никаких в прежнее время не было, главное передавалось наизусть, а остальное забывалось. И оставалось одно главное. А мы просто не знаем, что главное. По всем вопросам написаны книги, но нет такой книги, в которой было бы написано, что изо всех книг главное, а что не очень и можно не знать.

Я думаю, от этой бездны премудрости люди и бросаются в фундаментализм. Берется одна самая главная книга и отбрасываются толкования, в которых опять можно запутаться, и все, что сказано в книге, надо понимать буквально. Фундаменталист сразу чувствует себя умным, как чукча. Он знает, как надо.

Что-то похожее дает этнический фундаментализм. Иногда он совпадает с религиозным, а иногда сам по себе. Не естественное национальное, этническое чувство, а форсированное, противопоставленное без-

домности и беспочвенности. Есть наш обычай и не наш, есть вера отцов, и надо следовать *нашему*. Тут главный выигрыш — в определенности. Как будто человек приобрел участок земли и стал собственником и теперь знает: это мое. В огромном чужом мире это мое. Отечество нам Царское Село. Но прибавилось ли ему бытия? Не больше ли бытия у бродяги?

*— Вставай, Михалыч! — говорит попутчик, —  
Мы странствуем с тобою двести лет,  
И солнце выглянуло из— за тучи,  
А мы опять на свой ступили след.*

*А мы с тобою на другой планете,  
И нас коробит, мертвяков, слегка:  
Три раза на земле старели дети,  
Пока брели два нищих старика.*

*Вставай, Михалыч, и признай дорогу, —  
С тобою мы бредем по облакам,  
И, слава Богу, добрались до бога,  
А бог — он наш приятель, наш Полкан.*

*Он брезгает своим небесным раем,  
И узнает старинных бедолаг,  
И лает, лает, так счастливо лает,  
Что сердце замирает у бродяг.*

*Ах, Господи, ведь впору и заплакать,  
Какой, поди же ты, переполох!..  
А мы-то думали — Полкан собака  
И занят тем, что выбирает блох...*

Сказано не хуже, чем у Мейстера Экхарта: «бытийственность мухи равна бытийственности Бога». То есть человек в самом деле чувствует то, что мы передаем непонятной фразой: Бог вездесущ. Один из дзэнских коанов (загадок, разгадка которой дает просветление) так и звучит: «Обладает ли пес природой Будды?»

Автор странного стихотворения, Вениамин Айзенштадт, — не то чтобы бродяга, он человек оседлый, но по месту своему в жизни, по отсутствию места — почти божж. Работал на вредном производстве, писал стихи, которые никто не печатал, и только в возрасте 69 лет, большим стариком, удалось напечатать сразу две книги. Одну из них прислал в подарок нам с женой, мы откликнулись — и получили в ответ письмо. Там есть замечательная фраза:

«А я — всего лишь «я», т. е. человек, решившийся быть самим собой там, где подобное признание равносильно покаянию Раскольникову, убившего старуху». (Минск, апрель 1991 г. Точной даты на письме нет.)

Свое сочинение десятиклассника, на тему «Кем я хочу быть», я кончал той же фразой: «Я хочу быть самим собой». Хотя тогда, в начале

1935 года, еще не знал, — как это не просто. И насколько легче — шагать в строю.

Все идеологии — бегство от самого себя, от своего идиотства, от своей беспомощности перед бездной премудрости. Человек принял идеологию — и сразу *знает*. Шел академик Павлов по улице, перекрестился на церковь. Навстречу красноармеец, видит — старик крестится, и вздохнул: Эх, темнота!»

*...Молодые ценители белозубых стихов...*

Или бегут люди в научное направление и с направлением, по строгим правилам, играют в бисер.

*На вершок бы мне синего моря,  
На игольное б только ушко!*

Очень мало в истории больших людей, не знавших, как надо, и знаменитых своим незнанием, — как Сократ, как Бодхидхарма, как Николай Кузанский. Кардинал из Кузы мне ближе всех. Его *docta ignorantia* — значит знать свое дело, но не воображать, что это знание о самом главном. И в главном сознавать свое невежество. А иногда я просто готов ответить, как Бодхидхарма... «Кто же тот, кто сидит передо мной?» — спросил император. Бодхидхарма ответил: «Я не знаю».

Я тоже не знаю. Меня спрашивают: «Как вас писать на афише?» Я не знаю. В конце концов люди сами решили: я философ и культуролог. А может быть, эссеист? Но эссеист — это опять человек, который не знает. Не знает и каждый раз ищет, как подойти к текучей, ускользающей истине. Традиция? Но их много, и я живу в общем поле нескольких великих традиций; да и в одной традиции — сколько есть толкований! Хотя бы того же Евангелия...

Фаваз Турки в «Дневнике палестинского изгнанника» описывает странное чувство, которое он испытал, сбросив пиджак и облачившись в бурнус: это было наслаждение, близкое к сексуальному. Такое наслаждение дает многим кипа, или сарафан, или стиль, искусственно выстроенный по словарю Даля. А мне совершенно не хочется никакой внешней определенности. Я ищу не внешнего, а внутреннего канона, состояния чистого зеркала, готового отразить все, что есть, так, как оно есть. А мое «я» и мое «мы» при этом непременно вылезут, скажутся в языке, в круге воспоминаний, привязанностей. Как-то я обмолвился: думайте о Боге, пишите по-русски — вот и получится русская культура. Открытая каждому, как открыт читателю в Англии и в Японии Достоевский, — но *невольно*, без *намерения* русская. А все, что у Достоевского с намерением, то слабо и только мешает.

Мои долгие годы, прожитые в России, как-то сказываются в том, что я пишу. Так же, как полузабытые первые семь лет жизни в еврейской Вильне. Так же, как любовь к стольким европейским писателям и художникам, что мне их трудно перечислить, и к индийской мысли, к дальневосточной живописи... Я не безродный космополит, я космополит многородный. Я не менее полиэтничен, чем Евразия. Я не знаю,

кто я такой в жестком, паспортном, идеологическом смысле слова. И не знаю, что меня привязывает к этой стране, из которой я свободно мог уехать, лет двадцать тому назад, и не уехал. Может быть потому, что здесь, в этой культуре, то есть в этом узле мировой культуры, я лучше чувствую всю сеть. И мне легче быть самим собой. Не внешне легче. Внешне трудно. Но внутренне легче.

Это, впрочем, лично мое решение и не указ другим. У меня нет детей, а собственная шкура все равно дырявая, риск невелик — в 73 года. А как быть тем, кто помоложе и может начать жизнь сызнова? У кого есть дети, внуки?

Осенью в Коктебеле меня спрашивал знакомый писатель, человек лично мужественный, — не совершает ли он преступление перед внуками, что остается? Я отвечал невнятно (дело каждого; за другого не выберешь). Но вечером (мой знакомый уже уехал), сидя у моря, в тишине, решительно ни о чем таком не думая, я вдруг услышал изнутри: «Если «Память» не запретят, то все евреи уедут». И уже потом, рассуждением добавил: «Все, кроме парализованных стариков и старух». И нескольких идиотов вроде меня.

«Память» не запретят. Она за империю. А империя еще нужна. Не только ради выгоды, которую она дает военно-промышленно-идеологическому комплексу. Русская империя вообще скорее дело спеси, чем выгоды, никакой выгоды среднему русскому человеку она никогда не давала, одни только поборы. Вспоминаю все войны XIX в. — на что они были нужны мужику? И сегодня — на что нам все эти базы, авианосцы и т. п.? Все равно Америку не обогнать, да и гоняться зачем? Но спесь противится сознанию своего сверхдержавного банкротства. А инерция стилия позволяет туловищу империи, потерявшему идею-голову и думающему спинным мозгом, сохранить власть и подбирать под свое крыло все силы, пригодные для последнего боя. В том числе «Память».

Началось голосование ногами. Бегут евреи, бегут немцы, армяне, бегут республики из союза. Плебеи уходят на Авентинскую гору, а Сенат упорствует и пытается удержать развал военными патрулями. Эмиграция сама по себе ни одну страну не убила, но массовая эмиграция — знак беды, знак отчаянья. Социологи говорят, что русские, украинцы и прочие оседлые люди, укорененные в «почве», тоже готовы искать счастья на стороне. До одной трети населения подумывает: а не сорваться ли с места? И те, кто остаются, бегут: в прошлое, в царство иллюзий, и тянут страну в слаборазвитость, прикрытую фиговым листком третьего пути. Или Третьего Рима.

Чего ждать? Погрома? Или индивидуального удара по затылку? Кажется, в России темные силы пошли по второму пути; но хрен не слаще редьки.

Чего ждать от церкви, которая не извергла из себя тех, кто осыпал угрозами о. Александра Меня? Кто создавал климат, в котором созрело убийство? Чего ждать от властей, ищущих не убийц, а грязи — облить убитого? От общества, которое не заметило 9 сентября 1990 г. — начального дня открытых убийств? От общества, которое спокойно смотрит на геноцид армян и позволяет называть геноцид этническими столкновениями, в которых виноваты обе стороны?

Эмигрантов сравнивают с крысами, бегущими с тонущего корабля. Это вряд ли вполне справедливо: Америку освоили эмигранты, и создали великую страну. Домоседство — не единственная добродетель. Есть романтика дальних странствий, есть стремление к свободе, к простору для развития своих сил... На крыс все это мало похоже. Но что верно, это состояние корабля. Корабль получил глубокую пробоину.

Возьмите карту и пометьте кружочками, куда бегут эмигранты? В Нью-Йорк, Лондон, Париж. А откуда они бегут? Из арабских стран, из Югославии, из России. Оттуда, где порочный круг слоборазвитости. Отъезд евреев и немцев и тяга к отъезду у прочих — знак сползания в безвыходный порочный круг. Не в ту слаборазвитость, из которой путь в среднее развитие и т. п., а именно в порочный круг. Где правительство опирается на «патриотические силы» (живущие иллюзиями былого или будущего величия) и создает этнические конфликты даже там, где никакой почвы для этнических конфликтов нет, в Москве и Ленинграде. Пусть горят *их* дачи, лишь бы отвлечь толпу от *наших* дворцов.

Я рисую эту перспективу не для того, чтобы предаться отчаянью. Отчаянье не в моем характере. Вся наша жизнь — открытость смерти, открытость бездне; угроза социальной катастрофы только обнажает вечную метафизическую пропасть; и «все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслажденья»... Необходимость чуда — это призыв помочь чуду. Отбросить призрак имперского величия. Войти в союз северных стран. И вместе с Европой и Америкой удерживать вспышки безумия, сотрясающие сегодня страны третьего мира так, как они сотрясали когда-то Германию и Россию. И вместе с Европой и Америкой искать выхода из общего кризиса Нового времени. Искать — в открытом культурном пространстве, переключаясь с другими, а не создавать немислимый в XX в. замкнутый этнос. Начало политики трезвого мужества — в мужественном сознании своего двойного банкротства: банкротства Утопии и банкротства империи. Признаем идиотство своего исторического опыта. Это единственный путь к новой жизни.

Только выйдет ли? Очень нам не хватает добродетели, о которой шумно говорили славянофилы: смирения дурачка.

# Целостное знание и плюрализм теорий

---

**В** последние годы мне несколько раз говорили, что я нестандартно мыслю. Я стал думать, в чем моя нестандартность, и вспомнил, что в Киеве, перепечатывая «Надгробное слово империи», редакция философского еженедельника назвала мое мышление парадоксальным. Это показалось мне более содержательным определением. Парадоксом прозвучало то, что я предвидел гибель империи лет за двадцать, приглашал смотреть в лицо неизбежному (и думать о поисках другой формы интеграции), а когда неизбежное случилось, — вспомнил все, чем человечество обязано империям, и даже о последней, выродившейся форме империи, советской империи, выразился неоднозначно (худой имперский мир все же лучше доброй карабахской ссоры).

По-своему киевляне были правы. Парадоксальным (и нестандартным) кажется всякое мышление, которое пытается взглянуть на предмет сразу с нескольких точек зрения. Непарадоксальное (стандартное) мышление строится, как портрет Репина: оно избирает *одну* точку зрения и логически последовательно ее проводит. Это ясно и понятно. Парадоксальному мышлению грозит опасность запутаться в своих сложностях или выродиться в *игру* парадоксами, наподобие композиций Пикассо. Но однозначному мышлению тоже грозит опасность (которой оно не замечает). Однозначно, из одного угла можно мыслить только банальные предметы мысли. Мяч, откуда ни смотри на него, — всегда мяч. А вот Гамлет...

Впрочем, даже органическую молекулу нельзя подвести под элементарную логику. Молекула ведет себя так, словно там резонирует несколько логически непротиворечивых моделей. Это открыл академик Сыркин, за что его в 40-е годы очень ругали (показалось подрывом под марксизм). Но если неоднозначна даже молекула, то как можно уложить в непротиворечивую модель Солженицына? Синявского? Интеллигенцию? Сталкиваясь со сложным предметом, однозначное мышление невольно, подчиняясь собственной логике, упрощает его. Я за этим наблюдал, читая статьи своих оппонентов. Это сейчас начали говорить о парадоксальности, а в течение четверти века читатели приписывали мне свою собственную прямолинейность. То есть свою собственную точку зрения, вывернутую наизнанку.

Прямолинейное мышление хорошо решает школьные логические задачи. Отсюда его самоуверенность. И с этой самоуверенностью оно

не замечает, что сглаживает сложный предмет в духе старого софизма «негр»: «Негр черный? Да. Совершенно черный? Да. Значит зубы у него тоже черные». Греческий софизм обнажает самоуверенность рассудка. Мы знаем из опыта, что у негра белые зубы. Но во многих случаях близна зубов опытно не дана. Надо отдать похищенное владельцу? Да. Значит, надо вернуть рублевскую Троицу в Лавру и одеть в оклад, как было раньше. Советская власть плохая? Да. Значит, все надо вернуть, как было прежде. Грузия едина, не было в ней ни осетинской, ни абхазской автономии. И всех граждан, поселившихся в Эстонии и Латвии после 1990 г., надо рассматривать как оккупантов или метеков, неполноправных мигрантов. Логика во всех рассуждениях одна и та же. Хотя те, кто хочет все вернуть Церкви, протестуют против бесправия русских в Эстонии. Охваченные страстью, люди не видят, до чего они становятся похожи на логические автоматы, устроенные по одним и тем же правилам. А между тем, возвращение Церкви *всех* изъятых у нее ценностей, ликвидация автономий и отказ в гражданстве русскоязычному населению Эстонии обоснованы совершенно одинаково: из одного угла.

Неумение мыслить многозначно толкает к теориям, которые все в делах человеческих сводят к одному решающему фактору: «история *всех* предшествующих обществ есть история классовой борьбы...»; «именно так зарождалось на семи холмах волчье племя квиритов, ставших римлянами, конфессиональные общины ранних христиан и мусульман, дружины викингов, оседавшие в Шотландии или Исландии, монголы в XIII века, *да и все, кого мы знаем*».

Я подчеркнул слово *все*: оно объединяет Карла Маркса с Л. Н. Гумилевым.

И вот что любопытно: умнейшие люди прошли через марксизм, годами не замечая натянутости его обобщений. А сегодня мало кто замечает белые нитки, которыми шита теория этносов. Когда упрощение идет в лад с господствующей страстью, оно незаметно. Сменится страсть — и школьники указывают пальцами на вчерашнего кумира. Между тем, и в 1970 г., когда появились первые публикации Л. Н. Гумилева, нетрудно было заметить, что из его угла взаимная ненависть этносов неизбежна и нет никакой высшей точки для согласия. «Суперэтническое» у Гумилева рыхло, неустойчиво, на нем не удержишься. Нет ничего подобного словам ап. Павла: «Несть во Христе ни эллина, ни иудея»... Нет никакой замены старых воплощений вселенского духа<sup>1</sup>.

Однозначное мышление, втянутое в спор, упивается своей несравненной правотой. Оно упрощает противника до своего собственного уровня и противостоит ему на этой же плоскости. Например, христианство смешивается с клерикализмом, установка на открытость мировому опыту — с отказом от всякой самобытности, национальное смешивается с племенным (и идеалом становится замкнутое племя), с суверенитетом носятся, как с писаной торбой.

Этому вырождению разума очень способствуют площадные страсти. Многозначное, парадоксальное, внутренне диалогическое мышление требует тишины кабинета или аудитории, а площадь мыслит лозунгами. Возникает нарастающая обратная связь газеты и площади. Однознач-

ной идее противостоит другая, также однозначная. И остается только выбор между Сциллой и Харибдой.

Мышление, поднявшееся над этим гибельным выбором, иногда называют плюрализмом. Я охотно признаю себя плюралистом, но с одним уточнением. Мой плюрализм относится не к сверх-истине и сверх-ценности, а только к человеческому языку, к его способности назвать «одну и ту же птицу» (как выразился древнеиндийский поэт в Ригведе). Эту птицу можно пережить — вплоть до тождества с ней. Я верю в слова Будды: «Кто видел меня, видел Дхарму...» Я верю в слова Христа: «Я есмь Истина». Но на вопрос Пилата, *что* есть истина, Христос промолчал, и Будда хранил в таких случаях «благородное молчание». Слово об истине — только перышко жар-птицы. Есть слова-символы, которые можно назвать говорящим молчанием: за ними Всё. Но именно за ними, а не в них. Бог, Брахман, Дао — не понятия (скорее имена собственные, имена тайны). Их нельзя определить. Это не аксиомы, из них нельзя вывести теоремы. За словом здесь стоит или *пережитая* сверх-истина, сверх-ценность, либо уважение к традиции. А если традиция пошатнулась, то ничего не стоит.

Для Достоевского сверх-ценностью был Христос, и он предпочитал остаться с Христом вне истины, чем с истиной вне Христа. Но можно представить себе другой порядок слов, где знаком сверх-ценности будет Истина, а Христос — одним из ее воплощений, рядом с Буддой. Кришнамурти сознательно менял названия сверх-истины и в одной беседе говорил: «Бог или истина», а в другой: «Бог или алкоголь» и даже повторял фразу Маркса про опиум народа. Это противоречит традициям исторического христианства, жестче привязанного к имени, чем индийская мысль; но в Евангелии от Луки есть стих (12,10): «И всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится». Христос здесь смиренно отступает даже не перед Отцом, но перед Святым Духом, а Дух веет, где хочет, и переступает через границы вероисповеданий.

Важно переживание, живое чувство целостного и вечного, а назвать его можно по-разному, хотя бы Ничто или Великой Пустотой, т. е. опустошенностью от всего брэнного, суетного, чистый сосуд, в который сама по себе натечет сверх-истина. Можно переходить от парадокса к парадоксу, от нелепости к нелепости, сделав знаком сверх-истины взаимную абсурдность вечности и времени. Так издавна поступали юридивые, и я пытаюсь их понять.

Сверх-ценность не вмещается в принцип, но может быть некой точкой птичьего полета над принципами, точкой, с которой мы созерцаем возникновение принципов, их противостояние друг другу и можем созерцать логически несовместимое как реплики героев в драме, прислушиваясь и к Креонту, и к Антигоне, объемя их целостностью драматического действия.

Сознание это складывалось во мне медленно, в основном — созерцая в себе самую возможность двух и нескольких ответов на один вопрос. Так, в 1938 г. я (не зная слова «медитация») медитировал на тему: если бесконечность есть, то меня нет; а если я есмь, то бесконечности нет. И через три месяца бездна дурной бесконечности, в которую я про-

валился, засветилась, и я почти одновременно увидел два решения. Приятельница, которой я сообщил свое открытие, сказала: первое — это объективный идеализм, второе — субъективный. Она была очень близка к истине: я изобрел давно существующий велосипед. Но важно, что я изобрел два велосипеда сразу. Тогда это меня несколько смушало. Но факт запомнился: решений, освободивших меня от заброшенности в бесконечности, оказалось сразу два.

Потом я воевал, тянул срок, влюблялся, любил, о философии вспоминал изредка, но в иные минуты *чувство* вечности — просто как чувство — ко мне возвращалось, иногда даже ярче, чем в 1938-м. Этот опыт, в конце концов, стал предметом моих эссе. Первый — весной света 1962 г. — назывался: «Две модели познания» (имелась в виду научная и художественная модель). Я от него и сегодня не отказываюсь, но уже через три месяца почувствовал, что в тексте не хватает иерархии, и стал писать другой текст, — «Три уровня бытия». Так нечаянно, без умысла, началась моя практика альтернативных текстов, дополняющих друг друга, без попытки свести их в систему. В системах меня разуверил Кришнамурти. У него есть такая притча: однажды человек нашел кусок истины. Дьявол расстроился, но потом сказал: ничего, этот человек захочет привести истину в систему, и тогда я возьму свое.

Мои прикосновения к уровню Единого сами по себе незначительны, но они дали мне способность узнавать подлинность переживаний сверх-истины у Кришнамурти, у Сент-Экзюпери, в буддизме дзэн, у Мейстера Экхарта. На них я стал опираться. Впоследствии моя опора расширилась: я стал узнавать свое и в теистической традиции, сквозь различия имен. Разница только в привязанности или в отсутствии привязанности к имени. Народные религии всегда привязаны к имени. Эзотерические традиции заменяют авторитет имени авторитетом непосредственного переживания самой духовной реальности.

Другим путем к плюрализму оказались мои попытки осмыслить историю России. Занявшись этим (с конца 60-х), я как-то сразу, в первые же месяцы, почувствовал, что одного подхода недостаточно, и одновременно стал писать три серии опытов. Этого никак не могли понять мои оппоненты. Они упростили меня до своего уровня и обрушились на первые главы «Снов земли», не замечая, что это один из подходов, уравновешенный другими. Хотя по меньшей мере один альтернативный подход был опубликован до «Снов земли» и текст был прочитан (это легко доказать), но отодвинут в сторону без критики. В предисловии к «Снам земли» я пытался объяснить склад своей мысли — без успеха:

«Я понял, что во всякой полемике есть возможность нового зла. И в какой-то миг родилась мысль, высказанная в конце концов в «неуловимом образе»: «Дьявол начинается с пены на губах ангела...» С тех пор «Сны земли» сознательно уравновешивались «Заметками о Достоевском» (имеется в виду книга, изданная под названием «Открытость бездне»). Но я не перечеркиваю того, что писал. Я его только уравновешиваю» (с. 25).

«Мои «Сны земли»... — это ряд попыток найти путь, который не будет новым путем в тупик. Я не предлагаю никакого готового решения, никакого лозунга. Я не стремлюсь следовать никому, даже самому себе.

Найдя какой-то подход к вопросу, мне хочется искать другие, дополнительные, альтернативные. Сформулировав какую-то точку зрения, я ее покидаю. Не в смысле отказа, осуждения, анафемы, а иначе — отодвигая, может быть временно, назад, перенося ударения на другие, новые, недостаточно осознанные раньше возможности» (с. 35).

Это было написано в 1979-м, опубликовано (в Париже) в 1985-м — но понять это, видимо, трудно.

Третьим путем к плюрализму были мысли о нравственном выборе. Я несколько раз чувствовал, что действие безупречно и бездействие тоже безупречно. И мою мысль тянуло к неразрешимым коллизиям, когда нравственный импульс сталкивается с другим нравственным импульсом. В праве это называется коллизией законов, но то же и в нравственности. «Чистая совесть — уловка дьявола», — говорил Швейцер. Один долг велит, другой запрещает, и человек вынужден решать, сознавая, что любое решение приносит зло и невозможно сосчитать, какое зло меньше (подробнее об этом в «Записках гадкого утенка»). Мне кажется, это важно не только в частной жизни, но и в политике. К каждой сложной человеческой проблеме надо подходить под образом сверхразумного единства, в которое укладывается, по меньшей мере, два противоположных решения, истинность которых меняется, то убывая, то возрастая.

Этот подход близок к восточной метафизике, индийской и китайской. Индийцы мыслят все земное как сочетание трех нитей — саттвы, раджас и тамас. Эти нити, гуны, примерно соответствуют трем цветам в более примитивных классификациях — белому, красному и черному. Раджас, просветленный саттвой, — это динамизм; тамас — стабильность. Более темный тамас — инертность, а раджас — разрушительная ярость. Что же такое саттва? Это состояние пракрити (первоструктуры), сквозь которую свободно проходит свет духа, и самый этот свет чистого духа — сверх-ценность в своей посюсторонности. Китайская метафизика обходится двумя терминами — инь и ян. Но общее во всей восточной мысли — то, что в западной физике названо принципом дополненности. Инь и ян уравнивают, дополняют друг друга. Если вещи не сбиваются с Пути (Дао), инь и ян в гармонии. В неизреченном Дао они совпадают. Инь — тьма; ян — свет, но не в средиземноморском смысле, как зло и добро. Инь — это еще текучее, а ян — твердое (воды и горы в пейзаже); инь — женское, ян — мужское, их естественное состояние — брак, а не война. Возможна гегемония ян или инь, но не победа воинства света над воинством тьмы. И в логике нет закона исключенного третьего.

Средиземноморье резко разделило добро и зло, истину и ложь. Мысль, не укладывающаяся в это прокрустово ложе, приобрела характер антиномии, вызова логике. В Индии, в Китае его нет, — как нет там и трагедии в драматическом искусстве; там логически несовместимые идеи преспокойно соединяются и можно сказать о человеке, что он и добр и не добр, или ни добр ни не добр, или просто неопишуем. С точки зрения индийской логики, это «номия», это вполне логично; а в европейской культуре — *антиномия*.

Только в ранневизантийском богословии мистическое чувство сверх-истины прорвалось в догматических спорах, соединив вечность и

время (Бога и человека) «неслиянно и нераздельно». Однако отношения терминов догматики не стали общей нормой (как в индийской логике). Нормой осталась логика Аристотеля. Богословие в европейской культуре не тождественно философии, и неаристотелевские категории («единицушность», «равночестность», «неслиянность и нераздельность») остались раритетами, применимыми только в своей узкой сфере. И хотя современный язык с этим не считается и довольно широко пользуется словом «ипостась», но скорее как поэтической вольностью, метафорически. В обиход культуры вошло скорее «умозрение в красках», рублевская Троица, зримый образ непостижимой сверх-истины. Искусство передает нам мистический опыт, в котором трое суть одно и одно есть трое, поверх слов, помимо слов. И логически невысказанное делается очевидным, зримым. Хотя это не значит, что зримое тут же становится понятным. Рублева каждый раз читаешь заново и иногда вдруг — после десятилетий любви — открываешь что-то новое.

Раннее христианство знало и другой способ свидетельства об истине, через предельное заострение антиномий (у ап. Павла, у Тертуллиана). Потом это продолжали юриды и в XIX в. заново открыл Достоевский. Доводя все *pro* и *contra* до совершенного разрыва, он из самой энергии разрыва извлекает порыв к единству. Прочитав роман, я чувствую себя захваченным духом единства. Философским наследником метода Достоевского был Бердяев; иногда он дает то же чувство порыва к сверх-истине. У Соловьева иначе, он скорее продолжает Рублева, он (как и Рублев) опирался на патристику и близок к Рублеву в своем созерцании сверх-истины, но не нашел метода, как выразить свое созерцание в слове. Впрочем, мы подошли здесь к вопросу, который требует более подробного рассмотрения.

Возрождение целостности святоотеческой мысли в русской философии было начато Иваном Киреевским. Он первым в России почувствовал ограниченность аристотелевского рационализма и дал замечательную формулу целостного мышления: Человек должен стремиться «собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума высшего мироустройства; чтобы даже внутренний приговор совести, более или менее очищенной, он не признавал, мимо согласия других разумительных сил, за конечный приговор высшей справедливости; даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>2</sup>.

В этом замечательном тексте бросается в глаза, что целостное знание складывается из плюрализма подходов: ума, сердца, совести, любви, эстетического чувства. Но программу, заявку целостного разума славянофилы не сумели выполнить. Начиная рассуждать, они соскальзывали на обычную, аристотелевскую логику, на развитие какого-то одного принципа. А принцип всегда только один из многих.

Нельзя объяснить неудачу дилетантизмом, отсутствием строгой философской школы и т. п. У Соловьева школа была, но эта школа иногда прямо мешала. По словам Бердяева, «он (Соловьев. — Г. П.) также стремится к цельному знанию, хотя форма его философствования остается слишком рационалистической, и сама критика отвлеченных начал слишком отвлеченной». И на следующей странице: «У нас в XIX веке не было разработанной и систематической философии, исходящей из начал, заложенных И. Киреевским. Наиболее систематичен был Вл. Соловьев, но он формально был наиболее рационалистическим русским мыслителем — в противоположность содержанию своей философии»<sup>3</sup>.

И славянофилам, и Соловьеву не хватало понимания, что целостное знание есть сознание сверх-истины, сверх-ценности, которая не вербализуется (не может быть выражена определенным словом, не имеет определенного имени) и не структурируется (не может быть выстроена в систему). Логика создает превосходные модели отдельных проблем, аспектов бытия, но заводит в тупик при попытке создать всеобъемлющую систему. Бердяев практически показал, что мышление антиномиями, парадоксами ближе подводит к целостному знанию, чем попытки системы. Соловьев преодолевал трудность иначе — когда его подхватывало поэтическое чувство и несло над логикой рассуждений.

Борис Хазанов как-то, в разговоре со мной, году в 81-м, употребил термин «метахудожественное мышление». Он говорил не о Соловьеве, но «Смысл любви» — прекрасный пример такого метахудожественного мышления. Я бы определил жанр текста как эссе, т. е. нечто посередине между статьей и поэмой в прозе. Поэтическое созерцание сверх-истины витает над многими статьями Соловьева. Над самой его мыслью. Шаг за шагом, это *созерцание* сверх-истины освобождает от жесткой привязанности к имени, к догматическим определениям, *что* есть истина, и дает почувствовать веяние Духа Святого в неправославных исповеданиях: в католицизме, иудаизме, исламе. Страстный полемист по натуре, Соловьев отказывается здесь от продолжения полемики, которую вели Хомяков и Достоевский. Дух сверх-истины побеждает всякую партийность. Не теряя своих симпатий к славянофильству, Соловьев освободился от партийной узости и там, где западническая точка зрения казалась разумнее, развивал западнические идеи. Это ставило в тупик доктринеров, но совершенно естественно для исповедника сверх-истины. Она сохраняет высшую цельность и внутреннюю устойчивость, решительно не похожую на розановские шатания между лагерями и смену убеждений как галош. Соловьев не менял убеждений, он по убеждению не принадлежал ни к какому лагерю, он по убеждению был над ними.

В основе этой устойчивости — близость к Духу, который веет всюду, но всюду остается самим собой. Соловьев интуитивно знал, что этот Дух выше научной логики. Но присутствие Духа не мешало ему логически разрабатывать отдельные проблемы, доступные логике. Здесь его сила, а слабость — в попытке построить всеобъемлющую систему вроде западных философских систем, постулировав целое как принцип. *Антиномии* ближе к порогу сверх-истины, чем дискурсивная логика. Ибо все, что может быть сформулировано как принцип, находит про-

тивовес в другом принципе. На пути с уровня Единого на уровень Множества целое раскалывается (для европейского сознания трагически раскалывается), возникает поле антиномий, и единичная истина может быть найдена только личным творческим актом, с личным риском непоправимой ошибки — так, как она постигается в романе Достоевского.

Соловьев знал Достоевского, он не оценил его романа как формы мысли. В статьях Соловьева видно сочувствие важнейшим идеям Достоевского, но нет понимания целого, возникающего из равновесия диссонансов, нет мышления характерами враждующих мыслителей, в котором Достоевский продолжал Платона. С этим связана и оценка Достоевского как одного из романистов — не лучше и не хуже других, без понимания его исключительности.

Гений Достоевского вполне захватил только мыслителей младшего поколения — Бердяева, Шестова, Розанова, — каждого по-своему. Розанов уютно устроился в «подполье», не чувствуя его трагизма, и даже не рвался к сверх-истине. Отрешенная мысль Шестова ушла в такие глубины, куда читатели, по большей части, не заходят. Иррациональность целого становится у него единственной всепоглощающей темой, без выхода к интересам дня. Напротив, мысль Бердяева постоянно пульсирует между глубинами, в которых свобода предшествует бытию, и вторжениями в политику. Здесь однозначная мысль уверена, что она лучше знает, что почем, и пытается взять реванш над философией.

Чтобы понять уязвимость Бердяева, достаточно привести несколько строк из «Самопознания»: «Моя мысль часто бывала раздраженно-гневной, и поэтому я легко впадал в крайности... Меня очень плохо понимают. Вероятно, и я сам тут виноват. Моя мысль слишком антиномическая, склоняющаяся к крайностям, и выражена слишком афористически. Склонность к парадоксальному и противоречивому мышлению вела меня к тому, что иногда враги меня хвалили. Плохо понимают характер моего дуализма, ошибочно приписывая ему онтологический характер», — между тем для Бердяева это только путь к цельности (через сведение множества к простой противоположности и сквозь нее к целому): «Моя мысль совсем не отрывочна, не фрагментарна, не направлена на частности и детали. Наоборот, она очень централизована, целостна, направлена на целостное постижение смысла, в ней все со всем связано». «Во мне нет того, что называют обдумыванием, дискурсивным, выводным мышлением, нет систематической, логической связи мысли. Я, в сущности, не могу развивать своей мысли, доказывать. Анализ — сравнительно слабая сторона моей мысли. Я мыслитель типа исключительно интуитивно-синтетического. Когда я начинаю писать, я иногда чувствую такой сильный подъем, что у меня кружится голова. Мысль моя протекает с такой быстротой, что я еле успеваю записывать. Я не кончаю слов, чтобы угнаться за своей мыслью. Я никогда не обдумываю форму, она сама собой выливается, моя мысль даже изначально связана с внутренним словом. Я почти никогда не исправляю и не обдумываю написанного, могу печатать в таком виде, как первоначально написалось. Поэтому в моей манере писать есть небрежность»<sup>4</sup>.

Бердяев охотно признается и в своих чисто человеческих слабостях: «Меня часто в молодости называли Ставрогиним, и соблазн был в том,

что это мне даже нравилось (например, «аристократ в революции обаятелен», слишком яркий цвет лица, слишком черные волосы, лицо, подходящее на маску)». «По характеру я феодал, сидящий в своем замке с поднятым мостом и отстреливающийся» (Самопознание», с.32, 40). Можно составить памфлет против Бердяева из одних цитат. Для публициста это Ахиллес, у которого пятка всюду. Но многократно уязвленный Бердяев по-прежнему захватывает читателей, а статьи его критиков, раз прочитанные (или недочитанные), падают в Лету.

Что же привлекает к Бердяеву, вопреки всем его недостаткам?

Он не преодолевает разрыв на субъект и объект, а просто отбрасывает объективное и ищет истинное как «трансубъективное». Это односторонне. Если есть трансубъективное, то может быть и трансобъективное? У Соловьева оно есть (я говорю не о термине), есть созерцание высшей реальности, разлитой в красоте природы. У Бердяева этой темы нет. Он никогда не читал книгу природы, как велел поэт:

*А свет какой! Какой здесь свет!  
Мир истончился. Больше нет  
Препятствий... Все насквозь отверсто.  
И тихо высветилось сердце.  
И оказалось, что оно  
И дарит свет. Давным-давно,  
С рожденья мира сердце светит,  
Да только кто его заметит?  
Его светящее тепло  
Вселенским телом обрело.  
И сколько нам ни говори,  
Что близок Бог, что Он внутри, —  
Он не заметен. — Нет и нет.  
Но этот все пронзивший свет!..*

3. Миркина

Бердяев вырывается из своей дисгармоничности и не может вырваться. Особенности личности Бердяева, дисгармоничной в любви, переносятся на глубины бытия, приписывая всему космосу свою неспособность к счастью. Это, однако, не ложь. Это один из аспектов бытия, нашедший в Бердяеве своего выразителя. Ложь только в абсолютизации, которую надо отбросить. А созерцание антиномичности — проыв в глубину бытия. И в этом сила Бердяева.

На самом высшем уровне, на величайшей глубине дух дышит свободно, без всяких антиномий, и любовь переливается от одного ангела к другому, как в рублевской Троице. Но антиномическое сознание ближе к сверх-истине, чем обыденное, которое пытается перейти к сверх-истине, не теряя привычек, сложившихся в мире вещей. Антиномический пафос Бердяева — пафос страстной неудовлетворенности обыденным, пафос неукротимой жажды священного<sup>5</sup>. И хотя Бердяев тысячу раз противоречит букве патристики, он в своей неукротимой духовной жажде ближе к ее духу, чем борцы с ересью. Бердяев впервые в русской философии создал стиль, в котором путь

не уводит от цели, стиль, в котором каждый абзац будит (а не усыпляет) жажду сверх-истины.

Целостное знание не может стать системой, структурой. «Теория» в греческом смысле слова (созерцание) вечно остается по ту сторону наших теорий. И постоянная неудовлетворенность Бердяева всем, что он написал, — может быть, самая важная его черта, важнее всех частных удач и неудач. В этой неудовлетворенности пробивается дух сверх-истины — приближаясь к пафосу романа Достоевского, хотя и не достигая его мышkinских взлетов (то, что Бердяев пишет о Мышкине, — ниже темы). У Бердяева нет спокойствия парящего духа, который буддист определил бы словами Алмазной сутры: «Воздыми свой дух и ни на чем не утверждай его». Бердяевское стояние в бездне беспокойно. Но оно полно энергии и захватывает своей энергией.

Бердяев часто забывает, что подход к частной проблеме, органичный для него в известный миг его развития, — не единственный, увлекается, доходит до гипербол и потом чувствует себя вынужденным отказаться от них. Каждую свою концепцию он разрабатывает как единственную и дает совокупность подходов только в истории своего развития. Это отметил Федотов в некрологе Бердяева. Субъективность Бердяева иногда напоминает скорее поэта-лирика, чем философа. Бердяев не умеет *одновременно* разрабатывать разные модели, созерцая их с уровня сверх-истины, сравнивая друг с другом и убирая преувеличения. Он слишком страстен — в этом его несовершенство (излишек раджас, недостаток саттвы). Однако и в своих перехлестах и перекосах Бердяев остается философом с головы до ног, вечно жаждущим целостной истины, и его свидетельства, при всей своей лирической субъективности, остаются объективной частью русской культуры. Поэтому философия должна защищать Бердяева от публицистов, критикующих частности его мысли, не умея воспринять целое.

В центре современной полемики — «Истоки и смысл русского коммунизма». Бердяев с самого начала объясняет, что ставит себе ограниченную задачу. «Русский коммунизм трудно понять вследствие двойного его характера. С одной стороны, он есть явление мировое и интернациональное, с другой — явление русское и национальное. Особенно важно для западных людей понять национальные корни русского коммунизма...»<sup>6</sup>

Книга написана для иностранцев. Но одновременно — и против части русских эмигрантов, в полемике с ней (со всеми накладками бердяевской полемики): «Коммунистическая революция истребила свободу духа и мысли и сделала невыносимым положение деятелей культуры и мысли. Но значительная часть эмиграции так же ненавидит свободу и хочет ее истребить, так же проникнута элементарными идеями...» («Самопознание», с. 155). Многие формулировки Бердяева носят на себе отпечаток внутреннего эмигрантского спора, и критик должен это учитывать, в некоторых случаях дополняя Бердяева Бердяевым (Бердяевым других лет, других книг). Однако сегодня господствует желание не понять и прояснить свидетельство Бердяева, не понять русские истоки коммунизма, а отмежеваться от них. Отсюда ярость спора, отсюда ряд статей, направленных против «Истоков», стремление полностью деза-

вуировать Бердяева. Мне уже приходилось писать о статьях Ренаты Гальцевой<sup>7</sup>. Теперь к ним прибавилась статья Виктора Живова «О сомнительном и недостоверном в историософии Н. А. Бердяева»<sup>8</sup>.

Само название показывает методологические границы критики. Она не сознает, что *всякая* историософия, с точки зрения позитивной науки, сомнительна и недостоверна. Не только бердяевская, не только историософия русской революции. Сомнительна и недостоверна концепция культур Шпенглера, концепция цивилизаций Тойнби. Критика нашла у них тысячи частных ошибок. Даже идеальные типы культур, разработанные Максом Вебером на основе очень тщательного изучения современной ему индологии, японистики и т. д., не вполне достоверны. Через полвека бросаются в глаза частности, опровергнутые наукой. Тем не менее, идеальные типы до сих пор используются в ряде исследований как исходный пункт анализа. До сих пор не вполне устарело ни шпенглеровское понятие культуры, ни сбивчивое понятие цивилизации. Ибо позитивная наука, осторожно двигаясь от факта к факту, не способна выйти за рамки частных моделей и время от времени вынуждена обращаться к построениям историософии. Они по определению субъективны, но в своей субъективности целостны. Так, как целостен образ России в «Северовостоке» Волошина, в «Размахе» Андреева.

Историософия стоит как бы посредине между историографией и исторической поэмой или романом. Можно предпочитать одну картину другой, но нельзя опровергнуть картину, захватывающую своей жизненностью (а Волошин захватывает, Бердяев захватывает). Историософские концепции недоказуемы и неопровержимы. Они не оспаривают, а только уравнивают друг друга. Это первое методологическое замечание.

Во-вторых, мнение Бердяева о русском коммунизме есть мнение *Бердяева*, опирающееся на интуицию Бердяева, современника и участника событий. Это не просто мнение, это историческое свидетельство. Между тем, мнения Р. Гальцевой и В. Живова суть только факты их биографий. Можно ли говорить, что Декарт не понимал Франции, Гегель — Германии и т. п.? Разумеется, можно: язык без костей. Легко сказать, что русской культуре не свойственно дионисийство, что это личная черта Бердяева. Однако личная черта великого русского философа и есть одна из черт русской культуры. Кроме того, за словом «дионисийство» стоят примеры, которые Бердяев приводит: Разин, Пугачев... Конечно, можно считать их (в духе В. С. Непомнящего) поражающе резкими исключениями, а правилом считать поведение Савельича. Но ведь сам Пушкин (а не какой-нибудь космополит) говорил о *русском* бунте, бессмысленном и беспощадном. Отбросим слово «дионисийство»; что изменится? Стиль. В начале века слово «дионисийство» было в моде, сейчас — другие слова («менталитет», «структура»).

В-третьих, Бердяеву можно противопоставить факты, которые он в 30-е годы не знал и не мог знать; но тогда уже всю *совокупность* фактов, а не выборку для полемической цели.

Бердяев писал в 1930 г., когда Россия была единственной коммунистической страной. Потом их стало несколько. Виктор Живов убежден, что это опровергает Бердяева. «Он (Бердяев. — Г. П.) утверждает: «Бес-

спорно, в русской революции есть родовая черта всякой революции. Но есть также единичная, однажды совершившаяся, оригинальная революция, она порождена своеобразием русского исторического процесса и единственностью русской интеллигенции. Нигде больше такой революции не будет. Коммунизм на Западе есть другого рода явление». Как мы знаем теперь, после ряда марксистских революций в других странах, нежели Россия, с совсем иной национальной психологией и спецификой экономических отношений, этот тезис вряд ли выдерживает критику. Однако именно на нем основывает Бердяев свой анализ послереволюционного развития» (с. 220).

Если хорошенько разобраться, факты вовсе не опровергают Бердяева, а только уточняют. Марксистские революции победили не в первых попавшихся странах, а в совершенно определенном *tune* стран, который социология развития называет «незападным» (понимая под Западом англосаксонские, скандинавские страны, Голландию и — с известными оговорками — Францию). Коммунизм на Западе действительно «другое явление». Покоряясь целостности культуры, он постепенно эволюционировал к еврокоммунизму и наконец вернулся к социализму, из которого выделился под влиянием русского толчка.

Но и на Востоке, в «слаборазвитых» странах, коммунизм не всюду мог пройти. В странах ислама помешал ислам. В Индии — отсутствие вкуса к утопии. Это очень интересный пример. С точки зрения социологии развития, Индия и Китай одинаково суть страны незападные и слаборазвитые. Но с точки зрения культуролога, они очень высоко развиты — каждая на свой лад. И вот, в Китае век за веком возникают утопии, а в Индии ничего подобного не было. Видимо, потому, что китайцы верили в возможность гармонии, установленной могущественной властью; в Индии же верили только в личную карму и воздаяние. Случайна ли победа коммунизма в Китае и слабость коммунистической идеи в Индии?

Россия в этом отношении ближе к Китаю, чем к Индии. В России была вера во всемогущество власти, глубоко укоренившаяся во *всех* слоях общества (не только в злосчастной интеллигенции). Эта вера вдохновила Грозного на опричнину — царство-монастырь во главе с царем-игуменом (самый деспотичный европейский король никогда не вдохновлялся такой бредовой идеей). Эта идея вдохновила Петра на попытку переделать Россию в Голландию; и хотя Голландия не получилась, но состоялся Золотой век русской литературы. Эта же идея всемогущества государственного насилия вдохновила большевиков. Коммунистическая революция побеждала в странах с традицией «административного восторга». Где ее не было, так коммунизм мог быть только навязан советскими или китайскими оккупантами.

В 1966 г. у меня был любопытный спор, связанный с теорией домино. Я утверждал, что эта теория вздор, что пример Вьетнама (страны дальневосточной культуры, выученницы Китая) ничего не значит для инданизированных стран Юго-Восточной Азии. Мне яростно возражали, ссылаясь на Индонезию, где тогда было два миллиона коммунистов. Я отвечал (опираясь на некоторое знакомство с культурой средневековой Явы), что это страна крайне неустойчивая в своих симпатиях и сегодня там два миллиона коммунистов, а завтра не будет ни одного.

Через полтора месяца, после путча 30 сентября, коммунизм в Индонезии исчез, как сон. Все эти примеры давно исследованы и объяснены Герцом, Дамом и другими американскими учеными (к которым американские политики не стали прислушиваться, потому что не были знакомы с культурологией и не понимали культурологических аргументов).

Юго-Восточная Азия дает еще один интересный пример: Камбоджу (или Кампучию). Опыт Кампучии показывает, что одним террором ничего нельзя достичь. Красные кхмеры превосходили русских большевиков по масштабам террора (учитывая размеры этой маленькой страны); однако коммунистического режима они не установили. Не хватало каких-то черт народной психологии. Во Вьетнаме коммунизм был на какое-то время народен, в Кампучии — нет. Это не доказательство, но интересная аналогия к тезису Бердяева, что коммунизм в России *имел* народные корни.

Коммунизм победил там, где он мог победить. Пример Кубы показывает, что возможно было распространение коммунизма несколько шире, чем это случилось, в испаноязычной Америке. Но и только.

«Истоки и смысл русского коммунизма» может быть прочитана как «истоки и смысл административного восторга», «истоки и смысл Утопии», «истоки и смысл разгула страстей, вдохновленного светлой мечтой». За любой формулой стоит *определенная* группа стран, в число которых первой в наш век вступила Россия. И книга Бердяева — предупреждение против нового броска в Утопию, вполне возможного и с антикоммунистическими, и с православными лозунгами. Предлагал же Геннадий Шиманов «преобразовать Коммунистическую партию в Православную партию Советского Союза». Ибо Россия — одна из стран, чреватых Утопией. Это надо знать и помнить.

В-четвертых, Бердяева надо уметь читать. Он пишет размашисто, на волне вдохновения, не всегда кстати выбирает примеры. Виктор Живов обрушивается на примеры и думает, что опроверг мысль: «Бердяев говорит о Нечаеве как о «чем-то вроде Исаака Сириянина и вместе с тем Игнатия Лойолы революционного социализма» (возникает подозрение, что Исаака Сирина Бердяев не читал)» (с. 219). Почему не читал? Сириянином св. Исаак назван в русском переводе его трудов (следовательно, Бердяев с этим переводом был знаком), а Сирийн — церковнославянизм. Так в «Братьях Карамазовых» (Исаака Сирина перед смертью читает Смердяков). Знакомство Бердяева с трудами св. Исаака можно подтвердить выпиской из «Самопознания»: «Из учителей церкви любил я главным образом Оригена и особенно святого Григория Нисского, из аскетическо-мистической литературы глубже других мне казался Исаак Сириянин» (с. 199). И в статье о Булгакове: «Мистическая глубина Исаака Сириянина, Максима Исповедника или Симеона Нового Богослова — редкие жемчужины в святоотеческой литературе» («Н. А. Бердяев о русской философии», т. 2, с. 182). Так что знал, любил, а пример действительно некстати, и даже почувствовал, что некстати, и походя некстати поправил — в сторону Лойолы, а дальше исправлять не стал.

Бердяев небрежно выбрал пример потому, что он всегда небрежен и точность в частности считает достоянием педантов. Таков Бердяев в любом своем сочинении — и отвергая идеи коммунизма с порога, и стоически принимая как явление истории. Можно поэтому вовсе отвер-

гать Бердяева и говорить, вслед за Г. Шпетом, о «белибердяевщине». Но тогда под вопросом окажется значительная часть русской философии. Например — Розанов; во многом он противоположен Бердяеву, но тоже не укладывается в норму философии западного стиля. Вопрос, что такое философия, до сих пор не решен. Некоторые современные критики полностью выводят за рамки философии всю китайскую традицию (одну из древнейших в мире); другие говорят о философии особого типа. Я склонен ко второму; но это требует понимания природы слова-Бога в отличие от слова-числа:

*А для низкой жизни были числа,  
Как домашний подъяремный скот,  
Потому что все оттенки смысла  
Умное число передает...*

Умное число — слово-термин с жесткими границами; слово-Бог — поэтическое слово, плывущее по небу в зареве ассоциаций. Как только мы подходим к проблеме целого, умное число признает свою беспомощность. «Мистики правы, но правота их не может быть высказана: она противоречит грамматике», — писал Витгенштейн. Мысль Бердяева кружится вокруг целого, подбираясь к нему рядом метафор, рядом гипербол, выбирая и отбрасывая их одну за другой, — ибо все они ничто перед целым. Критиковать Бердяева за отдельные неточности, за противоречия — значит не понимать его стиля: он сознательно неточен в деталях, сознательно перешагивает через противоречия. Но он никогда не теряет из виду целого. Оно чувствуется даже в цитатах, специально подобранных Живовым:

«Очень важно отметить, что либеральные идеи были всегда слабы в России и у нас никогда не было либеральных идеологий, которые получали бы моральный авторитет и вдохновляли. Деятели либеральных реформ 60-х годов имели, конечно, значение, но их либерализм был исключительно практическим и деловым, часто чиновничьим, они не представляли собой никакой идеологии, в которой всегда нуждалась русская интеллигенция...» В. Живов подчеркивает последние слова и возражает: «Означает ли это, однако, неплодотворность русского либерализма? Ясно, что такой вывод можно сделать лишь в том случае, если свести русское историческое развитие к развитию освободительного движения и отождествить русское общество как субъекта истории с интеллигенцией. Только в рамках подобной тенденциозной схемы можно упустить из виду развитие земства, мирового посредничества и т. д., которые были именно результатом либеральных реформ и несомненно накладывали на жизнь страны в целом (и на жизнь широкого образованного слоя в частности) куда более сильный отпечаток, чем революционные бредни петербургского разночинного студенчества» (с. 218). К сожалению, «широкий образованный слой» на 98% выступал против «Вех», в которых Бердяев и другие предупреждали против «революционных бредней» (тогда это было труднее, чем в 1992 г.). И несмотря на предупреждение «Вех», революционные бредни все-таки победили. Бердяев вовсе не ставит их выше скромной работы учителей и врачей.

Он объясняет то, что случилось, он пытается раскрыть, почему это случилось. А современные критики Бердяева живут в сослагательном наклонении. Для них то, что было, как бы и не было, и бытийственной полнотой обладает то, что не состоялось. И на голову интеллигенции сыплются проклятия за то, что она испортила святую Русь.

Сегодня многие (не только Виктор Живов) повторяют талантливые метафоры веховцев об «ордене интеллигенции», о противоположности героев и подвижников — как точные научные понятия. На самом деле это метафоры; нет никакого «ордена», никакого «малого народа», совершающего революцию. Есть особые состояния, в которые вдруг впадают очень широкие общественные слои. «Для историков, представляющих себе, что человек, как персонаж трагедии классицизма, всегда действует, сохраняя «единство характера», естественно было представить себе санюлоата таким, каким его изобразил Ч. Диккенс в «Повести о двух городах». Тем большей неожиданностью было обнаружение, что и люди, штурмовавшие Бастилию, и участники сентябрьских убийств были в массе добропорядочные буржуа среднего достатка и отцы семейств»<sup>9</sup>.

Бердяев был свидетелем взбаламученного состояния России, и никакие позднейшие схемы, созданные в другую эпоху, глядя на изменившихся русских людей, не могут этого свидетельства опровергнуть. Опровергнуто другое — оптимистические ожидания Бердяева; вернее, сроки осуществления его надежд, что Россия сама по себе, без иностранной интервенции, переживет и изживет коммунизм. В конце концов, так и случилось, но гораздо позже, чем Бердяев ожидал, после несравненно больших мучений, чем если бы это случилось в конце 20-х годов или сразу после войны. Некоторые его оценки, продиктованные желанием, устарели уже в момент, когда они возникли. Но то, что остается, достаточно крупно. Остается структура многомерной мысли, до которой критика, сплошь и рядом, не умеет подняться. Остается задача, над которой надо думать и думать.

Что-нибудь одно: если коммунизм создан в основном Лениным, то это *русский* коммунизм. А если Ленин только развил основные идеи Маркса, в которых было уже все, вплоть до Колымы, как в зерне — весь строй колоса? Тогда и в Евангелии заключены, как в зерне, альбигойцы, скопцы, хлысты, крестовые походы, испанская инквизиция, истребление ста тысяч иконоборцев св. Ириной, Варфоломеевская ночь, Тридцатилетняя война...

Идеи — это не зерна, произрастающие в любой почве. Скорее — человеческое семя, дающее совершенно неожиданные сочетания с материнским яйцом. Или не дающие ничего. Всякая идея, захватившая страну хотя бы на несколько десятков лет, непременно нашла для себя подходящее лоно. А где не нашла, там осталась бесплодной, там оказалась поверхностной модой, как марксизм английских или американских интеллектуалов.

Укоренение идеи обычно бывает неполным, и какая-то часть страны яростно ее отвергает. Немецкие католики отвергли Лютера и 30 лет воевали, чтобы искоренить Лютерову ересь, — но лютеранство все-таки было немецким явлением. Часть русских решительно отвергла марксизм. Часть китайцев, укравшаяся на Тайване, рассматривает комму-

низм как иностранную (русскую) интервенцию. И французы не все приняли Великую французскую революцию, и англичане — английскую. Но ни той, ни другой революции из национальной истории не выкинешь. Поэтому задача, поставленная Бердяевым: осмыслить *русское* в русской революции, в русском коммунизме, — эта задача не может быть опровергнута. Сколько бы ошибок ни сделал Бердяев в частности, поставлена им задача в целом верно. И эта верность поставленных задач — примета классического мыслителя.

В любой своей книге Бердяев рвется сквозь собственную двойственность к цельности. В его антиномичности больше чувства целого, чем в логической стройности аккуратной выстроенной схемы. Энергией своих антиномий Бердяев дополняет Соловьева, которому чужда была вся сфера болезненного раскола Единого и казалось возможным перейти от Единого к Многому, как от аксиомы к теоремам. А отсутствие трезвости в бердяевских формулировках и оценках и чрезмерная сосредоточенность на субъективном уравновешены в творчестве младшего современника Бердяева, Георгия Петровича Федотова — мыслителя в высшей степени трезвого и стоически объективного. Он подводит итог философии Серебряного века.

Сейчас делаются попытки противопоставить ортодоксального Федотова еретику Бердяеву. Это очень натянуто: Бердяев и Федотов входили в один круг парижской эмиграции, близкий к Матери Марии, одинаково считали русскую революцию русской, а не устроенной на немецкие деньги, одинаково противостояли черносотенцам, боролись с ксенофобией и со сдвигами к фашизму в русском православии. Только Федотов делал это сдержанно, по возможности объективно, не выпячивая своей личной точки зрения. Он больше историк и меньше метафизик. Он отличается от Бердяева по стилю своих исторических оценок; но более по стилю, чем по сути.

Бердяев непрерывно говорит о глубинах и о своем личном отношении к ним; Федотов, по большей части, о глубинном молчит. Но в его молчании чувствуется присутствие сверх-истины, и статья «О действии Святого Духа в природе и культуре» — не случайность, она высказывает прямо и ясно то, что разлито во многих федотовских статьях. Некоторые различия подсказаны временем. Федотов моложе. Ему не нужно было создавать русскую метафизику: она уже существовала. Не нужно было ставить под вопрос религиозную традицию: она уже была взорвана; и задачей времени стало скорее восстановление, чем критика. Бердяев и в отрицании революции остается революционером, бунтарем, дионисийцем; об этом хорошо сказано в «Самопознании». Федотов подчеркивает свое положение сына России, сына Церкви, и его главная тема — Россия (а не личность, как для философа-экзистенциалиста). Но Россия непременно свободная и церковь непременно вселенская, а не замкнувшаяся в своей гордыне, церковь, ставшая собором свободных личностей.

Я бы сказал, что основная разница между Бердяевым и Федотовым несколько напоминает отношение французского классицизма к испанскому барокко. Французский классицизм можно рассматривать как сдержанное и умеренное барокко. И так представляются мне Федотов рядом с Бердяевым. Федотов дышит тем же воздухом свободы. Он не

создает метафизику, в которой свобода предшествует бытию, но свобода остается для него высшей ценностью, христианство — религией свободы и главной проблемой — как соединить свободу с Россией, как укоренить свободу в России.

Бердяев всю жизнь писал, по сути дела, одну книгу: о том, как он искал смысл жизни. Остальное — заметки на ее полях. Федотов писал об истории, и эта объективная тема (для Бердяева стоявшая на втором месте) диктует ему большую близость к науке, к разработке крупных, но все же частных проблем, к созданию ряда логически стройных моделей, посвященных истории интеллигенции, истории церкви, исторической эволюции русского характера и т. п. Можно спорить, как назвать Федотова: философом или историком с широким философским кругозором. Я воспринимаю Георгия Петровича Федотова как мыслителя, отказавшегося от претензий на философский пьедестал и выступающего в скромной роли публициста; мыслителя, завершившего историю философии Серебряного века и положившего начало современной эссеистике, современным поискам новых начал.

Соловьев, Бердяев и Федотов, каждый по-своему, заложили основы мышления, которое можно назвать нестандартным, парадоксальным или целостным. Это мышление требует одновременно созерцать три уровня (не всегда артикулируя каждый из них, но непременно держа в уме). Первый уровень — уровень сверх-истины, разлитой в природе как красота и постижимой во внутреннем безмолвном опыте. Соловьев это сделал полнее других. На втором уровне нам открываются муки двойственности, расколотости, антиномического перехода от одного к двум и порывов от двух к одному. Это мир, в котором жил Бердяев. Третий уровень — единичных моделей, посвященных отдельным проблемам, но созданным в духе целого, с широким историческим и философским кругозором. На этом уровне мастером был Федотов.

1992—1993

### Примечания

<sup>1</sup> Цитата о «всех, кого мы знаем» — из статьи Л. Н. Гумилева «О соотношении природы и общества согласно данным исторической географии и этнологии». — «Вестник Ленингр. ун-та», 1970, № 24, с. 43.

<sup>2</sup> *Киреевский И.* Полн. собр. соч., т. 1. М., 1911, с. 249. Цит. по: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991, с. 32-33.

<sup>3</sup> Н. А. Бердяев о русской философии, т. 2. Свердловск, изд-во Уральского ун-та, 1991, с. 20, 21.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.* Самопознание. М., ДЭМ, 1990, с. 93, 95, 80, 206-207. — Далее страницы указываются в тексте.

<sup>5</sup> «Я стал философом, пленился «теорией», чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной жизни. Философская мысль освобождала меня от гнетущей тоски «жизни», от ее уродства. Я противопоставлял «бытию» «творчество»... Творчество не есть «жизнь», творчество есть порыв и взлет...» («Самопознание», с. 49)

<sup>6</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990, с. 7.

<sup>7</sup> См. мою статью в журнале «Октябрь», 1991, № 2.

<sup>8</sup> «Новый мир», 1992, № 10, с. 216-221.

<sup>9</sup> *Лотман Ю.* Изъявление Господне или азартная игра? Alma mater, Тарту, 1992, сентябрь, № 3 (8), с. 4-5.

## У тапира нет табу

**В**опрос о совести, поднятый в «Литературной газете» Зоей Крахмальниковой («Упразднение совести», 1996, № 14), выходит далеко за рамки политики, перестройки, России. Он возник, когда зашатался средневековый порядок, когда история перестала быть прямым путем от грехопадения ко второму пришествию, когда земля, на которой вочеловечился Иисус Христос, стала песчинкой в огромной бездонной тьме пространства и времени. Когда путешественники, бороздившие океаны, наталкивались на великие цивилизации, жившие по каким-то другим, не христианским представлениям о стыде и совести. Когда все несомненное было поставлено под вопрос, и появился тип либертена, вроде мольтеровского Дон Жуана, убежденного только в одном: что дважды два — четыре, а дважды четыре — восемь. Этот герой несколько раз проваливался в адское пламя, но в каждом веке, в каждой стране, в каждом новом духовном, социальном, политическом кризисе выскакивает из преисподней на подмостки. Ему все равно, кто и как правит Францией или Россией, лишь бы не кончался «сексуальный карнавал», не ограничивалась его свобода обнажаться, обнажаться... Как в карнавале покойников, увиденном Достоевским в «Бобке».

«У меня нет чувства стыда», — сказала Дарья Асламова, сообщив, что готовит «Записки дрянной девчонки» № 2». Я прочел это («Литературная газета», № 9) и подумал: бедная женщина...

Если бы стыд был так прост, как ей кажется, — тогда конечно... Сбросила лишний груз, как платье на пляже. Но ведь жизнь — не только купанье. В жизни все связано. Культура — не набор предметов, из которого можно выбросить лишнее. Скорее организм, где нет *ничего* лишнего; все, что сложилось за тысячелетия, зачем-то нужно.

Стыд, например, связан с совестью. Не просто, не знаком равенства, но связан. У каждого понятия есть своя особая сфера, и иногда совесть прямо требует отбросить стыд (ложный стыд). Ложной совести не бывает, а ложный стыд — сколько угодно. Стыд — перед людьми, совесть — перед Богом. Юродивые отбрасывали стыд, чтобы заново пережить позор. Потом это многие позабыли, но Достоевский помнил, и архиерей у него говорит: «От позора креста моего не откажусь...»

Распятие было не только мучительной, а еще позорной казнью. Распятый не мог висеть с достоинством. Он судорожно дергался на потеху толпе. Да еще по дороге на место казни по несколько раз падал под

перекладиной креста, разбивая себе нос, пачкая лицо дорожной грязью... Когда крест стал respectable, когда знак креста стали вышивать золотом на дорогой ткани, юродивые вспоминали жестокую, непозолоченную истину.

Это тот самый случай, когда «добродетели язычников суть скрытые пороки». Но вообще-то старые добродетели (мужество, мудрость, справедливость) христианство не отменило. Так же как не отменило родства (хотя враги человеку домашние его). И не отменило эллинизма и иудейства (хотя несть во Христе ни эллина, ни иудея).

Не отменен совестью и стыд. Часто он прямо сливается с совестью. Например, в отрицании: «ни стыда ни совести». Или: «совестно перед людьми...» А перед Богом бывает стыдно. В деяниях святых отцов рассказывается о блуднице, пытавшейся соблазнить монаха. Он согласился, отвел ее на базарную площадь и сказал: «Давай здесь». «Здесь стыдно», — ответила женщина. «А Бога тебе не стыдно?»

В культурах, где нет образа всевидящего Бога и нет слова «совесть», стыд, если можно так сказать, работает за двоих. Г. Фингарет показал, что в сочинениях Конфуция нет ни одного иероглифа, который можно без натяжек истолковать как совесть. Но отсюда не следует, что китайцы бессовестны. Или, если выразиться точнее, — что бессовестны верные ученики Конфуция. Честный конфуцианец, жертвующий собой ради жэнь, гуманности, — любимый герой китайской истории и литературы. Великий книжник древнего Китая, Сыма Цянь, решился заступиться за семью военачальника, сдавшего крепость гуннам (в древнем Китае, как и в недавней России, семья изменника родины подлежала казни). Император приказал кастрировать непрошеного гуманиста, и Господин Великий Астролог был оскроплен. Замечательный мыслитель средневекового Китая, Ван Янмин, за служебную честность был избит до полусмерти и сослан. Последний пример — почтительное письмо военачальника Пын Дехуэя Мао Цзедуну об опасности слишком больших скачков...

Конфуцианская традиция учила жить по правде, по совести. Так хорошо учила, что даже культурная революция не смогла этого до конца истребить. Но слова «совесть» в этике Конфуция не было.

Говорят о «культурах стыда» и «культурах совести». В западном христианстве острее было чувство стыда, чем в восточном, труднее было переступить через стыд. В раннее средневековье Христа изображали висящим на кресте в королевской мантии. Когда западная церковь раскололась, протестанты резко подчеркнули роль стыда, роль общественного мнения, приговора общины. Практически нравственность стала выше. Святых стало меньше. Зато в России легче было встретить святого, чем безупречно порядочного человека. Во всяком случае так шутил Константин Леонтьев. А в каждой шутке — доля правды. Культура совести тяготеет к юродству. Мы находим десятки юродивых и юродствующих в сочинениях Ф. М. Достоевского.

Стыд и совесть соотносятся примерно как этикет и этика. Когда Конфуция спрашивали, что такое жэнь, он отвечал в терминах этикета: согреть воды, принести отцу с матерью помыться и т. д. Он не говорил: «почитай отца и мать свою», а прямо, конкретно, — что делать.

Так и стыд можно назвать совестью, воплощенной в обычае, в нравах. Эти обычаи условны, изменчивы, но ни одна культура без них не обходится. Какого-то туземца спросили: чем человек отличается от тапира? Он ответил: у тапира нет табу.

Впрочем, у тапира, этого длиннющего обитателя тропических лесов, есть инстинкты. У каждого дикого зверя есть инстинкты, в которых заложена этика и эстетика. Хищники не убивают себе подобных. Беседковые птицы не спариваются, пока не соорудят гнездышка такого изысканного изящества, с такими узорами, что европейцы долго не могли поверить, будто это дело птиц, а не человеческих рук. Инстинкты человека расшатаны; культура заменяет их обычаями, условностями, этикетом. Христос стоял выше обычая и исцелял в субботу. Полюби Бога, говорил Августин, и делай что хочешь. Но без совершенной любви к Богу свобода сама себя разрушает. Если нет ни добра, ни зла, ни верха, ни низа, — то к чему стремиться? Перегородки иерархии — ступени вверх. Неисчерпаемая радость свободы — подниматься вверх, достигать высшего. Если нет ничего высшего, если всё на одном уровне, унылое многообразие надоедает, как Онегину — его путешествия. Все позволено и ничего не хочется. Хандра следует за героем, как тень иль верная жена.

*Я повешусь (прими, Сатана, свой улов)  
На веревке от радостных колоколов.  
Малларме, перев. Портнова*

И Ставрогин повесился.

Начинающий Дон Жуан не сознает, что его ждет каменная десница пустоты.

*О, как молодость прекрасна  
И мгновенна. Пой же, смейся,  
Счастлив будь, кто счастья хочет,  
И на завтра не надейся...*

Так писал один из первых людей Нового времени, Лоренцо Медичи. Отбросить «ценностей незыблемую скалу» нетрудно. Трудно жить в пустоте. Сколько длится карнавал? День, три дня, неделю. А потом?

Потом осознаешь, что заново приходится открывать верх и низ, и благоговение перед высшим, и стыд за свое падение. Хотя понятия о падении меняются. Меня поразил рассказ о попытке изнасиловать малолетнюю. Поразил язык, которым виновник извинял себя: «Она осталась честная». Почему жертва насилия, доведенного до конца, обещана? По-моему, обещан насильник. А плёночка плоти, сохранившаяся или нет, — только помеха (или отсутствие помехи) в первую брачную ночь.

История здесь накрутила много условного. По-немецки Scham, стыд, прочно связан с лобком. Мне было стыдно другого. Помню жгучий стыд перед венграми в октябре 1956-го, перед чехами в августе 1968-го. Я поссорился с дамой, не чувствовавшей национального позо-

ра. А то, что я писал под впечатлением несмываемого стыда, Шафаревич (которому, по-видимому, не было стыдно) клеймил как русофобию. Бог с ним, я не читал его книги и не ответил на нее. Пусть мирно утонет в Лете.

Н. Струве казалось, что стыдно спорить с Солженицыным — надо бы спорить с Брежневым. Мой отклик на «Наших плюралистов» он вынужден был напечатать, но сопроводил статьей «Не стыдно ли?». Нет, не было стыдно и не будет стыдно. Глупо (и потому стыдно) спорить с дураками. А спор с достойным противником — достойный спор; если, конечно, вести этот спор с достоинством. Когда Солженицыну хамили, я дважды выступал в защиту своего противника и своей идеи: «стиль полемики важнее предмета полемики». Стыдно передергивать. Стыдно спорить, как базарные бабы.

Многие люди, миллионы людей не стыдились преступлений империи — и стыдятся, что империи больше нет, что русскими не пугают маленьких детей. У стыда много лиц. Этнография не подтверждает, что стыд начался с наготы. Жители Новой Гвинеи, жители Африки ходят голыми. Но у них есть стыд. Во время обрядов инициации стыдно закричать от боли. И юноши и девушки с каменным лицом выдерживают мучительную операцию. Я думаю, дикари в этом отношении мудрее нас. Стыдятся дурного поступка, а не естества. Мы уже привыкли раздеваться в поликлинике, ходить полуголыми на пляже. Стыд, который при этом приходится преодолевать, — ложный стыд. Я стыжусь своего дурного сложения. Особенно стыдился в юности, сейчас почти преодолел. Но память об этом стыде заставляет меня высказаться за подобие одежды у купальщиц. Это знак вежливости молодых и стройных по отношению к тем, которых годы или кормление детей вынудили несколько подправлять фигуру. Анатолий Франс шутил, что одежда придумана пингвинками, старавшимися привлечь к себе внимание пингвинов. Гоголь писал отчасти о том же. Дамы города Н. опускали линию декольте ровно до того места, которое требовало кокетство. И все же некая линия разрешенного остается. Это игра культуры, невозможная без правил. Нельзя ходить слоном как ладьей. Хотя можно на той же доске играть не в шахматы, а в шашки. Но опять по правилам.

Я работал учителем в станице Шкуринской. Однажды школьников вывели убирать кукурузу. Моя ученица, ездившая летом к родным в Ленинград и одетая в городской сарафанчик с накидушкой, сняла эту накидушку, осталась с голыми руками (по-городскому это не нагота). Поведение десятиклассников сейчас же изменилось. Они стали кружиться вокруг Васильевой, как мухи около меда. Пришлось прекратить то, что лично для меня было совершенно естественно, но для них было соблазном.

Здесь не было столкновения добра и зла. Столкнулись две культуры с разными границами стыда. В выступлениях В. Белова против аэробики чувствовался тот же конфликт между деревенским и городским. В споре с городом деревня обречена, ее обычаи рушатся в потоке перемен. Но и город обречен, если не выработает своих понятий о верхе и низе, о достойном и стыдном. Есть ценностей незыблемая скала. Незыблемая в духе, хотя метки на этой шкале история переносит.

Стыдно падение, славно подыматься вверх. Это так даже в парадоксальных случаях, которые любил Достоевский, когда падение разрушает условную иерархию и открывает в глубине иерархию вечную, безусловную. Все равно — без иерархии дело не обходится. Меня захватили когда-то, лет 20 тому назад, слова Антония Блума, что молитва — особое измерение бытия. Не выпрашивания чего-то! «Просить у Бога земного — все равно что просить у царя навоза» (Исаак Сириянин). Само обращение к Богу создает вертикаль, создает новую степень свободы — вверх. Без иерархии высоты свобода неполна, есть только топтанье вправо — влево, вперед — назад. И усталость от жизни (любимая тема поэзии конца века).

Измерение молитвы, измерение любви... Молитва, — если очистить ее от суеты, — слова любви. И слова любви — это молитва. Нет китайской стены между земным и небесным. Есть только ступени иерархии. Г. П. Федотов был глубоко прав, настаивая на нераздельности душевного и духовного, «внутреннего» и «внутреннейшего». Любящий человек познает в любимой образ и подобие Бога и поклоняется этому образу, как иконе. Французский поэт, имени которого я, к сожалению, не помню, сказал: «Моя любимая всегда была в бронзовых одеждах» (так высоко, что к ней немислимо прикоснуться). В этом было что-то от пушкинского рыцаря бедного. Всякая подлинная любовь — отдача себя высшему. Если нет высшего, если теряется чувство высшего, — любовь быстро тускнеет (А. Мелихов в «Горбатых атлантах» — «Звезда», № 9, 1994 г. — сравнил ее с блестящими полусапожками, которые через полчаса становятся серыми от грязи). Когда возникает чувство высшего — земная любовь становится метафорой мистической любви.

Человек задуман для движенья вверх, для карабканья по духовной горе, для раскрытия в себе чувства высоты, чувства полета. Человек создан искать, чему поклониться, в чем есть земной, зримый, достижимый образ сверхмысленной иерархии, лестницы Иакова, спущенной с облаков. Разрушение, падение этой лестницы — крушение личности.

Человек присужден к свободе. Это верно. Но нельзя вместить аккорд в одну ноту. Истина — в сопряжении «далековатых» понятий, как говорил когда-то Ломоносов. Нет свободы без иерархии, нет иерархии без свободы. Иерархия, совершенно подавившая свободу, становится хрупкой и рушится. Свобода, разрушившая иерархию, разрушает себя самое.

Культура начинается с двух иерархий: таинственных сил и священной власти. Они борются друг с другом; то одна, то другая берет верх. И постепенно в борьбе жрецов с царями складывается понятие внутренней иерархии, неотделимой от внутренней свободы. Складывается личность, осознавшая себя дверью в бесконечность, видящая дверь в бесконечность в каждом дереве.

Не ограничив внешнего, мы не освободим внутреннего. Без сдержанности в страстных порывах просто незаметны точки бесстрастия духа, в которых, как в зеркале, отразится Божья воля. А если нечаянно окажешься в этой точке — не сумеешь на ней удержаться. Человек, дающий волю первому капризу, — раб пошлых прихотей. Он не более свободен, чем камень, брошенный из пращи (бессмертный образ, дан-

ный Спинозой, еще не знавшим слов «генотип», «условный рефлекс» и т. п.).

Подлинная свобода — это свобода иерархически высшего, свобода бесконечного, необусловленного внутри нас, это Божья воля, ставшая нашей внутренней волей. То, что обусловлено, не свободно. Слой сознания, на который действуют инстинкт, идеология, реклама и т. п., — почва нашего неосознанного рабства. Свобода коренится на самой большой глубине, там, где не остается никакого выбора и не мы свободны, а Бог свободно расправляется в нас. Парадоксальный слой, где величайшая свобода сливается с величайшей преданностью высшему; как во всякой подлинной любви.

Свобода в аду — возможность выбрать другое, выбраться из ада. Но в раю всякое другое есть потеря рая, и свобода любящего есть отказ от выбора. Августин говорил о свободе выбора Бога и свободе в Боге. Свобода *найти* переходит в свободу *сохранения найденного*; или она разрушает найденное во имя права на вечный поиск (соблазн Ставрогина). Достоевский довел историю Дон Жуана до конца, который только смутно осознан в легенде: Ставрогин проваливается в ад исчерпанных желаний.

У тапира нет табу. Но у человека есть зарок, которые от сам себе дает. Дает себе как личность, как народ, как исповедание веры. Без этих зарок — скука сладкой жизни или «нравственно то, что полезно для революции».

1996

# Docta ignorantia

**К**огда садишься в удобный маленький субару и по карусели горных поворотов мы спускаемся на семьсот метров, к Шато де Шийон, а потом поднимаешься на тысячу с лишним, к горному ручью, текущему со снежных изломов, и все это за полтора часа, — трудно бранить современную цивилизацию. «Какое богатство, какая власть могут дать больше, чем эти скалы, этот ручей», — говорю я по-немецки приветливому французу (который на самом деле швейцарец), и он мне отвечает: «Но ведь очень многие не видят этого, как вы...»

Цивилизация дала возможность за несколько часов (и за деньги, доступные среднему европейцу) добираться до потрясающей, распрямляющей душу красоты. И она же отняла способность радоваться ей, как птицы радуются солнцу, и распрямляться, как Глеб Успенский в Лувре, перед Венерой Милосской. Выпрямляют скалы, выпрямляют море в Коктебельском заливе... Но их надо увидеть.

*Они не видят и не слышат,  
Живут в сем мире, как впотьмах.  
Для них и солнца, зная, не дышат,  
И жизни нет в морских волнах...*

Ф. Тютчев

Вечером мы сидит с Зиной на балконе и смотрим, как догорает день над Женевским озером. Сидим до звезд. Иногда мешает шум снизу, с лужайки перед столовой, но почти никогда — с других балконов. Балконов несколько десятков, и все они пусты. В бывшем Грандотель де Ко, а ныне Горном доме, собралось много людей, любящих бродить по горным дорогам. Но не вглядываться в переливы света, ложащегося на Альпы. В этом абстрактном искусстве им не хватает сюжета.

Многое здесь прекрасно. Жорж Нива ткнул рукой в сторону дальнего края озера и сказал: «Там Савойя. Река разделяет городок (он назвал его, но я забыл) на два государства, Францию и Швейцарию. Две мэрии, два мэра, но одна церковь и одна футбольная команда». Никто не беспокоится о соотечественниках, оставшихся за границей. И термина такого нет — соотечественник. Всюду одна и та же европейская цивилизация. Всюду возможность добиваться своих прав без оружия. Я знаю, что в Испании иначе, там еще нет привычки к правам человека,

нет доверия к возможности сохранить родной язык без государственной независимости, но здесь, в самом центре старой Европы, язык — проблема кантона (по-нашему, автономной республики), а нация — Швейцария, крепкая нация с тремя языками: немецким, французским и итальянским, без всякого желания стать немцами, французами, итальянцами. И нет желания войти в объединенную Европу. Добротная старомодность, сохраняющая свой покой от идейных бурь. Суверенная нация с единым государственным языком? Да, было это увлечение, начиная с конца XVIII в., а теперь уступило место другому увлечению — суверенитетом Европы. А Швейцария как была, так и осталась.

Одно дело — знать, что возможно крепкое многоязычное федеративное государство, а другое дело видеть эту реальность, чувствовать в мелочах Право, опирающееся на Традицию, более сильную, чем все взрывчатые идеи — национальные, социальные и т. п. Спокойная жизнь среди стран, которыми несколько раз за последние 200 лет овладевало идейное безумие. Где национализм толкал на войны, а интернационализм — на революции. И сегодняшний покой, может быть, — перед новыми бурями.

Но нигде никакого рая. Природа, совершенно приготовленная для рая, а рая нет. Нет даже уверенности в самом себе, которая была у человека племени. Одна из конференций в Горном доме была посвящена идентификации. Я сидел, слушал и вспоминал свои собственные проблемы лет в шестнадцать-семнадцать. Тогда, кончая десятый класс, я закончил сочинение фразой, неприятно удивившей учителя: «Я хочу быть самим собой». Тема была стандартной: «Кем я хочу быть?» Предполагался стандартный ответ: врачом, инженером, писателем... чекистом, наконец. И вдруг — быть самим собой.

Джорджика Фучкан, начиная свой доклад, говорила о чем-то очень похожем. Как ее захватывало то одно, то другое, и увлечение быстро сменялось другим. Это все я пережил. Но потом докладчица нашла себя в Боге, в своем христианском долге. Я, пожалуй, и это пережил, — если не настаивать на жесткости вероисповедания. Только, по-моему, это две разные вещи: найти самого себя и найти свою веру, свою идеологию, свою профессию, свою нацию...

Собрать самого себя — очень долгое, трудное дело. Отбирать в искусстве, в природе, в людях то, что помогает раскрыться чему-то самому глубокому, самому моему в моем Я, и идти навстречу этим людям, этому искусству, этим жизненным решениям. Я рассказывал, как стал самим собой, на лекциях (из них составилась книжка «Собирание себя»), писал в «Записках гадкого утенка». На моем пути не было ничего готового, никакой заранее приготовленной формы. Сама форма должна была быть создана, как гнездо из соломинок и веточек собирает птица и склеивает своей слюной.

Я рассказывал, как в шестнадцать лет нашел кусочек себя в Стендале, а в двадцать — у Достоевского, как открывал самого себя на войне, в лагере, в любви. Только лет под сорок возникло чувство, что я это я (в чем-то немного раньше, в чем-то немного позже). И мне кажется, что многие слишком рано расстаются с мучительными поисками себя, слишком легко отождествляют себя с чем-то готовым. Допустим, даже

с христианством. Что значит стать христианином? Каким христианином? Я понимаю, если — «оставь все и иди за Мной». Но ведь такой зов — редкость. Так было у Силуана Афонского, у Антония Сурожского. А в миллионе других случаев — попытка втиснуть себя в готовую форму, отказ от свободного роста души, которая когда-нибудь, может быть, встретится с Христом, по-настоящему встретится. И на собственном опыте поймем слова Антония Блума: такая встреча — все равно что войти в пещеру к тигру. И переживет, а не только запомнит слова Силуана: «Держи ум свой во аде и не отчаивайся».

Христианство, как и иудаизм, — религия, основанная на отношении Я и Ты. Но для этого отношения надо быть Я. «Бог не хочет от меня, чтобы я был Моисеем, — говорил (лет сто пятьдесят тому назад) один хасидский цадик. — Он хочет от меня, чтобы я был Зусей». Выбор религиозного пути не снимает задачи собирания себя. Он только намечает направление, по которому пойдет неофит, собирая соломинки для своего гнезда.

В племенном обществе образец был перед глазами: отец, мать. Инстинкты, управлявшие животными, ослаблены, но взамен выработаны табу. Простая культура может втиснуться в одну голову, и средний человек племени всю эту культуру вмещает. Потом культура вырывается из-под власти человека, становится самостоятельным царством, разветвляется в тысячах, миллионах книг, картин, мелодий, и всем этим ведают особые люди, носители культуры, а потом и не всей культуры, — носители отдельных ее осколков, специалисты. Целое становится недоступным. Личная целостность — проблема. Она не совпадает, не может совпадать с целым культуры. Она должна вместить в себя дух целого, оставаясь отдельной, ограниченной формой. То есть надо одновременно решать две задачи: найти свою форму и сделать ее прозрачной для духа света и для метафор его, рассыпанных в природе и в искусстве.

Николай Кузанский назвал свое решение *docta ignorantia*. Собираение в целостный личный образ того, что складывается в целое, а во всем остальном — смиренно сознавать свою нищету, не превращаться в мешок с книгами.

Подавляющее большинство людей с этой задачей не справлялось и даже не сознавало ее. Взамен решалась другая задача: найти готовый образец. Несколько раз восстанавливалось нечто вроде племенной идилии — без мучительных альтернатив: кастовое общество, сословное общество. Ткач знал, что есть брахманы, есть воины, но это их дело; а у него свадхарма, свой кастовый долг. Современное открытое общество предоставило каждому искать свою персональную свадхарму. Но очень часто это сводилось к тому или другому способу зарабатывать деньги. Счастливцев мог найти свое любимое дело, которое заодно и кормит. Оставалась, однако, огромная область личных отношений и роста души. Здесь надо было искать и искать; а на это не хватало ни времени, ни сил. Делу время, потехе час... И за этот час человек не успевает перестроиться, переключиться на созерцание целого, на припоминание своей собственной цельности. Происходит что-то вроде перехода из ярко освещенного зала в сад. Сумрак кажется просто тьмой, и человек зажигает фонарик, ищет потехи, напоминающей дело, ищет сюжета, способного занять, избавить от скуки.

Голубой экран подсказывает ему: купи сникерс, голосуй за стабильность, поезжай на Азорские острова... И сникерсы, и стабильность, и острова — все европейцу доступно, но рая нет. В первый миг кажется: вот он, рай! Но через час краски блекнут. Рай — не обстановка, а состояние. С милым рай в шалаше. Рай — от чувства любви, а не от шалаша, не от Азорских островов, Женевского озера, Карадага. Христос, как известно, не мог творить чудеса в Назарете: там никто не ждал от него чуда и не открывался чуду. Точно так же никакие острова, озера и горы не способны творить чудеса в сердце, страдающем куриной слепотой. Что такое куриная слепота? Неумение глаз приспособиться к тихому свету, видеть в сумерках. Такие глаза различают только при свете солнца (или электричества). Так же точно и внимание, нацеленное быстро схватывать детали, не способно медленно вглядываться в сумрак, где «тени сизые смешались», где «все во мне и я во всем» (Тютчев).

Двадцатый век приучил нас к сумасшедшим темпам. Во время шестидневной войны Насер обвинил империалистов, что их авиация летает и бомбит с израильскими опознавательными знаками. Дело вскоре разъяснилось: израильские самолеты, за счет современного обслуживания на аэродромах, делали восемь боевых вылетов в день, тогда как египтяне исходили из своих норм (два вылета). Эта стремительность имеет свою изнанку: человек привыкает к мгновенным реакциям. Сталкиваясь с красотой, он ведет себя, как фотоаппарат: делает мгновенный снимок. Если аппарат физически под рукой — щелкает без метафор. Потом проявляет, закрепляет, высушивает снимки и заполняет ими альбомы. Альбомы пылятся в ящиках стола, а мгновенный взгляд туриста не оставляет следа. Мои современники стали живыми фотоаппаратами. Они щелкают, щелкают — а через час опять скучают.

«Тетя, елочка!» — воскликнул мальчик (его только что привезли на дачу). Это было лет двадцать тому назад, но Зинаида Миркина до сих пор помнит выражение чуда в глазах ребенка. Недели через две-три она снова увидела мальчика и сказала ему: «Смотри, елочка!» Мальчик посмотрел на нее пустыми скучающими глазами. Чудо кончилось.

Христос исцелил женщину, открытую чуду. Так и красота природы не каждого «выпрямит». Глаз, натренированный на мгновенные реакции, закрыт для чуда. Глубина раскрывается только при медленном и бескорыстном вглядывании. Есть мгновенные впечатления огромной силы, но они непременно были подготовлены тихой незаметной внутренней работой. Без этой скрытой работы пламя не вспыхивает. Чтобы душа распрямилась, надо вглядеться, всмотреться. Не взглянуть, перебежавшая с предмета на предмет, а всматриваться долго-долго. И тогда выбранное дерево становится чудом. Зинаида Миркина полвека всматривается в сосну перед лоджией отцовской дачи, я делаю это около тридцати пяти лет, и сосна подарила мне много прекрасных созерцаний. Особенности места земли хороши тем, что они сильнее приковывают внимание, в них легче вглядеться (сразу ясно, что игра стоит свеч). Но есть уголки в любом подмосковном лесу, где можно усесться на два-три часа и вглядываться, вглядываться. Даже без костра, который создает видимость дела и организует внимание. Просто так сидеть — если не

мешает холод или комары... Сидеть и молчать. А движется свет, танцующий в листьях.

В глухую старину само дело было неторопливым и неотрывным от леса или поля, от реки и моря. Сейчас дело отгородилось от природы, создало себе особую область со своей обстановкой и своими темпами. То, что рабочий стал придатком машины (а программист — придатком счетной машины), не зависит от выбора рыночной или центрально-административной системы, это общая судьба цивилизации. Но человек — не робот, это микрокосмос, который может на время действовать подобно роботу, но непременно должен восстанавливать свое единство с макрокосмом, почувствовать себя частицей космического целого, почувствовать себя сосудом вселенского духа. Если это не делается, накапливается раздражение, глухой внутренний надрыв. Время от времени таблетки, предложенные цивилизацией, перестают действовать, и тогда возникают эпидемии надрыва, массовые истерики. Александр Мелихов высказал глубокую мысль, что фашизм (в самом общем смысле слова) гнездится в каждом из нас, что в миг (пусть только миг), когда мы готовы на ничем не ограниченное насилие, чтобы покончить с раздражителем и утвердить добро (а у кого не было таких порывав?), — мы созрели для массового энтузиазма, для веры в козла отпущения и в вождя с копьем Георгия Победоносца. Что меня удерживает? Я знаю, что раздраженное сознание всегда лжет, что истина открывается только в состоянии внутренней тишины, и не верю непосредственной реакции. Слава Богу, я интеллигент, я Гамлет, а не Фортинбрас, и моя воля не всегда присоединяется к непосредственному чувству; иногда она только ту же натягивает поводья. Но опыт XX века показывает, что Гамлеты не делают погоды.

Массу населения удерживают от безумия скорее привычки (пока они не расшатаны), скорее быт — разумно устроенный, налаженный быт. В этом отношении Запад превосходно устроен. Он постоянно дает больному таблетки. И больной остается практически здоровым.

А у нас? Иногда приходят мысли, что по существу все у нас не так плохо, что мы меньше порабошены делом. Но это палка о двух концах. Цивилизация у нас та же самая, только попавшая на другую почву, перекосившаяся и покореженная административным восторгом. Места для созерцания несколько больше, но зато производство таблеток идет из рук вон плохо. Опасность социальной катастрофы непосредственно больше. И как предотвратить ее? Самое распространенное мнение я бы сформулировал так: надо создать счастливую жизнь, тогда люди станут счастливы и не будет массовых истерик. Когда говорят, что порядок в экономике создаст порядок в головах, то думают примерно об этом. Старая марксистская выучка: бытие определяет сознание. Мое мнение — противоположное: сначала научиться быть счастливыми, потом наладить счастливую жизнь.

Это кажется парадоксальным, абсурдным, но так оно в самом деле было. Это мой личный опыт. Сперва я научился ухватывать какие-то часы счастья на войне, в лагере, а потом, вернувшись из странствий, создал в своей семиметровой конуре логово счастья. Такая конура и такая зарплата есть и сегодня у десятков миллионов людей. Не было

встречи с другой душой? Но и у меня не было до 38 лет, то есть пока я сам, в одиночестве, не научился быть счастливым, пока не был готов удваивать счастье в счастье другого. А что было до этого? Я впитывал творческое состояние из любимых книг, картин. Я ходил каждую неделю в музей Новой западной живописи на Кропоткинке и незаметно научился от импрессионистов впитывать творческое состояние из природного света (это мне пригодилось в лагерные белые ночи). Я упорно преодолевал свое неумение слушать симфоническую музыку (это мне пригодилось в лагерные черные ночи, когда по радио передавали симфонии Чайковского). Вернувшись в Москву, я не получал никаких грантов. Чтобы пробить шелку в мир, делал черную работу библиографа и аннотировал иногда до 200 статей в рабочий день (норма — 35). Зато потом, после аврала, не торопясь читал «Philosophy East and West», Кришнамурти, Экхарта и выходной день проводил у костра...

Как ни плохо сейчас в России, где-то близко есть дерево, на которое можно смотреть и быть счастливым. А если вы живете в джунглях цивилизации, то эта самая цивилизация позволяет найти книги, репродукции картин, кассеты. Только все это — не таблетки, которые достаточно проглотить и запить водой. Это только пособия для работы души. Смотреть на дерево приятно и только. Всматриваться в дерево час, два, пока не почувствуешь в Дереве вселенную и себя — частицей вселенной...

Такая же разница между сексом и любовью, когда мужская и женская душа смотрятся друг в друга и близость становится причастием. Для этого надо до всякой встречи раскрыть в себе самом глубину и научиться эту же глубину видеть в другом, в другой и откликаться — на глубину глубиной... В какой мере можно все это довести до среднего *образованного* человека?

Я не случайно начал со слов Николая Кузанского: *docta ignorantia*. Нельзя «обогащать свою память знанием всех богатств, которые создал человеческий ум» (Ленин). Не влезут эти богатства ни в какую голову. Я основательно изучил русскую литературу, какие-то вершины западных культур, а потом — кое-что из опыта восточных цивилизаций. Этого мне хватило. И могло бы хватить гораздо меньшего, если бы заранее хорошо отобрать. Думаю, что примерно так может строиться народное образование. В центре (для России) русская литература. Вселенское не имеет особой вненациональной формы. Даже Иисус Христос по своей человеческой природе был евреем. И вселенский дух раскрывается русскому читателю в русских книгах (и обрусевших, вошедших в русскую культуру). Нельзя отрывать Достоевского от писателей, оказавших на него огромное влияние (французских, немецких, испанских), от Евангелия, которое он четыре года читал и перечитывал на каторге. Нельзя закрываться от того Востока, который стал частью современного Запада, с которым Россия связана «неслиянно и нераздельно». Но в центре преподавания — русские романы, рассказы, стихи. Они сами поведут в Европу, разбудят «всемирную отзывчивость», сами подведут к религиозным вопросам. Все зависит от личной жадности. Или человек почувствует жажду и будет искать, чем ее утолить, и обойдет весь мир, отбирая свое. Или ему нужны только развлечения. Школа должна попытаться

ся пробудить жажду. И в 1987 г. я написал, что школа для нас важнее экономических реформ.

Сейчас я сформулировал бы эту мысль несколько иначе. Школа оказалась на задворках. Выросла новая мощная сила — телевидение. Телевидение во всем мире оттеснило на второй план и школу, и церковь, и даже семью (во многих случаях — и ее). Телевидение стало лицом культуры для подавляющего большинства людей (если у нас это не совсем так, то только по технической отсталости). Но эта сила не сознает своей ответственности. Во всяком случае — далеко не достаточно сознает. Это не наша местная болезнь, это мировая проблема. Карл Поппер, в последней своей статье, написанной незадолго до смерти, в 1994 г., рисует угрозу разрушения западной цивилизации безответственным телевидением.

В старое время была школа, церковь, семья и был балаган на рыночной площади. Школа, церковь и семья не торопясь воспитывали, как умели, подрастающих детей, а балаган развлекал. Никому не приходило в голову возлагать на балаган воспитательные задачи. Но балаган получил в свое распоряжение эфир и приковал все глаза к голубому экрану... Возникло совершенно новое положение. Это один из частных случаев нового, оказавшегося разрушительной силой — как огонь, ставший пожаром. Цивилизация, развиваясь, создает стихийные силы второго порядка, с которыми надо обходиться как со всеми стихиями: закрывать огонь в очаг. Думаю, что Запад с этой задачей справится. Но для нас она особенно важна. Телевидение может стать «Моисеевым прутом» (как выразился один публицист XVII века), жезлом, способным извлечь из скалы родник. Если... Если этот прут будет раскрывать творческое состояние.

Я примерно представляю себе все возражения, которые вызовет моя мысль, и все реальные трудности. Но все же легче изменить несколько телевизионных студий, чем множество школ и еще большее множество семей. Телевидение может заражать людей не только проблемами и лозунгами, но еще одним, самым важным: творческим состоянием. Если будет творческое состояние, то будет счастье, и счастливые люди создают счастливую жизнь. Средство для этого есть: искусство. Большое классическое искусство, которое, не решая никаких религиозных и философских проблем, дает возможность пережить их как свои собственные и найти свое собственное Я. Что я испытывал после замечательного спектакля? В чем суть того, что Аристотель назвал катарсисом? Я думаю, — творческое состояние. Страх и сострадание — частность, это можно отнести к трагедии и совсем не подходит к комедии, к пасторали и т. п. Какое сострадание мы испытываем к Сквозник-Дмухановскому? Искусство заражает нас творческим состоянием своего творца. И сам Творец ответил Иову — своим творческим состоянием и заразил Иова творческим состоянием, и мученик Иов стал счастлив. И став счастливым на своем гноище, он родил новых детей и завел новые стада... Ибо (вопреки Марксу) новое сознание создает новое бытие.

Вот это новое сознание медленно рождается в личности, захотевшей стать самой собой. И можно помогать ей, но нельзя ничем заменить ее творческую волю.

Тут я возвращаюсь к проблеме «идентификации» современного человека. Ему приходится одновременно строить и свое малое «я», и свое большое Я, клубок связей с миром пространства, времени и материи и открытость вечности. Это не один процесс и не два отдельных процесса, а двуединство, что-то вроде «неслиянности и нераздельности» двух природ Христа, человеческой и божественной. Здесь нельзя обойтись без метафор. Большое Я можно сравнить с заливом, связанным с океаном; эта связь намечена с рождения, но уже в детстве легко прерывается, залив превращается в озеро, даже в лужу, и работа души — прорыв в океан, восстановление связи. Напротив, малое «я» сравнимо с предметами в пространстве и времени — с индивидуальным «гнездом», расположенным на этнической (или национальной) «почве». Объединить то и другое в одном образе трудно. Но все же я предложил бы образ кувшина. У него должно быть достаточно широкое горлышко, открытое для живой воды, и крепкие стенки. Типический западный брак в работе — это закрытый (или почти закрытый) сосуд, в России — сосуд скудельный. Живая вода в него входит и тут же вытекает. Такие характеры часто рисует Достоевский. Западному человеку не хватает открытости, русскому — закрытости, замкнутости формы, надежности.

По моим беглым наблюдениям, нелепо говорить о западной бездуховности; но западная духовность имеет свой особый склад. «Идеальный тип» западной духовности — одухотворенный практик. Это так, начиная с основателей старых монашеских орденов и до Фрэнка Бухмана, основателя Общества по моральному перевооружению. То же я заметил в одном из активистов общества, Ф. Он рассказал мне, что в четырнадцать лет был потрясен словами из Книги пророка Исайи: «Пошли меня!», почувствовал их своими собственными, сказанными изнутри. Я знал, что вся его жизнь действительно посвящена религиозному воспитанию. Но никакой души нараспашку, никакого огня в глазах, скорее закрытый облик, почти жесткий, с нашей российской точки зрения. Потрясение поворачивает стрелку, и поезд движется по выбранной колее.

На конференции выступил, среди прочих, буддийский монах, канадец по происхождению, из швейцарского буддийского монастыря. Я думаю, что Швейцария была выбрана западными буддистами ради своих гор, подобия гималайских. Горы — нерукотворная икона духа, возвысившегося над суетой. Монах призвал собравшихся погрузиться в созерцание, не думая ни о чем другом. Ф. спросил меня, как я к этому отношусь. Я ответил, что созерцание, доведенное до глубины, непременно рождает действие. Ф. кивнул головой. Книга Теофила Шперри о Бухмане так и называется: «Динамика из тишины». Созерцать творение, чтобы напитаться творческим состоянием Творца и самому созреть для творчества — здесь, в подлунном мире, не уходя в потустороннее. В этом сходятся Фауст и дзэнский старец Хакуин, Запад и Дальний Восток — в противоположность крайностям индийской и православной аскезы.

Но пора вернуться к тому, с чего начал: как сегодня восстановить права тишины? Без которой немыслима никакая духовность — ни православная, ни католическая; ни индийская, ни дальневосточная. Я не о внешнем шуме говорю; для него есть затычка. Стоит четыре франка. Но как избавиться от внутреннего шума, от «болтовни ума»?

Видимо, не случайно Бог создал разные культуры и диалог культур и возможность учиться друг у друга: Востоку у Запада и Западу у Востока. А России – и у Запада, и у Востока...

Мне возразят: это проблемы меньшинства. Народ не поймет вас. Его забота – твердый рубль, полученный без задержки на несколько месяцев, ремонт квартиры... Верно, когда протекает крыша, надо починить ее. И верно также, что не единым хлебом и жильем жив человек. Ноздревы, смердяковы, шариковы Евангелия не читают, слово из уст Божьих не входят в них. Но народ живет, пока живо творческое меньшинство. Возможно, этот термин, придуманный Тойнби, не всем понравится. Однако я не нахожу лучшего. Народ – это масса, в которой живет и действует, заражая собою, творческое меньшинство. И я обращаюсь к творческому меньшинству. Я не думаю, что оно в России меньше творческого меньшинства в Швейцарии. Может быть, больше, по крайней мере, по своим возможностям. Вопрос в том, как «задействовать» эти возможности.

Профессор Пьер Шперри как-то писал мне о проблемах меньшинства в Швейцарии, «материально богатой и духовно бедной страны». Мне кажется, что духовные ресурсы России, на ее вершинах, действительно богаче. Но швейцарская культура чувствуется в каждом швейцарце. Шариковых там нет. Это заметно, как только вы выйдете на дорогу: нет следов (шариковы всюду оставляют следы). А у нас с одной стороны Алеша Карамазов, а с другой – его единокровный брат Смердяков, его кузен Ноздрев, его дядя Скотинин. Шариковых и ноздревых не переделаешь. Есть, однако, дети – совершенно особые существа, как сказал о них Достоевский. Будущее России зависит от того, какими эти дети вырастут.

Культура – огромная творческая сила. Культура может захватить и увлечь за собой даже варваров. Приведу несколько примеров из истории других стран. Индия, например, никогда не уделяла серьезного внимания защите границ. Варвары, вторгавшиеся в страну, через два-три поколения покорялись индийской культуре, и дело сводилось к смене одной династии другой династией. Китай выстроил Великую стену, но варвары прорывались сквозь стену и воцарялись; через два-три поколения они окитаивались и правили Китаем по-китайски. Наконец, Иран. Разбитый и покоренный арабами, а потом монголами, Иран создал такую блестящую литературу на новоперсидском языке, что кызылбаши (тюрки), захватив страну, сделали новоперсидский язык государственным, и господство иранцев в Иране было восстановлено без единого выигранного ими сражения. Я думаю, что и влияние России в странах бывшей Российской империи сохранится (или сойдет на нет) вместе с русской культурой. К мировой российской культуре будут тянуться так же, как бывшие страны французской колониальной империи к Франции. А культура распадающаяся, деградирующая никого не удержит самолетами и танками. Большая часть расходов на ВПК – выброшенные деньги.

Однако главная проблема – не чеченцы, а «внутренние турки», как писал Добролюбов, орды шариковых, вырвавшиеся на волю, стихия хамства, которую творческое меньшинство должно обуздать. Есть у Маркса несколько верных мыслей. Одна из них – об идее, овладевшей массами; она становится материальной силой. Это относится прежде всего к идеям разрушительным; но не только к ним и не только к иде-

ям, вырванным из контекста. Культура в целом — огромная творческая сила. Если мы сумеем передать школьникам творческое состояние Пушкина и Толстого, Гоголя и Достоевского (я мог бы продолжить этот список на целую страницу), то мальчики и девочки выведут страну из кризиса. Надо только научить их читать книги, видеть картины, слушать музыку так, как я этому учился, выбирая осязательно то, что мне было нужно, и телевидение должно распространять культуру, а не вытеснять культуру.

Я не родился творцом. Я расшевелил в себе источник постоянной творческой силы на пятом десятке. И я убежден, что какой-то источник (по-сильнее или послабее) можно расшевелить в каждом. Это самое главное народное богатство, важнее угля, нефти, золота и алмазов. И программы школ, издательств, телевидения должны строиться так, чтобы будить в мальчиках и девочках творца, а не спекулянта. Будите вкус к делу, которое дает счастье, а не только деньги. И проблема не в цензуре, не в том, чего не надо пускать в эфир, а в том, что надо, что можно сделать, используя с толком каждую минуту дефицитного эфирного времени.

С этой оговоркой я готов повторить мысли, к которым приходит Валерий Писигин после страшного перечня деяний шариковых, освободившихся от коммунистической тирании:

«Чтобы сохранить нас как народ, мы прежде всего должны обрести себя и для этого — стать отдельными личностями... Будет ли при этом выбор каждого из нас совпадать с выбором страны — не вопрос, если мы научимся жить в согласии с другими людьми, с соседями, с согражданами, потом и с другими народами. В нашу жизнь приходит новое поколение людей...» («Новый мир», 1995, №7, с. 158). И каждый из них должен получить возможность создать свой целостный круг «ученого незнания».

\*\*\*

Этот текст уже был написан, когда попалась мне книга «Новая надежда для мира» (Fresh hope for the world. Ed. by Gabriel Marcel. L., 1960). В предисловии известный французский мыслитель высказывал идеи, настолько близкие моим, что хочется на него сослаться. Отвечая другу, который спрашивал, к какому Богу прислушиваться в тишине (т. е. какому вероисповеданию следовать), Марсель пишет: «Здесь необходимо ученое незнание (docta ignorantia). Когда в час покоя мне становится ясно..., что я должен действовать так, а не иначе, — нет сомнения, что *кто-то больший, чем я*, подсказал мне это. Но имеет ли здесь какой бы то ни было смысл вопрос «кто он?» Насколько я понимаю, слово «Бог» значит в этом контексте прежде всего особое отрицание: отказ ставить этот вопрос. Другими словами, этот отказ сам по себе есть «темная сторона Луны», аспект *непостижимого*, положительного высказывания, которое не может быть выявлено без извращения его сути» (с. 8). Очень сходным образом Марсель ставит вопрос и о проклятии нарастающей сложности цивилизации, о необходимости периодического возвращения к простой, кажущейся наивной цельности, подсказанной в наше время чрезвычайно простым вопросом: да или нет коллективному самоубийству человечества?

Наконец — о роли искусства в современном кризисе: «Трагично, что

самые одаренные драматурги нашей страны, — я думаю об Ануйе и о Сартре его ранних, лучших пьес, — так или иначе используют свой талант на службе сил, направленных к разрушению человека... Что нам действительно нужно, это юный талант, сочетающий чистоту видения Пеги с универсализмом Клоделя» (с. 14).

Эти поразительные совпадения показывают, что суть кризиса XX века одна и та же в России и во Франции, сорок лет тому назад и сегодня. Начав цитировать, не могу отказать от еще одного примера, из книги социолога Роберта Беллы «По ту сторону верований» (R. Bellah. *Beyond belief*. N.Y., 1970), с эпиграфом из американского поэта Стивенса: «Мы веруем без верований, по ту сторону верований». Я принял это как свою собственную мысль. Я не иконоборец. Я готов часами созерцать иконы Рублева, я чту своих великих современников, как живые иконы. Но не идолы. Я не превращаю людей, даже наделенных ангельскими крыльями, в богов. Я согласен с Беллой, когда читаю в его книге: «Я увидел, что худшее отстоит не более чем на волос от лучшего в любом человеке и любом обществе. Я увидел, что безусловная приверженность любой личности или группе необходимо становится демонической. Ничто человеческое не выдерживает этой тяжести... И я познал, что тьма внутри, что все мы убийцы в наших сердцах (когда захвачены страстью, — Г. П.)... Единственная разница между мной и человеком, схваченным в поножовщине, — то, что он как-то получил меньше благодати. Чувствуя все это, я не мог больше ненавидеть или оправдывать ненависть... Я познал, что приобщение к телу Христа означает приобщение ко всем людям без изъятия» (и ко всем иконам вечного света. — Г. П.)

Роберт Белла — обыкновенный ученый, без претензии на святость, на роль гуру. Но его внутренний опыт совпадает с опытом моих любимых святых. И я цитирую его, чтобы показать доступность целостного сознания не одним только святым, а каждому человеку. Если он достигнет *docta ignoantia*. Если он освободит свою душу из плена идей и страстей. Ибо сущность *docta ignoantia* — не только ограничение круга знаний тем, что складывается в круг, но и еще сознание этого круга, что он — только зеркало водоема, ничтожного сравнительно с отразившимся солнцем; сознание, что солнце отразится в любом зеркале — и неважно, большое оно или малое: только бы остановилось кипение волн. Главный ум, о котором говорила Аглая Епанчина, зависит не от объема информации, а от ее состояния, от ее собранности (или несобранности) в точке покоя.

Лидеры общин, убивающих друг друга в Боснии, — образованные люди. У них в голове много информации. В том числе религиозной информации. Но информация не собрана в точке покоя, в главном уме, и вся она используется на пакости друг другу. Чем больше образованность, тем больше возможности злоупотребления образованностью. Достоевский в «Записках из подполья» писал, что величайшие кровопроливцы были, сплошь и рядом, чрезвычайно образованные господа.

У Нерона, у Ивана IV был незаурядный ум. Но в «главном уме» они оба — идиоты. В идиотизм впадают многие деятели. И надо удерживать деятелей от охватывающего их транс.

# Молитвы художника

---

**В**обаятельной и грустной книжке Ларисы Миллер «Заметки, записи, штрихи...» (М. 1997), где есть «Энергия отчаянья» и много других прекрасных страниц, несколько строк остановили меня. Это конец стихотворения «Пена дней, житейский мусор...». Я не могу согласиться с его итогом, по-моему, он выскочил откуда-то из глубины, он не вытекает из всего предыдущего, да и из других посылок, из которых его обычно выводят. Потому что выводят его очень часто, очень многие и из самых разных посылок. Так что стихотворение Ларисы Миллер — просто толчок, заставивший меня вступить в спор с одной из современных ересей:¹

*Пена дней, житейский мусор,  
Хлам и пена всех времен.  
Но какой-нибудь продюсер  
Будет ими так пленен,*

*Что обычную рутину  
С ежедневной маетой  
Переплавит он в картину,  
Фонд пополнив золотой.*

*Будут там такие сцены  
И такой волшебный сдвиг,  
Что прокатчик вздует цены,  
Как на громкий боевик.*

*... Сотворил Господь однажды  
Нет, не мир, а лишь сырец,  
Чтоб, томим духовной жаждой,  
Мир творил земной творец.*

Я думаю, что последняя строфа — слишком сильная гипербола, и Отар Иоселиани не превзошел Творца неба и земли. Я не разделяю теории (есть и такая), что Бог каждый миг творит заново непосредственно каждый факт. Тогда Он в самом деле был бы плохим мастером. Более того. Тогда Он творец всей пошлости, всей мерзости, обременяющей землю. Я думаю, что Бог присутствует в мире иначе: связывая

дробность фактов «божественным узлом» (Сент-Экзюпери), присутствует как прекрасное Целое, в котором исчезает частное уродство. Зло — всегда частное. Благо — в причастности к целому. Я думаю, что Бог видим в скалах Карадага, а шашлычные на набережной — пятно, оставленное человеком. Что наша цивилизация создана все-таки существами, обладающими свободой воли. И это в масштабах космоса не такое уже большое пятно. Глядя на мир откуда-то с неба, шашлычных не заметишь, и мне хочется повторить библейское : «Тов!» (хорошо, прекрасно).

Мне никогда не казалось, что Коктебельский залив — полуфабрикат, требующий доработки. Акварели Волошина прекрасны, и я благодарен сотруднице музея Татьяне Сериковой, давшей мне возможность посмотреть их лист за листом без стекла. Но это не исправление грубой работы Бога, это дар человеческого восхищения музыкой скал и холмов, которая и сама по себе прекрасна, это вариации на тему Иеговы.

Природа, если глядеть на нее с птичьего полета, всегда прекрасна. Частности могут быть уродливы, отвратительны, но измените угол зрения — и вас поразит красота. Уродлива в крупных планах только цивилизация, стремительно вырвавшаяся из биосферы и не успевшая сама по себе приобрести благородный облик. Это уродство художник стремится преобразить, придать баракам какую-то эстетичность. Я вспоминаю, как это делал Оскар Рабин в своих пейзажах московских окраин. На его бараки хотелось смотреть, тогда как мимо барачников самих по себе — поскорее пройти мимо. Но бараки были выстроены без Божьего благословения.

Бог создал жизнь. А свойство жизни — свобода. Свобода двигаться, свобода поглощать пищу. Свобода размножаться и создавать бесчисленные новые виды. Из этого свойства жизни неизбежно вытекает зло, частное зло, без которого немислима гармония мира; частное уродство, исчезающее в великой красоте картины. Дерево, раскинув ветви, лишает света других, и под ним ничего не растет. Волки — не вегетарианцы. Но оказалось, что без волков оленям как роду приходится еще хуже: хищники выбраковывают больных и спасают стадо от эпидемий. Попробуйте задуматься до конца: где нет жизни, нет глаз, способных воспринять гармонию целого как красоту. Звезды рождаются и гаснут по ту сторону добра и зла. Но сказав «жизнь», мы сказали и «смерть», и «болезни». В биосфере всякий миг творится зло. Жизнь единичного существа, рода, вида не способна развиваться, никого не тесня, не пожирая. Добро для ласточки — зло для мошек, которых она ловит. А ведь они тоже хотят жить.

Ганди считал, что безнравственно давить клопов. Смешно? Но попробуйте встать на позицию насекомого:

*Там, в щели большого шкапа,  
Всеми брошенный, один,  
Сын лепечет: papa! Пана!  
Бедный сын!  
Но отец его не слышит,  
Потому что он не дышит...*

У таракана даже нет утешения, которое человеку дает надежда на посмертие:

*...наука доказала,  
Что души не существует,  
Что печенка, кости, сало —  
Вот что душу образует.  
Есть лишь только сочлененья  
И затем соединенья.  
Против выводов науки  
Невозможно устоять.  
Таракан, сжимая руки,  
Приготовился страдать...*

Так и людей резали и давили в 30-е годы, когда Олейников писал свои стихи. И жалея таракана, мы больше жалеем современников «великого перелома». Но попробуем пожалеть самих тараканов, мошек, комаров. Джайнские аскеты ходят с повязкой на устах, чтобы случайно не проглотить мошку. Джайны отказываются от возделывания земли, чтобы плугом не разрезать червяка. Зато ростовщичество они считают чистой работой. Наоборот, в Китае земледелие считается чистым, а торговля и ростовщичество — грязным. Граница, где кончается царство Божьего закона (дар-уль-ислам) и начинается царство войны (дар-уль-харб), условна. Без этой границы невозможна никакая культура, но каждая культура проводит границу по-своему. С обычной европейской точки зрения, разводить собак на мясо (как делают в Китае) нехорошо, собака — друг человека. А разводить поросят входит в наш круг разрешенного зла. Когда кошка ловит мышей, это различие трудно понять. Неужели пушистый хвост, скажет кот Мурр, это нравственная категория?

Между тем всякое зло оставляет безобразный след. Даже если мы давим комара, вошь — с упоением. Это упоение оставляет темный духовный след. Оно создает аналогию, которой легко воспользоваться при другом случае. Раскольников сравнивал старуху-процентщицу с вошью. Но дело не только в аналогиях. След зла — сам по себе — реальность, а эта реальность — большее зло, чем физический факт вреда, причиненного другому. Ожесточение хищника, агония жертвы оставляют незримый, но прочный след, какое-то поле незримого зла, в котором идет жизнь, в котором возникла и длится человеческая жизнь. Даниил Андреев считал, что гаввахом, излучением мук твари, питаются демоны, как гомеровские боги — амброзией. Мне кажется, что сами духи зла, безобразные демоны, складываются из таких завихрений ярости сильных и бессильной злобы слабых.

Впрочем, у животных короткая память. Зайцы не вынашивают в сердце месть волкам. Подполье, описанное Достоевским, — чисто человеческое дело (я говорю о подполье подпольного человека, автора «Записок из подполья», но, подполье Петруши Верховенского тоже стоит вспомнить). Жертвы насилия веками хранят свои обиды, и террористы Ирландии с ожесточением мстят за зло, совершенное несколько веков тому назад. Мне пришлось читать индийскую прессу после погромов в Гуджарате. Националистические газеты называли это честью за мусульманское завоевание XI века. Крестonosцы, захватив Иерусалим,

перебили всех евреев, мстя за раны Господа нашего Иисуса Христа. После резни в годы Второй мировой войны сербы и хорваты с каким-то подпольным наслаждением припоминали, что они вынесли друг от друга, и при первом случае с радостью принялись за то же самое. Украинские думы воспевают погромы, жестокости которых ничуть не уступают прославленным турецким зверствам. Обрываю на этом перечень. Его можно длить до бесконечности.

Более двух тысяч лет длится попытка остановить лавину зла, искажение лика человеческого — проповедью ненасилия, непричинения вреда не только злему человеку, но и мушке. Но просветления и красоты святости достигли единицы. Масса не изменилась. Мешает природа, мешает жизнь, неотделимая от зла, от какого-то вреда другому, даже безо всякого желания совершить зло. Юноша и девушка поженились, и несчастный соперник наложил на себя руки. Подвижник достиг благодати, и братьев его охватывает каинова зависть. Можно бороться только с упоением злом, со злом для забавы, для радости своей молодецкой силе. Застрелить хищника, застрелить бандита, но не мучить недобитого волка...

Каждая культура бьется над вопросом: где граница между физическим и нравственным злом? Как совершать необходимое зло, как вынести неизбежное зло, не становясь безобразным, «подпольным», не распространяя волн гавваха? Правило евреев не есть мяса животного, умершего в мучениях, имело смысл. И еще более важный смысл — в словах Кришны Арджуне: тот, кто действует из чистого чувства долга, без всякого ожесточения, без всякой мысли о выгоде, тот и убив, не убивает (не затрагивает души физически убитого и не вредит своей душе). Безобразно и пагубно только упоение совершаемым, злорадство, наслаждение злом, хотя бы воображаемым, хотя бы «помыслом».

Каждая культура разрешает и освящает какую-то меру зла. Без этой меры никакая жизнь невозможна. А жизнь — это величайшее благо в подлунном мире. Только на глубине глубин, по ту сторону жизни и смерти, в Боге, в вечности — чистое благо, свет без тени. Там добро совпадает с красотой и нет ни зла, ни уродства. Попадая в дробный мир, в мир единичных предметов, особей, племен, — свет отбрасывает тени. Принимаем ли мы этот мир, созданный светом? Или тени настолько ужасны, что свет, создающий тени, проклят?

Особенно густые тени отбрасывает цивилизация. Сравнительно с ней природа — царство гармонии:

*Певучесть есть в морских волнах,  
Гармония в стихийных спорах,  
И стройный мусикийский шорох  
Струится в зыбких камышах.*

*Невозмутимый строй во всем,  
Согласье полное в природе, —  
Лишь в нашей призрачной свободе  
Разлад мы с нею создаем.*

*И от земли до крайних звезд  
Все безответен и поныне  
Глас вопиющего в пустыне,  
Души отчаянный протест.*

Тютчев

Протестует Иов, протестует Иван Карамазов, и заключительная строфа, вырвавшаяся из размышлений о фильмах Иоселиани, — итог не одного только стихотворения Ларисы Миллер. В наши дни такие голоса сливаются в громкий хор. Хаос, в котором мы потонули, едва взявшись за реформы, очень располагает к пессимистической оценке жизни, какая она есть, без преобразования художником. Вся жизнь замешена на зле, а человеческая жизнь в особенности благодарна для зла. Разумеется, и для блага. Но благо в наш век так хрупко! Зло так могущественно!

Человек, по словам Пико делла Мирандолы, способен превзойти ангелов и демонов. Человек по природе своей незавершен. Его инстинкты, его генетические программы оставляют неслыханный для твари простор самостоятельного завершения. Это дает приблизиться к абсолютному благу, к Богу (ни одна другая тварь не может и поставить себе такую цель). И это же дает возможность воплотить в себе все рассеянное в мире зло, стать медиумом для волн духовного зла, накопившихся в мире, притягательным пунктом облаков темной разрушительной воли, клубящейся вокруг всякого хищника, пожирающего свою жертву, и превзойти самого дьявола в дьявольской злобе. Я не думаю, что Сатана, изображенный в «Божественной Комедии», или другие демоны, явившиеся в видениях мистиков, более злобны, чем Сталин. Дантовский Сатана, по крайней мере, не терзал и не уничтожал своих собственных помощников.

Что же делать? Вернуть Творцу билет?

Достоевский как-то задал себе вопрос: готов ли он принять мир без уродств, без зла, — но без маленьких детей? И ответил: пусть лучше будет все, как есть, но будут и дети. Дети для него были тем безусловно прекрасным, которое уравнивает любую мерзость, любой отврат (а он знал их). Тут все дело в том, куда встать, откуда взглянуть. Встаньте на Божью точку зрения и тогда уже судите, что Он создал, полуфабрикат или живое совершенство.

Полуфабрикаты — мы с вами. Бог дал нам свободу воли, несравнимую со свободой «меньших братьев», и мы бесконечно виноваты, что не умеем пользоваться этой свободой и сделать само существо человека образом и подобием Творца: бесконечного страдания и сострадания, тонущих в бесконечной радости творчества. Это задача каждого, в том числе художника, поэта. Не только некоторое изменение узора жизни, некоторое выявление ее изящества. Прежде всего это общая человеческая задача: собрать себя в Боге, затихнуть в Боге. А дальше можно вспомнить Александра Меня: «Молитвы художника — его картины».

Страдание имеет право на крик, на спор с Богом. «Израиль» значит Богоборец. Но искусство Данте, Баха, Достоевского — скорее гимн, тот самый, который Митя Карамазов собирался спеть на каторге.

1997

# Литература и искусство



# Встречи с Достоевским

---

## Смешной человек и его сны

**О** образ Смешного человека впервые возникает у Достоевского в «Неточке Незвановой», в найденном Неточкой письме от С.О. к Александре Михайловне: «Я низок, я ничтожен, я смешон, а ниже смешного ничего быть не может <...> Я сам смеюсь над собой, и, мне кажется, они правду говорят, потому что я даже и себе смешон и ненавистен. Я это чувствую: я ненавижу даже лицо, фигуру свою, все привычки, все неблагородные ухватки свои; я их всегда ненавидел! О, прости мне мое грубое отчаянье! Ты сама приучала меня говорить тебе всё. Я погубил тебя, я навлек на тебя злобу и смех, потому что я был тебя недостоин».

В этих речах персонажа чувствуется автор. Так мог бы писать Федор Михайлович Достоевский Авдотье Панаевой, если бы осмелился. Он был влюблен «безмолвно, безнадежно...». А над ним, после первых его литературных неудач, смеялись. «Они не ободрят, не утешат тебя, твои будущие товарищи; они не укажут тебе на то, что в тебе хорошо и истинно, но со злобной радостью будут поднимать каждую ошибку твою... Ты же заносчив, ты часто некстати горд и можешь оскорбить самолюбивую ничтожность, и тогда беда — ты будешь один, а их много, они тебя истерзают булавками». Это тоже из «Неточки Незвановой».

Сохранился один «булавочный укол», вошедший в историю русской эпиграммы; Достоевский называл его пасквилом:

*Рыцарь горестной фигуры,  
Достоевский, милый пыщ!  
На носу литературы  
Рдеешь ты, как новый прыщ...*

В повести «Неточка Незванова» подчеркивается низкое социальное положение С. О. Но пройдет 30 лет — и социальное отодвинется назад; смешным кажется и Версиров в глазах светской Катерины Николаевны (роман «Подросток»). Еще немного — и Смешной человек вырастет в сокровенного человека Достоевского. Смешному человеку снится один из величайших снов русской литературы («Дневник писателя», 1877): «У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и беспре-

рывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что, когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной. Они ждали этого мгновения с радостью, но не торопясь, не страдая по нем, а как бы уже имея его в предчувствиях сердца своего...»<sup>1</sup>

Антигерой «Записок из подполья» саркастически называет подобные сны «золотыми мечтами». Но приглядитесь к *подпольному человеку*. Это тот же *смешной человек* («До болезни... боялся я быть смешным», — признается он в ч. II «Записок», гл. I). — разочарованный, озлобленный, гениально саркастический — и вдруг, в конце «Подполья», из его сердца вырывается все та же «золотая мечта»: «Я не приму за венец желаний моих — капитальный дом, с квартирами для бедных жильцов по контракту на тысячу лет и на всякий случай с зубным врачом Вагенгеймом на вывеске. Уничтожьте мои желания, сотрите мои идеалы, покажите мне что-нибудь лучше, и я за вами пойду. <...> я бы дал себе совсем отрезать язык, из одной благодарности, если б только устроилось так, чтоб мне самому уже более никогда не хотелось его высовывать» (гл. X).

Идеи, с которыми носятся герои Достоевского, — это сны смешных людей и подпольных людей, «в жизни», в быту — неловких и беспомощных. Разные, несовместимые друг с другом идеи. Но что не совмещается во сне? На планете Смешного человека — никаких народов, спорящих о первенстве, никаких вероисповеданий. А у Шатова, в романе «Бесы», — другой сон: «Знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем нового Бога и кому единому даны книги жизни и нового слова... Знаете ли вы, кто этот народ и как ему имя?»

В прямое авторское слово не влезают все эти сны, они логически несовместимы, но они толпятся в сознании Достоевского и требуют создать поэтический космос, который он в конце концов и создал, начиная с «Преступления и наказания», — роман, где разноголосица становится художественным единством, собранным вокруг вечного стержня.

Смешной человек потому и смешон, что в уме его теснятся целые вселенные. Смешным человеком чувствовал себя и Толстой (это видно в его повести «Юность»). Оба величайших русских писателя, очень чувствительные к красоте, с детства были задеты своей собственной грубой и невыразительной наружностью, часами простаивали перед зеркалом, пытаясь придать лицу по крайней мере умное выражение, а в гостиную не умели войти (ср. «Записки», ч. II, гл. I); склонность к созерцанию вызывала рассеянность и неловкость, а сознание своей неловкости и к тому же некрасивости сковывало по рукам и ногам и удесятеряло неловкость. Пьер Безухов, крестящийся свечой, в известном смысле такой же «идиот», как князь Мышкин, думающий весь вечер, как бы не разбить китайскую вазу и все-таки сбросивший ее на пол. Это общие черты. Но судьба Толстого их смягчила, а судьба Достоевского — обострила.

Жесткая дисциплина (семейная, военная, каторжная) и пылкое воображение плохо мирились друг с другом. Шестнадцати, семнадцати, восемнадцатилетний воспитанник Инженерного училища не был еще гениальным писателем, но читателем — необыкновенным, страстно пе-

режившим Гомера, Шекспира, Шиллера, Гофмана, Байрона, Гюго, Гёте, Расина, Корнеля (все эти имена — из *одного* письма брату Михаилу, 1 янв. 1840 г.). Оценки французских классиков, сложившиеся с 18 лет, впоследствии повторяются в статье «Господин <Добролю>бов и вопрос об искусстве». Будущий Достоевский чувствуетя и в другом письме брату, 31 окт. 1838 г.: «...поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии... Следовательно <...> поэтический восторг есть восторг философии... Следовательно, философия есть та же поэзия, только высший градус ее...» (т. 28, кн. I, с. 54).

А между тем — мундир, ученье, служба... И помимо официальной тягомотины — нравы, напоминающие нынешнюю дедовщину. Младших воспитанников, «рябцов», травили, как салаг в советских казармах. Перейдя на старшие курсы, Достоевский иногда останавливал грубые издевательства, но его самого никто не защитил. Антигерой «Записок из подполья» восклицает: «Товарищи встретили меня злобными и безжалостными насмешками за то, что я ни на кого из них не был похож. Но я не мог насмешек переносить; я не мог так дешево уживаться, как они уживались друг с другом. Я возненавидел их тотчас и заключился от всех в пугливую, уязвленную и непомерную гордость. Грубость их меня возмущала. Они цинически смеялись над моим лицом, над моей мешковатой фигурой; а между тем какие глупые у них самих были лица!<...> Они таких необходимых вещей не понимали, такими внушающими, поражающими предметами не интересовались, что поневоле я стал считать их ниже себя» (ч. II, гл. III).

Чувство внутреннего превосходства при совершенной неспособности поставить себя преследовало Достоевского всю жизнь.

«Во всем училище не было воспитанника, который бы так мало подходил к военной выправке, как Ф. М. Достоевский, — вспоминает К. А. Трутовский. — Движения его были какие-то угловатые и вместе с тем порывистые. Мундир сидел неловко, а ранец, кивер, ружье — все это на нем казалось какими-то веригами<...> Нравственно он также резко отличался от всех своих — более или менее легкомысленных — товарищей. Всегда сосредоточенный в себе, он в свободное время постоянно задумчиво ходил взад и вперед где-нибудь в стороне, не видя и не слыша, что происходило вокруг него»<sup>2</sup>.

И в конце жизни, на вершине славы, Достоевский производил на Елену Штакеншнайдер впечатление неловкого мешанина: «Не пошло-го, нет, пошел он никогда не бывает, и пошло-го в нем нет, но он мешанин» (Воспоминания, т. 2, с. 366). «Он не вполне сознавал свою духовную силу, но не чувствовать ее не мог и не мог не видеть отражения ее на других, особенно в последние годы его жизни. А этого уже достаточно, чтобы много думать о себе. Между тем он много о себе не думал, иначе так виновато не заглядывал бы в глаза, наговорив дерзостей, и самые дерзости говорил бы иначе. Он был больной и капризный человек и дерзости свои говорил от каприза, а не от высокомерия... Иногда он был более чем капризен, он был зол и умел оборвать и уязвить, но быть высокомерным и высказывать высокомерие не умел. Был у нас мастер высокомерия другой, тоже знаменитый писатель и европейская известность — Тургенев. Тот умел смотреть через плечо, и хотя никог-

да не сказал бы женщине, наведующейся о его здоровье: «Вам какое дело, вы разве доктор?» — но самым молчанием способен был довести человека до желания провалиться сквозь землю» (с. 369-370).

Достоевский не просто был неловок. Он чувствовал себя неловким, смешным, ждал насмешек и заранее раздражался. Люди, любившие его, прощали ему вспыльчивость (отчасти унаследованную от отца). Но начало знакомства почти всегда было трудным. Будущую свою вторую жену, стенографистку Аню Сниткину, он поразил грубостью и странностью; через две недели, взглядевшись, стал делиться мыслями, как со старым другом; а через месяц сделал предложение. Аня, постепенно узнав в этом больном человеке автора любимых с детства повестей и пережив с ним вместе — записывая роман «Игрок» — историю любви Алексея Ивановича к Поленьке (Достоевского к Сусловой), это предложение приняла, и внезапный брак оказался неожиданно счастливым. Впоследствии Лев Толстой как-то пожалел, что не все писательские жены похожи на Анну Григорьевну. Она любила Достоевского почти дочерней, все принимающей и все прощающей любовью; а он полностью покорился молодой женщине в практических, денежных делах и не помешал ей отвадить родственников, относившихся к нему как к дойной корове, расплатиться с бесконечными долгами и создать спокойную и радостную жизнь, так что даже прекратились его эпилептические припадки.

Лучший словесный портрет Достоевского нарисовала Варвара Васильевна Тимофеева, работавшая в 1873 г. корректором журнала «Гражданин»:

«Это был очень бледный — землистой, болезненной бледностью — немолодой, очень усталый и больной человек, с мрачным изнуренным лицом, покрытым, как сеткой, какими-то необыкновенно выразительными тенями от напряженно сдержанного движения мускулов. Как будто каждый мускул на этом лице с впалыми щеками и широким и возвышенным лбом одухотворен был чувством и мыслью. И эти чувства и мысли неудержимо просились наружу, но их не пускала железная воля этого тщедушного и плотного в то же время, с широкими плечами, тихого и угрюмого человека. Он был весь точно замкнут на ключ — никаких движений, ни одного жеста, — только тонкие, бескровные губы нервно подергивались, когда он говорил...» (Воспоминания, т. 2, с. 139-140).

Первые впечатления Варвары Васильевны — скорее неблагоприятные. Раздражительность, мелочная придирчивость. И вдруг разговор о картине Ге «Тайная вечеря», разговор о Христе:

«Я стояла перед ним как немая: так поразило меня его собственное лицо! Да, вот оно, это *настоящее* лицо Достоевского, каким я его представляла себе, читая его романы!

Как бы озаренное властной думой, оживленно-бледное и совсем молодое, с проникновенным взглядом глубоких потемневших глаз, с выразительно-замкнутым очертанием тонких губ, — оно дышало торжеством своей умственной силы, горделивым сознанием своей власти... Это было не доброе и не злое лицо. Оно как-то в одно время и привлекало к себе и отталкивало, запугивало и пленяло <...> В эти мгновения

лицо его больше сказало мне о нем, чем все его статьи и романы. Это было лицо *великого человека*, историческое лицо» (с. 145).

А потом снова придирки, столкновения... «Ничего вполонину. Или предайся во всем его Богу, веруй с ним одинаково, йота в йоту, или — враги и чужие! И тогда сейчас уже злобные огоньки в глазах, и ядовитая горечь улыбки, и раздражительный голос, и насмешливые, ледяные слова» (с. 154).

После одного особенно интимного разговора о вере, поразившего Варвару Васильевну, день или два спустя, ей пришлось быть свидетельницей безобразной сцены. Речь шла о необходимости поместить дополнительную статью. Метранпаж, М. А. Александров, объяснил, что без переверстки и огромной задержки это невозможно. «Но Федор Михайлович требовал, «чтобы без всякой переверстки вошло». Метранпаж усмехнулся: «То есть как это без всякой переверстки? Ведь в листе-то печатном определенное количество букв: куда же я втисну новый набор, когда лист у меня заполнен сполна?» — «Знать ничего не хочу!» — побарски крикнул Федор Михайлович, и глаза его надменно сузились, все лицо помертвело, губы задергала судорога. Пристукивая по столу крепко зажатыми пальцами, он хрипло, растягивая слова, произнес: «Хоть на стене, хоть на потолке, а чтоб было мне напечатано» (с. 163-164). Метранпаж простил эту выходку и написал добрые воспоминания, и все близкие люди ему прощали; но им было что прощать.

Вдова священника Знаменской церкви часто встречала там Достоевского: «Он всегда к заутрене или к ранней обедне в эту церковь ходил. Раньше всех, бывало, придет и всех позже уйдет. И станет всегда в угол, у самых дверей, за правой колонной, чтоб не на виду. И всегда на коленках и со слезами молился. Всю службу, бывало, на коленках простоят; ни разу не встанет... Не любил, когда его замечали. Сразу отворотится и уйдет».

«Вот здесь, мне думается, и была его истинная трагедия, — пишет Тимофеева. — Величайшая, какая может быть на земле, — трагедия неугомонной и неподкупной религиозной совести, в которой палач и мученик таинственно сливаются иногда воедино» (с. 195-196).

1

## Первые шаги

Теперь изложим по порядку факты, которые мы пропускали, выстраивая цельный образ Достоевского. Федор Михайлович — сын Михаила Андреевича Достоевского, сына священника из Каменец-Подольской губернии, и Марии Федоровны Нечаевой, из московской купеческой семьи. Младенец Федор родился в Москве 13 ноября 1821 г. Михаил Андреевич служил врачом в больнице для бедных на Божедомке, дослужился до потомственного дворянства (документы о дворянстве предков он найти не сумел; по семейному преданию, они служили Курбскому). В семье были некоторые добрые обычаи: детей не пороли, по вечерам читали вслух Жуковского или Карамзина. Однако характер у Михаила Андреевича был вспыльчивый, деспотичный, и от детей тре-

бывалась тягостная почтительность. Младший брат писателя, Андрей, вспоминал: «Я должен был липовой веткою, ежедневно срываемой в саду, отгонять мух от папеньки, сидя в кресле возле дивана, где спал он. Эти полтора-два часа были мучительны для меня! <...> .К тому же, Боже сохрани, ежели, бывало, прозеваешь муху и дашь ей укусить спящего!..» (Воспоминания, т. 1, с. 62). Впечатлительному, порывистому Феде семейная дисциплина давалась с трудом. «Эх, Федя, уймись, недобровать тебе... — говорил не раз отец, — быть тебе под красной шапкой» (т. е. отдадут в солдаты. — Там же, с. 87). Молодой Достоевский рассказывал С. Д. Яновскому «о тяжелой и безотрадной обстановке его детства, хотя благоговейно отзывался всегда о матери, о сестрах и о брате Михаиле Михайловиче...» (т.1, с. 233). Видимо, тяжелее всего были вспышки отцовского гнева. Вспышки, которые Федор Михайлович унаследовал.

Скупив небольшой капитал, Михаил Андреевич купил имение в Тульской губернии. С деревней связаны многие ранние впечатления братьев, их встречи с крестьянами, игры с крестьянскими детьми. Однако зиму проводили в Москве. Федор и Михаил учились в пансионе Чермака, а потом Федор Михайлович был принят в Инженерное училище, в Петербурге. Когда мать, в 1837 г., умерла от чахотки, Михаил Андреевич стал много пить, хозяйство вел неумело, дохода имение почти не приносило, и денег, посылаемых сыну, очень не хватало. Семенов-Тяньшаньский в своих воспоминаниях о Достоевском объясняет это мнительностью, желанием чувствовать себя не хуже других, более богатых воспитанников. Сам Семенов получал еще меньше денег и не страдал. Деньги нужны были, в частности, на то, чтобы пить чай за свой собственный счет (хотя давали и казенный). Отец, в последнем своем письме сыну, пытался доказать, что он совсем обнищал (на вино ему, впрочем, хватало). Федор Михайлович ответил с вымученной почтительностью: «Когда вы мокнете в сырую погоду под дождем в полотняной палатке, или придя с учения усталый, озябший, без чаю можно заболеть; это со мной случилось прошлого года на походе. Но все же я, уважая вашу нужду, не буду пить чаю» (П. с. с., т. 28, ч. I, с.60).

Таковыми были последние письма отца к сыну и сына к отцу. В том же 1839 г. Михаил Андреевич умер. По официальной версии — от апоплексического удара. Однако Андрей Достоевский сообщает другое: «Отец вспылил и начал кричать на крестьян. Один из них, более дерзкий, ответил на этот крик сильной грубостью и вслед затем, убоявшись последствия этой грубости, крикнул: «Ребята, карачун ему!..» (Воспоминания, т. 1, с. 118-119). История странная, что-то здесь недоговорено. За крик и топанье ногами крестьяне своих бар не убивали. Видимо, было еще что-то. Некоторые современные исследователи просто отбрасывают свидетельство Андрея Михайловича и придерживаются казенных документов. Однако Федор Михайлович и его братья документам не верили, и это для нас важнее юридической стороны дела. В памяти и в творческом сознании Достоевского отец его был убит крепостными, и случилось это тогда, когда сын добивался от него денег. Название деревни, возле которой погиб отец (Черемошня), откликнулось в «Братьях Карамазовых»: там Федору Павловичу принадлежит деревня Чермаш-

ня. Зигмунд Фрейд считал «Братьев Карамазовых» классическим примером «эдипова комплекса». Смысл романа не укладывается в психоаналитическую теорию, но сложные отношения с отцом как-то припомнились Достоевскому, когда он создавал свой роман.

Закончив училище и произведенный в офицеры, Достоевский очень скоро вышел в отставку. Среди его товарищей бытовали две легенды, объясняющие его странный поступок. Согласно первой, Федор Михайлович был послан ординарцем к великому князю Михаилу Павловичу, задумался и забыл вовремя отрапортовать. Согласно второй, он выполнял чертеж для самого Николая Павловича и по рассеянности что-то пропустил. Высочайше начертанная надпись: «идиот» не сохранилась, возможно, ее никогда и не было. Но таким Достоевского видели его товарищи. Его собственный взгляд на них – в «Записках из подполья»: «Первым делом моим по выходе из школы было оставить ту специальную службу, к которой я предназначался, чтобы все нити порвать, проклясть прошлое и прахом его посыпать!» (ч. II, гл. III).

Юноша с пламенным воображением, так горевший прочитанным, не мог не порвать с военной службой. Началось его *подполье*, призрачное существование героя «Белых ночей» и антигероя «Записок» (реального Достоевского можно представить себе где-то между этими двумя образами). Деньги начинающий писатель выпрашивал у родных в счет наследства, на самых невыгодных для себя условиях. Жил в долг, для экономии снимал квартиру вместе со своим товарищем Григоровичем. «Со страстью и слезами» писал свою первую повесть «Бедные люди». Никому, даже Григоровичу, ее не показывал, пока совершенно не отделал. Переписывал несколько раз. Наконец – прочел. Потрясенный Григорович отнес рукопись Некрасову. Тот не мог оторваться, пока не дочитал до последней страницы, и в четыре часа утра, вместе с Григоровичем, пришел обнять Достоевского...

Только в конце своей жизни, после Пушкинской речи, Достоевский испытал подобный триумф. У него голова закружилась... А между тем, сразу пошли неудачи. В «Двойнике», напечатанном в том же 1846-м году под заглавием «Приключения господина Голядкина», бросились в глаза заимствования. Их там не больше, чем в «Бедных людях». Но в первой повести Достоевский, полемизируя с Гоголем, создал захватывающее новое целое, а «Двойник» не захватил, и потому все заметили фрагменты гоголевских построений, использованные для нового здания. Отзыв Белинского был сдержанно-снисходительным. Нарастающее разочарование великого критика прорвалось в несправедливо резкой оценке «Господина Прохарчина» (истории нищего богача, 1846). Под градом насмешек Достоевский тяжело заболел и во время болезни испытал «метафизический ужас», чувство бездны, наполненной страшными личинами. Этот подлинный опыт вдохновил рассказ «Хозяйка», напомнивший «Страшную месть» Гоголя и показавшийся жалкой попыткой оживить умерший романтизм (1847). Только через год сложилась неповторимо личная новая творческая интонация и возник бессмертный образ мечтателя «Белых ночей» (1848).

Метания молодого писателя не были простым следствием незрелости его дарования, нервной неуравновешенности и внезапных мисти-

ческих озарений. В них была своя логика. По европейскому счету, повесть «Бедные люди» — современница «Клариссы Гарлоу» Ричардсона, знаменитого романа XVIII века, с обычным тогда противопоставлением порока и добродетели, развратного аристократа (Ловлас, Быков) и достойных маленьких людей (Кларисса и Грандисон; Варенька и Девушкин). Для России конфликт Ловласа и его жертвы не устарел, и «Бедные люди» сложились на огромном материале живых впечатлений, и для всего круга Белинского показались откровением... Однако уже Пушкин, в «Евгении Онегине», упоминает Ричардсона с иронией. Но Достоевский был не только автор «Бедных людей». Его первой литературной работой был перевод «Евгении Гранде» Бальзака. В сознании Достоевского уже вскипали бальзаковские страсти, он созерцал превращение униженного и оскорбленного в деспота и мучителя. А раскрыть эту тему жизнь не давала. Общества внешне свободных людей в России до Александра II не было. Кучка мечтателей-отщепенцев, живших в мире воображения, — не общество. В обществе маленькому человеку были открыты только самые ничтожные и пошлые сферы деятельности, которых его душа невольно сторонилась. Моральная двойственность разночинца оставалась субъективно-мечтательной, уходила в фантазии, как в «Хозяйке», а реалистически не могла раскрыться во всей полноте. Оба Голядкина, и робкий, и наглый, не трогают сердца; Достоевский уходит здесь в сторону от задачи, которую нес в себе с первых шагов в литературе: описывать социальные конфликты, не замыкаясь на них, использовать социальные напряжения как импульсы, освобождающие скрытые духовные силы. С этой точки зрения «Двойник» был шагом назад, а не вперед, сравнительно с «Бедными людьми». Макар Девушкин потряс публику своим душевным и духовным ростом, превращением ветошки, тряпки в страдающего и любящего человека. Голядкин в конце повести так же мало завоевывает симпатию, как в начале.

После каторги Достоевский заново редактирует «Двойника». Но великая мысль, которую он чувствовал, опять осталась невысказанной. Эта неудача была, может быть, толчком к литературному открытию: не *двойника*, а *двойных мыслей* (как их назвал поручик Келлер в исповеди князю Мышкину). Нет двух Голядкиных, двух Лебедевых, двух Раскольниковых. Каждый — неповторимое лицо, но в каждом — борьба внутреннего и внешнего человека, идеала Мадонны с идеалом содомским. И если возникает призрак двойника, то это только остановленный миг в потоке двойных мыслей, в *параллельном* существовании высоких и низких помыслов.

\*\*\*

Раннему Достоевскому совершенно не давалось то, чем он впоследствии прославился. Зло либо действует за сценой (как господин Быков в «Бедных людях»), либо лишено размаха, мелко, пошло. Героям не хватает свободы падения. И от этого добро также лишено подлинной силы. Оно не прошло через огненное горнило, не закалилось в нем. Варенька не могла бы покорить сердце Раскольникова, как Соня. «Бедные люди», «Белые ночи» — скорее мечта о любви, о добре, скорее сон, чем действительность. Тему душевной широты — от ада дорая — Дос-

тоевский схватывал только в каких-то судорогах воображения. Надо знать романы Достоевского, чтобы оценить романтизм «Хозяйки».

Молодой писатель остался одиноким и осмеянным. Но тем пламеннее становились его мечты. Именно в подполье высиживаются птенцы Утопии. В 1849 г., посаженный в крепость по делу петрашевцев, Достоевский пишет рассказ «Маленький герой» — едва ли не ради одной филиппики против положительных, трезвых, реалистически мыслящих людей, заплывавших романтические порывы: «Особенно же запасаются они своими фразами на изъяснение своей глубочайшей симпатии к человечеству, на определение, что такое самая правильная и оправданная рассудком филантропия, и наконец, чтоб безостановочно карать романтизм, то есть зачастую все прекрасное и истинное, каждый атом которого дороже всей их слизняковой породы. Но грубо не узнают они истины в уклоненной, переходной и неготовой форме и отталкивают все, что еще не поспело, не устоялось и бродит...»

За цензурным эвфемизмом о филантропии стоят, по-видимому, споры «за» и «против» социализма. Достоевский отстаивал право мечты не считаться с доводами рассудка. (Эта тема будет потом переосмыслена в «Подполье».) Но споры шли не только о Фурье. На пятницах у Петрашевского обсуждались проблемы судебной, цензурной, крестьянской реформы. Следствие не до конца выявило характер кружка Дурова, выделившегося в особую тайную организацию. Но есть достоверные свидетельства, что этот кружок (к которому принадлежал Достоевский) стоял за освобождение крестьян любой ценой, хотя бы вооруженным восстанием. В руки властей попала «Солдатская беседа» поручика Григорьева (попытка пропаганды в армии). После восьми месяцев заключения в одиночных камерах Петропавловской крепости (за это время Григорьев и еще один подсудимый сошли с ума) был оглашен приговор: «...Отставного инженер-поручика Достоевского за недонесение о распространении преступного о религии и правительстве письма литератора Белинского и злоумышленного сочинения поручика Григорьева, — лишить... чинов, всех прав состояния и подвергнуть смертной казни расстрелянием». (Поразительно, как приговор выталкивает Достоевского из XIX века в XX-й...)

Вынося приговор, генерал-аудиториат ходатайствовал перед императором о смягчении приговора (для Достоевского — до восьми лет каторги); Николай I наложил резолюцию: «4 года и потом рядовым», но одновременно велел, чтобы условный приговор к расстрелу был театрально разыгран, со всеми подробностями, которые несколько раз уточнял. Четверть часа ожидания смертной казни запомнились Достоевскому на всю жизнь (ср. рассказ Мышкина Епанчиным).

По дороге на каторгу, в Тобольске, Наталья Фонвизина (жена декабриста) передала Достоевскому Евангелие, и четыре года он не расставался с этой книгой (единственной дозволенной в остроге). Каторга привела к полному духовному и политическому перевороту. На следствии Достоевский смело отстаивал свои убеждения. Но четыре года среди убийц и палачей раскрыли такие бездны зла в человеческой душе, что воображение писателя как бы забежало на век вперед, в эпоху кризиса либеральной демократии, и стало отвечать на вопросы, свойствен-

ные скорее XX веку, чем XIX-му. Распад иерархии пугал теперь Достоевского больше, чем недостаток свободы. Перед его глазами стоит спокойный, уверенный в себе, не смущенный никакими угрызениями совести убийца Орлов — живой *человекобог* (как будет сказано в «Бесах»). Что он сделает со свободой? Что противопоставить его пониманию свободы? И что в человеческой душе может противостоять соблазну зла, мучительства, упоения стонами жертв? В «Записках из Мертвого дома» поражают страницы, посвященные психологии палача. Чувствуется, что Достоевский с ужасом пережил это в своем воображении, что он увидел палача изнутри, в себе самом, — и не мог не искать в себе, во внутреннем опыте, противовес «идеалу Содома». Таким противовесом стал для него Христос; а выходом — восстановление духовной иерархии (а следовательно, в известной мере и социальной иерархии), с образом Христа на вершине духовной пирамиды.

## Credo

В двадцатых числах февраля 1854 г., то есть едва выйдя из острога, Достоевский пишет Фонвизиной: «... Я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Это символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивой любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (П. с. с. т. 28, кн. 1, с. 176).

В Евангелии Христос говорит: «Я есмь истина». Зачем же Достоевскому понадобилось предположение о Христе вне истины и истины вне Христа?

Видимо, на каторге, среди разбойников, подобных распятым на Голгофе, Евангелие было прочитано заново, ближе к ранним христианам (Павлу, Тертуллиану), с острым чувством взаимной абсурдности Христа и «разума века сего». Полемическое отношение к «истине» становится одним из ведущих мотивов философии героев Достоевского, начиная с «Подполья», — и прорывается в прямой авторской речи: «Если б даже было доказано, что мы и не можем быть лучше, то этим мы вовсе не оправданы, потому что вздор все это: мы можем и должны быть лучше»<sup>3</sup>. То есть мы должны быть лучше вопреки доказанной истине, вопреки логике, вопреки «эвклидовскому» разуму.

Вероятно, в каторжные годы важнее всего для Достоевского был именно внеразумный нравственный импульс. «Истина» — моя неспособность любить ближнего (разбойника, убийцу); Христос — любовь, побеждающая, несмотря на эту мою неспособность, и охватывающая меня, хотя я только в какие-то короткие минуты могу отвечать ей. «Истина» — мое нынешнее состояние, состояние недоразвитка; Христос — это то, что не раскрылось во мне, но что должно раскрыться. «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью,

уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормального человека. Но тут есть один волосок, один самый тоненький волосок, но который если попадет под машину, то все разом треснет и разрушится. Именно: беда иметь при этом случае хоть какой-нибудь самый маленький расчет в пользу собственной выгоды...»

Это из «Зимних заметок о летних впечатлениях» (гл. 6). Здесь опять алогизм. Закон природы, к которому тянет нормального человека, никак не исключает расчета в пользу собственной выгоды. Напротив, такой расчет (в форме «двойной мысли», скажет поручик Келлер) почти всегда присутствует (и Мышкин согласится, что это естественно). *Никакого* расчета в пользу собственной выгоды — есть разрушение ветхой естественности и рождение второй естественности, Нового Адама. А чтобы родиться в Новом Адаме, учил Мейстер Экхарт, надо умереть в старом, совершенно умереть для всякой корысти. Одна капля твари вытесняет всего Бога<sup>4</sup>; чтобы Бог вошел, тварь должна совсем умереть.

Искусство Достоевского как бы рассчитывает на существование особых легких, которыми можно «дышать Богом». Но легкие заработают, только если перерезать пуповину. Тогда Ветхий Адам задохнется, и в смертельной судороге заработают духовные легкие Нового Адама... Под мниморациональным рассуждением скрывается, таким образом, задача мистического преображения, «геологического переворота».

С этой задачей связана черта Достоевского, которую Михайловский назвал «жестоким талантом» (жестокость акушера, заставляющего младенца вскрикнуть). С этим же связано влечение зрелого Достоевского к сильным характерам. Дело не только в том, что Достоевский *увидел* на каторге сильных людей. Важнее другое: как он эту силу осмыслил, как он понял ее высшее значение. Сила — синоним полноты жизни. Она может быть ложно направлена, но и царство Божие силой берется. Герои Достоевского одержимы ложными идеями, убивают себя или других — и всё же захватывают читателя: силой, душевным размахом.

Противопоставление Христа истине имеет и другой аспект. Христос — это лик, образ. Таким он просвечивает в Евангелии. Таким он собран в иконе. Значит, икона, образ личности, глубже выражает тайну бытия, чем идея, понятие. Идея сама по себе не может быть оценена. Важно, какой человек и когда эту идею высказал — и воплотил. Идея подтверждается (или опровергается) жизнью личности, захваченной этой идеей. Философия сама по себе (без непосредственного личного опыта) не может руководить жизнью и не вправе судить искусства. Искусство в своих мысленных экспериментах с исповедниками идеи вправе судить философию. Образ нравственной красоты, созданный искусством, стоит выше этических споров и заповедей религиозных законодателей (внешне, принудительно ограничивающих волю и толкающих ее на бунт). «Мир спасет красота», — скажет впоследствии Мышкин.

Решающий вопрос для Достоевского — поступит ли так Христос? Или, по крайней мере, подобный, близкий Христу герой? Черновики становящегося романа сперва буквально затоплены полемическими за-

метками, прямым публицистическим спором с враждебной идеей. Кружатся язвительные фразы, концы фраз (без начала) — своего рода рифмы, гудящие в уме поэта. Полемический хаос переходит со страницы на страницу, без существенных прояснений. И вдруг — перелом: возникает герой (группа героев), как-то ориентированный по отношению к Христу (*живой истине*, подобной истине, которую увидел Смешной человек). Одновременно рождается новая интонация рассказа (метаполемическая)... Так создается не только роман, но и портрет Некрасова в «Дневнике писателя» (декабрьский выпуск за 1877-й год). Так Достоевский мыслит.

Credo Достоевского — это, помимо всего прочего, — формула художника, формула искусства. Хоровод образов освобождается от контроля разума и свободно движется вокруг своего духовного центра. Этот хоровод становится самостоятельным живым организмом, ведущим автора за собой. Многие полемические красоты отбрасываются в сторону. Они не нужны, они мешают. Идеи теперь оцениваются заново: не внешне публицистически, а из духа целого<sup>5</sup>. Эвклидовское сознание доказывает *математически*, как любил говорить Достоевский, что  $A = A$ ,  $A \neq B$ , и разве я сторож брату моему? Христос же — открытость бесконечности, в которой аргументация Каина становится невозможной. Эвклидовское сознание разрывает связь личности с бесконечным, замыкает в обособленный атом. В Христе личность снова находит свою связь с бесконечным, и бездна ненависти к Другому, полемического ожесточения, бездна внутренней тьмы поглощается бездной света. В кругу этого мифа вращается сознание Достоевского и строятся его романы.

## Через подполье

В первых же повестях, написанных после каторги, Достоевского тянет к изображению униженного, ставшего деспотом: Опискин в «Селе Степанчикове», до какой-то степени (несколькими намеками) Зинаида и учитель в «Дядюшкином сне». Даже в этой попытке задобрить цензуру, дать почти что водевиль — намечен основной конфликт позднего Достоевского. Но публика нечего не заметила, и художественные достоинства, увлекшие театры XX в., не смягчили приговора критики. Столица жила пафосом эмансипации, она не хотела вглядываться в парадоксы свободы. Искусство без привычных социальных тем казалось пустым.

Вернувшись после долгих хлопот в Петербург, Достоевский приглядывается к обстановке, ищет общего языка с читателем. Итогом его размышлений была первоначальная программа почвенничества, сформулированная в «Объявлении о подписке на журнал «Время» на 1861 г.». (Журнал был затеян на имя брата, Михаила Михайловича; Федору Михайловичу власти не доверяли.) «Время» пропагандировало антитезис петровской реформы: возвращение к самобытности, не порывая, однако, с европейским просвещением. Более того — «мы предугадываем... что русская идея... будет синтезом всех тех идей, которые с таким

упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях», — писал Достоевский. Европейская цивилизация должна быть примирена «с народным началом», и не только в отдельных созданиях искусства, но в обыденной жизни, распространяя грамотность и образованность среди освобожденных крестьян.

Тотчас началась полемика. Достоевский старался сдерживать своих славянофильски настроенных сотрудников, но это ему плохо давалось (он был человеком крайностей, а не золотой середины). В записных книжках накапливаются желчные выпады; Достоевский не решается открыто высказаться, «унизить идею», еще не нашедшую окончательной формы...

Лучшие создания этого периода — «Записки из Мертвого дома» (1860-1862) и «Униженные и оскорбленные» (1861). «Записки» начали создаваться еще в Сибири, но двигались медленно: три года ушло на мучительные взаимоотношения с М. Д. Исаевой, ставшей, в конце концов, первой женой писателя. Работать в это время Достоевский не мог.

Марья Дмитриевна, урожденная Констант, была замужем за Александром Ивановичем Исаевым, человеком, по словам Достоевского, добрейшим, образованным и «понимавшим все, о чем бы с ним ни заговоришь», но беспорядочным и склонным к пьянству. В 1854 г. он уже потерял свою службу чиновника по особым поручениям. В дом Исаевых, как и в другие дома, Достоевского, рядового солдата, ввел барон Александр Врангель, помнивший «Бедных людей» и «Неточку Незванову». Врангель был моложе Достоевского на 12 лет и преклонялся перед ним. Он делал все, чтобы облегчить положение ссыльного. Достоевский отвечал ему искренним расположением. В романе с Марьей Дмитриевной Врангель был хранителем всех секретов и помощником при тайных отлучках с места службы.

Положение Исаевых было трудным. Александра Ивановича подвергли бойкоте за его дерзкие выходки. Жили на деньги, присылаемые дочери Д. С. Констант. Марья Дмитриевна, любившая общество, очень страдала от вынужденного одиночества, от нужды, от исчезновений мужа, бродившего по кабакам. Достоевский сперва вызвал в ней порыв жалости, потом стал необходим своей привязанностью и готовностью выслушивать ее жалобы. А ему эта худошавая, страстная блондинка чем-то напоминала умершую от чахотки мать (та же болезнь ждала Марью Дмитриевну; возможно, туберкулезный процесс уже начинался и вызывал лихорадочные состояния). Марья Дмитриевна привлекала Достоевского и своими материнскими заботами о нем, и своей хрупкостью, незащищенностью, вызывавшими желание опекать ее, как ребенка, спасти ее. Любовь-жалость и любовь-страсть не были разорваны, как у многих героев позднего Достоевского, они слились в одно цельное чувство, доходившее до беспамятства. Молодой Достоевский был неудачником в любви, в доме Панаевой над ним смеялись, а здесь женщина, которую он любил, впервые протянула ему руку. Это было целой эпохой в его жизни. Однако Марья Дмитриевна скорее откликнулась на его любовь, чем действительно любила. Иногда ей казалось, что она любит, иногда чувство исчезало. В Кузнецке, где Исаеву дали должность, она увлеклась молодым учителем Вергуновым. Исаев умер, она

могла выйти замуж, — и сама не знала, за кого, мучила и Достоевского, и Вергунова, сама из-за них мучилась, и в этих переходах от страдания к радости было какое-то особое наслаждение, перенесенное Достоевским на страницы «Униженных и оскорбленных». М. Слоним пишет (в своей книге «Три любви Достоевского». М., 1991): «Ему было тяжело, мучительно, и самая острота его страдания вызывала холодок восторга. Напряженность, необычность обстоятельств, слезы и страсть, обида и желание — все это соединилось в невыразимо жгучее ощущение интенсивности бытия. Моментами ему казалось, что он теперь любит ее больше прежнего — за ее измену, за мучительство, за оскорбление».

Наконец, Достоевский получил офицерский чин и дозволение вернуться в Россию. Марья Дмитриевна уговорила себя, что любит только Достоевского, и в феврале 1857 г. они были обвенчаны в Кузнецкой церкви. Но это случилось слишком поздно. Достоевский был измучен двумя годами восторгов и мук. В доме друзей, в Барнауле, где молодоженам предстояло провести первую брачную ночь, он упал в тяжелейшем припадке падучей. Марья Дмитриевна не сумела скрыть своего ужаса и отвращения. И когда муж ее очнулся — слабый, как ребенок, — она стала упрекать его, что он скрыл свой недуг.

С этого тягостного мига началась их семейная жизнь, длившаяся четыре года — до фактического разъезда в 1861 г. Оба мучили друг друга, а потом раскаивались, отдавались новому порыву любви — и опять мучили. Это были две натуры, не дополнявшие друг друга в браке, а раздражавшие, будившие разрушительные порывы.

Характер Марьи Дмитриевны отразился в «Униженных и оскорбленных», в Катерине Ивановне Мармеладовой («Преступление и наказание») и в Катерине Ивановне Верховцевой («Братья Карамазовы»). Смерть ее (в 1864 г.) вызвала в душе Достоевского строки, написанные для самого себя: «16 апреля. Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?»

Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в то же время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо.

Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели» (П. с. с., т. 20, с. 172).

Если бы память любви к Марье Дмитриевне дала только эту страницу, то и ее одной достаточно, чтобы оправдать все мучения, которые вынесли

Федор Михайлович от Марьи Дмитриевны и она от него, и понять благодарное чувство, которое Достоевский хранил о своей любви.

Однако вскоре после брака личные отношения, захватившие все его силы в 1855-1856 гг., отступили назад перед творческим взрывом. Были завершены «Записки из Мертвого дома», написаны «Униженные и оскорбленные», основан журнал «Время».

Журналу не повезло: он был закрыт по недоразумению, за неправильно понятую статью Н. Страхова, посвященную польскому восстанию 1863 г. Страхов вовсе не сочувствовал полякам, он только предлагал взглянуть на противостояние Польши и России с более глубокой точки зрения, чем случайный политический конфликт. Запрет повлек за собой финансовый крах и преждевременную смерть издателя, Михаила Михайловича Достоевского. На Федора Михайловича легло бремя долгов, с которым он разделался только в конце жизни, благодаря Анне Григорьевне, воспитанной своею матерью — шведкой в духе европейской расчетливой бережливости. Крах «Времени» (и его наследницы, «Эпохи») оказался, может быть, благом для русской литературы: схваченный за горло кредиторами, Достоевский вынужден был расплачиваться своими романами. Достигнув известного благосостояния, он снова отвлекся в сторону публицистики...

Однако вернемся к началу 60-х годов.

Очерки о каторге, названные «Записками из Мертвого дома», замечательны и сами по себе — как открытие целой области народной жизни и как рассказ о судьбе писателя (маска рассказчика, за которой он прячется, достаточно прозрачна). Однако очерк — не тот жанр, который связывается в нашем сознании с именем Достоевского. Воображение почти бездействует. Художественный эффект достигается только монтажом кадров, почти точно «сфотографированных». Некоторые главы можно переставить; сюжетной напряженности нет, темп рассказа неторопливый, эпический. Толстой считал «Записки» лучшим произведением Достоевского (оно близко и его собственной поэтике). Тургенев сравнивал изображение каторжной бани с «Адом» Данте. Но прорывов в глубины, недоступные разуму, нет. Никаких указаний на духовный переворот, испытанный Достоевским на каторге, именно здесь, в записках о каторге, нельзя найти. Скорее — в любом позднем романе.

«Униженные и оскорбленные» также относятся к произведениям, которые любит и принимает читатель, не принимающий «жесточкого таланта». В этой книге есть кого любить: Наташу, Ваню, Нелли... Образ Нелли врезается в сердце и остается там надолго. Легко заметить, из чего «сделана» эта фигурка, — стоит лишь вспомнить гётевскую Миньону, маленьких героинь Диккенса и персонажей французского романа-фельетона. Но в 60-е годы Достоевский, подобно Шекспиру, может заимствовать что угодно откуда угодно; под его пером все становится созданием Достоевского, приобретает неизгладимый отпечаток его внутреннего мира. В обрисовке характеров творческая воля близка к зрелости. Однако центральный герой позднего Достоевского все еще не родился и не сконструировано пространство, в котором он мог бы развернуться. Достоевский как бы вспоминает собственную молодость и завершает то, что в 40-е годы ему не удалось выразить.

Если бы Достоевский умер в 1863 г., «Униженные» остались бы его шедевром. Но на фоне пяти великих романов, созданных после 1866 г., бросаются в глаза начатки нового, оставшиеся неразвитыми, чтобы не взорвать заимствованной формы романа-фельетона, когда своей, новой, еще не было и свободное развитие тем и мотивов позднего Достоевского создало бы хаос.

Внимательный читатель без труда заметит эти начатки: Наташа взрослее, решительнее Алеши и сама первая ему отдается; Алеша — скорее взрослый ребенок, чем злодей. В злодее князе Валковском (а иногда и в простодушно хитром Маслобоеве) выступают черты подпольного мыслителя. Зло не только сильнее добра, оно умнее и оригинальнее. Добрый Ваня не знает, что на него ответить, и ступшевыается; резонерское красноречие ему не по вкусу, а до мышкинского языка (и до мышкинского понимания зла) Ване еще далеко. Он *противостоит* Валковскому (в котором зло сконденсировано до границ мелодрамы) — и шаг за шагом отступает перед ним, а не проникает в душу собеседника и не «пронзает» его своим пониманием...

Только в «Преступлении и наказании» Достоевский создал уникальную форму целого, не имевшую ни предшественников, ни потомков; то, что называлось романом-трагедией, романом-мистерией и что можно просто назвать «романом Достоевского» — полное и достоверное воплощение его внутреннего мира. Все, что происходило после этого — события личной жизни (женитьба на А. Г. Сниткиной, рождение детей, смерть детей) и политические катастрофы, — вызывало только новые повороты этой сложившейся формы, раскрывало ее новые возможности, но не меняло ее основных параметров. «Бесы», в которых отразилось дело Нечаева и Парижская коммуна, и «Братья Карамазовы», с болезненным припоминанием смерти отца и мучительным откликом на смерть сына (от эпилепсии), — принципиально один и тот же мир, отличный от мира «Бедных людей», «Униженных и оскорбленных».

Роман Достоевского как бы движется по тангенсоиде с прыжком в бесконечность между одной и другой ветвью. Без этого природы, подобные Достоевскому, не в состоянии сводить концы с концами, смыкать свой внутренний круг. Но прежде чем создать этот безумный хоровод, с железною логикою вертящийся вокруг незримой оси, надо было сбросить кандалы рассудка, мешавшие закружиться, — разрушить власть идеи. Эта революция была совершена в «Записках из подполья» (1864).

Если считать, что разрыв с идеями прогресса и поворот к иррационализму — моральное зло и согласиться с Белинским, что человек, весь отдавшийся злу, теряет свой ум и талант, то «Записки из подполья» — недопустимый скандал. Ибо они, во-первых, сами по себе гениальны; во-вторых, именно после «Подполья» написано «Преступление и наказание». До «Записок из подполья» был талантливый национальный писатель, после — один из первой десятки гениев мировой литературы.

Вступительная часть «Записок», «Подполье», включается во многие хрестоматии по истории философии. Это начало какой-то новой манеры мыслить.

Достоевский прямо шагнул в философию абсурда, в кризисное сознание XX века. Разум, оказавшийся в подполье, критикует свои соб-

ственные основы «до полной гибели всерьез», без замены устарелой формы более диалектической. Тут, если возможны сравнения, то разве с писаниями мистиков, унижавших разум перед лицом веры. Достоевский еще не открывает своего credo, но исходит именно из него. (Впрочем, в первоначальном тексте, до цензурных вымарок, — отчасти и открывает.) Откровение «Записок» — то, что умерла идея. Не какая-то определенная идея, а идея вообще, «истина», если она не подтверждена «сильно развитой личностью».

«Подполье» — порог зрелого Достоевского. И в философии, и психологически, как обрисовка известного рода типа. Подпольный человек — гениальный исповедник свободы личного выбора. Но сделать действительный выбор он так же не способен, как буриданов осел, умерший с голоду перед двумя равно манящими охапками сена и соломы. Вся его свобода — в беличьем колесе мысли. Любой выбор аннулируется возможностью нового выбора на том же интеллектуальном уровне; а на пути к более глубокому уровню, к безусловному, где могла бы укорениться благородная воля, стоит обособленное «я». Развитие разума обрекает буриданово «я» на бездействие; для него «слишком сознать — это болезнь, настоящая, полная болезнь» (ч. I, гл. II).

Антигерой «сладострастно замирает в инерции», теряет желание «прекрасного и высокого», одушевлявшее в молодости, — и не открывает ничего лучшего, не открывает подлинного «хрустального дворца» вместо разрушенного рефлексией. В иные минуты возможность такой подлинности мерещится ему. Можно заметить, что самый термин «хрустальный дворец» на последних страницах «Подполья» меняет смысл. Сперва это нечто вроде капитального дома по контракту на тысячу лет, потом — смутный образ царствия, которое внутри нас, в цельности нашей внутренней жизни. Но в порыве подпольного человека к этому дворцу нет силы и потому нет света, который исходит от лучших сцен в романах Достоевского.

Говоря словами Экхарта, Ветхий Адам в подпольном человеке никак не может умереть. Он хиреет, и хиреет бесплодно, не открывая места новому рождению. Это бесплодное хиренье и есть духовное подполье, перекликающееся с подпольем социальным (выморочным существованием «лишних людей») и подпольем нравственным (сознанием лучшего, неспособностью достичь его и самоказнью).

## Открытость бездне

Стоит ли жить, если есть смерть? Стоит ли будущая гармония нынешних страданий и слез? Все эти вопросы упираются в Бога, в абсолют. А о Боге мы можем только лепетать (это сказал еще св. Григорий). Романы двух величайших русских писателей подобны губкам, вытащенным из моря «последних вопросов». Достаточно немного нажать — и потечет метафизика.

Предшественником Достоевского и Толстого был Тютчев. Но философское дарование Тютчева дозрело на Западе, откликаясь на вызов

немецкой романтической мысли. Публика стала понимать Тютчева только в 50-е годы.

Как объяснить этот поворот русского духа? Среди социальных, политических, юридических вопросов середины века, казалось бы, негде поместить тютчевский вопрос о месте человека в бесконечности. Но сознание, выбитое из привычной колеи, брошенное в море открытых вопросов, непременно усомнится и в самых основах бытия. Пусть в такой нелепой форме, как офицер, упомянутый в «Бесах»: «Если Бога нет, то какой же я капитан?» И даже непременно в нелепой форме, как философствует Лебедев в романе «Идиот». Философия улицы всегда нелепа. И тем не менее это философия, это поворот к вечным загадкам, запредельным положительному уму, это почва, из которой вырастает подлинная философия.

Русское чувство бездны имеет свою историю. Даниил Андреев начинает ее с XVI в., с потрясения, вызванного Иваном Грозным. «Впервые в истории народ пережил близость гибели, угрожавшей не от руки открытого, для всех явного внешнего врага... а от непонятных сил, таящихся в нем самом... сил иррациональных, таинственных и тем более устрашающих» (трактат «Роза мира», гл. «Эгрегор православия и инфрафизический страх»). От этого впечатления родился «инфрафизический страх», боязнь подмены святыни, боязнь антихриста, вырвавшаяся в расколе.

Новая, петровская культура перечеркнула ожидание антихриста как невежество. Но зато вместе с западной наукой пришло новое чувство бездны — космической бесконечности.

*Открылась бездна, звезд полна.  
Звездам числа нет, бездне дна...*

Ломоносова эта бездна еще не пугает; у него нет паскалевского страха перед бездной пространства и времени. Архангельский мужик крепко верил, что бездна — Божья, и восхищался Божьим величием. Но у Тютчева вера зашаталась, и обезбоженная природа стала страшным призраком. С середины XIX в., когда все встало под вопрос — и социальный, и космический порядок, — обе бездны начали перекликаться. Черная бездна ньютоновского неба становится подобием нравственной бездны, а внутренние провалы и пустоты — подобием бездны, полной звезд.

Канта восхищало «звездное небо над головой и нравственный закон в человеческой груди. Тютчева ужасает бескрайность ночного неба и человеческого беззакония. Это — те глубины, которые в 60-е годы сплелись с социальными проблемами, настигли человека с улицы и обрели голос в творчестве Достоевского и Толстого:

*Глас вопиющего в пустыне,  
Души отчаянный протест...*

Обычный вопрос — первый акт познания, прицел, за которым следует выстрел: ответ. Чем точнее прицел, тем вероятнее попадание. Но

зачем нужен неразрешимый, метафизический вопрос? И почему русский роман заново стал решать эти вопросы, как будто не было Книги Иова и Экклезиаста? Со всеми последующими комментариями?

Можно ответить, что на Руси истории философии действительно не было. В древности она была отрезана языковым барьером, незнанием греческого и латыни (об этом писал Г. П. Федотов). А потом преподавание философии было запрещено: в ней видели рассадник вольнодумства. И когда пришел час философии, гений народа зафилософствовал, не зная традиции, самоучкой, в монологах подпольного человека и расуждениях героев Льва Толстого. Прошло несколько десятков лет, и оказалось, что метахудожественное философствование имело свою неповторимую ценность. Русская философия Серебряного века нашла свои проблемы и свой язык в русском романе, комментирует Достоевского и спорит с Толстым. А потом русский роман включился и в развитие западной философии.

Открытый вопрос издавна ценился религиозными учителями. Вопрос, неразрешимый в пространстве и времени, толкает к чувству вечности. Чем неразрешимее вопрос, чем немыслимее ответ, тем Иов ближе к Богу. Друзья один за другим дают ответы, а Иов их отбрасывает. Он чувствует, что ответы бесконечно мельче его вопроса, — и из его внутренней бури, из внутренней бездны раздается, в конце концов, голос, который мгновенно поднимает над вопросами. Бог заговорил не с богословами, а с Иовом, твердившим только одно: что он не понимает Бога.

Книга Иова — любимая книга Достоевского. И через пропасть в десятки веков, через головы комментаторов Достоевский продолжает его, закручивает заново вихрь открытых вопросов. Редакция «Русского вестника» заставила исковеркать разговор Раскольникова с Соней — но вихрь вырвался снова у Ипполита Терентьева, у Кириллова и, наконец, в «бунте» Ивана Карамазова. Попытка прямого ответа Ивану в поучениях Зосимы не перекрыла «бунта». На него нет словесного ответа. Ответить можно только голосом из бури (как в Библии) — или, как Мышкин, бросив самого себя на чашу весов. Можно ли примириться с процентом жертв прогресса, если в процент включить Дунечку? Можно ли смириться со смертью? И если Бога нет, то как может человек немедленно не встать на его место?

Герои вертятся и вертятся вокруг бездны... И читатель — если он не отбросит романа — не в силах вырваться из круга. Вопрос вырастает заново даже в умах самых неметафизических, прямо неблагопристойных персонажей. «Случалось вам... ну хоть испрашивать денег взаймы безнадежно?.. — спрашивает Мармеладов. — То есть безнадежно вполне-с, заранее зная, что из сего ничего не выйдет.. И вот, зная вперед, что не даст, вы все-таки отправляетесь в путь... Ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти». Невозможность опохмелиться углубляет отчаянье до мировой скорби, и бытовая стена безнадежности становится подобием метафизической стены «Подполья».

Именно эта всеобщность порыва из тисков повседневности делает роман Достоевского таким неотвратимым свидетельством о вечности. Над телом умирающего пьяницы Катерина Ивановна Мармеладова кощунствует и, когда священник порицает ее, — протягивает ему свой

заплеванный кровью платок. Священник умолкает, пристыженный, и в квартиру Амалии Ивановны Липпевехзель врывается голос из бури. Человек остается с неподвластным уму вопросом, пока в душе его — в какой-то миг — не родится власть имущий, способный встать над вопросом. Читатель чувствует себя камнем в праще. Его выталкивают в бездонность, ему навязывают чувство полета...

## В точке безумия

Романы Достоевского неоднократно становились предметом психиатрического исследования. В их эмоциональном ритме есть что-то сходное с циклом болезни. Но болезнь сопровождается более тонкий духовный процесс (примерно так, как — по теории Раскольникова — она сопровождается преступлением).

Начинается с депрессии, с невыносимой тоски, с ипохондрии, как доктор Зосимов говорит о Раскольникове. Кругом все мерзко, невыносимо, гадко. Если лето — духота, пахнет тухлой олифой... Или поздняя осень, промозглая сырость, позеленевшие лица. Рука Смешного человека тянется к пистолету. У подпольного человека печень болит и разыгрывается истерика. Становится слышно, как скандалят друг с другом покойники на кладбище («Бобок»). И вдруг, в какой-то миг, луч с неба... В «Преступлении и наказании» потрясает, как к Раскольникову все время тянутся закатные лучи, любимые лучи Достоевского. Герой, захваченный помыслом, бредет, не видя их; но бессознательно, периферическим зрением, видит. И вдруг, в какой-то миг, весь рвется на встречу свету. И опять падает во мрак.

Жизнь героя Достоевского как бы пульсирует: собирание сил, прыжок, падение... Как будто она пытается взять некий барьер, вырваться из пут. Депрессия, собирание сил — новый порыв — и новое падение... Это своего рода болезнь, и что-то большее, более значительное, чем болезнь. Происходит развитие внутреннего чувства истины, проясняется нравственная интуиция... Герой болен потому, что мир болен (а он чувствительнее других к заразе; и либо он погибнет, либо победит ее).

В сознании героя Достоевского разыгрывается драма с двумя действующими лицами: помыслом и душой. Душу каждый в себе чувствует: что-то внутреннее, не поддающееся строгому определению, неуловимое, без чего невозможна живая жизнь. Но что такое помысел? В прозе Пастернака душе противопоставлен мозг<sup>6</sup>; возможно и это — как метонимия. Помысел — такое создание мозга, такой текст, который порабощает своего создателя; эффектная мысль, тянущая по абстрактной прямой, по касательной к тропе жизни. Так теория Раскольникова порабощает Раскольникова. Дело не в том, *какая* это теория. Дело в том, что это *теория* и что она хочет диктовать законы жизни. «Еще хорошо, что вы старушонку только убили, — говорит Порфирий Петрович. — А выдумай вы другую теорию, так, пожалуй, еще и в сто миллионов раз безобразнее дело бы сделали!»

Перипетии борьбы помысла с душой происходят то в тишине, иног-

да без всякого слова, или в неожиданном признании, — то в шумной скандальной сцене. Тихие и скандальные сцены чередуются, как пиано и форте. Скандал обнаруживает неспособность людей, духовно отчужденных, выяснить что-то словом и разумом. Каждый слушает только себя, никто не слушает другого, и все расходится с ненавистью друг к другу. Скандал — испытание, которого не выдерживает ложная идея (исповедь Ипполита), и своего рода бичевание, сквозь которое проходит Соня или Мышкин. Скандал заставляет Мышкина объявить себя женихом Настасьи Филипповны (которая его погубит) и сводит Раскольникова с Соней (которая его спасет). Но решающие шаги к спасению и гибели совершаются в тишине, в разговоре один на один, в незримом присутствии третьего — с неба или из преисподней.

Точка безумия — это точка, в которой человек, мечущийся между порабощением и свободой, вдруг сознает свою цельность, свою бесконечность — или совершенно теряет ее. В точке безумия герою Достоевского дается неограниченная возможность выбора, и вся логика разума, и тяжесть прошлого, и гнет среды могут быть отброшены одним порывом раскаяния. Инерция добра и инерция зла равно определяют только вероятность точки свободы, не больше. Всегда возможно событие невероятное. Алеша может стать террористом (ради торжества справедливости: хотел ведь он расстрелять генерала). Закоренелый злодей может спастись (в этом смысл ободрения, с которым Тихон встречает исповедь Ставрогина). Человек свободно выбирает рай или ад. Выбрав ад, он гибнет (невозможно жить среди людей с душой, обуглившейся в аду). Но выбрав рай, став «сильно развитой личностью», нельзя не принести себя в дар всем, и на профаническом уровне это также путь к гибели (Мышкин гибнет, и чистая случайность, что Соня, спасая сестру и брата, не заразилась и не сгнила на панели).

Однако гибель Мышкина — это не гибель души. Его физически убивают чужие помыслы. Он видит и чувствует чужие помыслы так, как будто бы они выростали в нем самом, и задыхается от них. Его точки безумия — столкновения с чужим помыслом. Мышкин кричит то, что должна была вскрикнуть душа Рогожина: «Не верю, Парфен, не верю!» Рогожин это чувствует и отступает. Но вокруг так много темных помыслов, что Мышкин не в состоянии все их высветлить, и в конце концов общая тьма побеждает, втягивает его назад, в идиотизм, из которого он вышел в швейцарском одиночестве, вглядываясь в красоту горы, водопада — и собирая душу. Сильно развитая личность гибнет, как Орфей: менады разрывают ее на части.

Раскольникову угрожает нечто худшее: то, что на христианском языке называется вечной гибелью. К убийству старухи-процентщицы, а потом к покаянию его несет как бы помимо воли. И вместе с тем он полностью ответствен за каждый свой шаг. Сознательность и автоматизм логически несовместимы, но Достоевский убеждает нас, что параллельные сошлись, что неумолимость и ответственность соединились. Ибо главное — принять идею; а когда она сработает — дело второстепенное.

В зачине драмы душа, повстречав помысел, беззаботно флиртует с ним. Человек стал помыслоносителем, но еще не болен. Он может за-

разить других, но его собственный организм почти не затронут (так у студента с офицером, болтавших об убийстве в трактире).

Потом помысел утверждается в уме, и душа не может его прогнать. При попытке толкнуть к действию душа восстает, запрещает — но запрещает только окончательную отдачу себя помыслу, только действие. Это состояние Раскольникова, когда он делает пробу. Это в особенности состояние Ивана Карамазова, из которого он не выходит с первой до последней страницы.

Что происходит между второй и третьей стадией? Каким образом помысел насилует душу? Раскольник иногда ссылается на черта. Проще сослаться на случай. Господство помысла в уме создает *вероятность* захвата души в плен. Случай помогает только выявить, воплотить то, что внутренне уже совершилось — или почти совершилось, колебалось на грани бытия и небытия. Случай помог превратить вероятность убийства Алены Ивановны в событие. Завтра, в семь часов, Алена Ивановна будет одна. Теперь или никогда!

Герои сами взращают помыслы и не вправе жаловаться, если помысел в какую-то минуту насилует душу, навязывает ей свою волю. Каждый пойман на том, что он свободно допустил: Раскольник — на убийстве, Иван — на невмешательстве в преступление.

У помысла есть союзники. Один из них романтики назвали демоном превратности. В терминах аналитической психологии Юнга — это *тень*. Какой-то голос начинает подсказывать разрушительные и саморазрушительные поступки... Это не инстинкт, скорее порча инстинкта, расстройство психического аппарата. А может быть, это данный человеку знак сердечной пустоты. Когда сердце человека до краев полно, тени нет. Когда разум человека не принимает нашептывания тени, она почти бессильна. Но когда сердце пусто, когда разум сбит с толку помыслом, тень, объединившись с помыслом, может завладеть сознанием.

Другой союзник помыслов — блуд интеллектуального эксперимента. Раскольниковым овладела похоть теоретика, услышавшего, что завтра вечером можно будет провести решающий эксперимент...

Но, убив старуху, герой смертельно ранит свой помысел. Переход от помышления к действию на какое-то время снижает энергию помысла, разрушает его власть. Тогда начинается четвертая стадия, четвертый акт драмы: пробуждение души от подобия наркотического сна. Это пробуждение ужасно. Душа просыпается с сознанием непоправимого, с чувством ложного шага, которое может быть в десятки раз сильнее, чем предварительное отвращение к греху. Ужасно, гадко, но какая-то степень свободы возвращается. Чувство ложного шага может даже совершенно освободить от власти помысла. И вот душа Раскольникова длит и длит похмелье. Пойти на место убийства и еще раз позвонить в звонок... Кажется, что это действие помешанного. Но в таких судорогах душа выпутывается из-под власти помысла. И так сцена за сценой.

В помысле все можно совместить. Но в поступке идея и реальность — именно благодаря своей временной связи — рвутся прочь. Как, может быть, Дуня, уговорив себя выйти замуж за Лужина, рванулась бы потом — куда глаза глядят. Как Кроткая, выйдя замуж за ростовщика, потом — головой вниз из окна. Когда говорят, что эта перемена в эпилоге

«Преступления и наказания» не мотивирована, то смешивают ум Раскольникова и его душу. Ум упорствует в верности помыслу, но душа шаг за шагом освобождается от этой власти. И сон Раскольникова про трихины, вселившиеся в людей, ничуть не менее убедителен, чем сон о засеченной лошади. Смысл обоих снов один и тот же: лиха беда начало; насилие, раз выйдя из берегов, не скоро войдет в них снова. И в конце концов Раскольников это осознает.

В истории на такое понимание уходят десятки лет. Но время в романе Достоевского сжато, как пружина. В рамках этого волшебного времени путь Раскольникова глубоко органичен. Так же как органично безумие Ивана Карамазова, не сумевшего вырваться из раздвоенности между красивой идеей и смердяковским воплощением ее. Органично и самоубийство Свидригайлова или Ставрогина. Демоническое перерождение души рано или поздно ведет к депрессии — к отчаянию. Но этот исход может быть оттянут поисками новых острых ощущений (так пьяница лечится от похмелья еще одной стопкой). Однако в конце концов цепь запоев и похмелий кончается невыносимой тоской. В реальном времени каторжник Орлов (если бы ему удалось убежать) мог продолжать свои злодеяния десятки лет; и мы видим этого процветающего, упивающегося вином и развратом злодея в князе Валковском. Но в волшебном, уплотненном времени романа Достоевского совершается судьба портрета Дориана Грея: если душа окончательно погублена, плоть немедленно рассыпается в прах.

## Испытание крестом

Путь, через который проходит герой Достоевского, — это испытание крестом. Связь с крестом, выраженная в фамилии Ставрогина, есть в судьбе каждого. Искусство Достоевского убеждает, что в страдании есть идея, есть духовный смысл, — а не только личная и социальная патология. Глубину мира нельзя познать без страдания, ей нельзя приобщиться, не пройдя сквозь муку.

Читая и перечитывая Евангелие среди каторжников, принесенных в госпиталь после бичевания розгами и шпицрутенами, Достоевский переживал судьбу Христа так, как если бы она совершалась прямо перед глазами. На этот слой впечатлений наложились припадки эпилепсии, с восторгом в первый миг и всем, что было потом. Вот почва, на которой сложилось испытание позором и болью в романе Достоевского. Это испытание подобием Голгофы.

Распятие было не только мучительной, но позорной, издевательской казнью. Оно должно было совершенно зачеркнуть личность распинаемого. Именно поэтому Кайафа и Анна не воспользовались возможностью побить еретика камнями, по еврейскому закону, а постарались подвести его под римскую казнь, несравненно более гнусную. Они хотели, чтобы память об Иисусе была навечно заплевана. Прошло несколько веков, прежде чем крест стал респектабельным церковным символом. Но и после этого чуткость юродивых восстанавливала пер-

воначальный смысл, первоначальный облик распятия: святости сквозь позор.

Через испытание позором и болью проходят не только герои, которых автор хочет сбить с котурнов, но и самые любимые (Соня, Мышкин, Хромоножка). Достоевский как бы не верит в подлинность, не прошедшую под линьком, не проверенную страданием. Именно святость сквозь позор, святость юродская выходит у Достоевского непобедимо захватывающей.

С испытанием крестом перекликается испытание грехом. Для героев Достоевского чувство Бога нераздельно с чувством греха. В бездне Бога открывается взгляд на бездну греха. А в бездне греха рождается тоска по Богу. Каждый роман Достоевского есть исповедь темной и мучающейся своей темной души — до просветления: «всякий человек за всех и за вся виноват», как сказано в «Братьях Карамазовых» (ч. 6, гл. 2).

Когда жизнь под смертельной угрозой, внезапно сознаются ее глубины. Больная Испания вдохновила Кальдерона, больной Рим — Августина; в грязи и крови диаспоры были созданы лучшие книги Библии... Распространяясь, гниение в конце убивает и дух. Но есть какой-то миг болезни, который духовно напряженнее, подлиннее самого цветущего здоровья. Хрупкий миг, сквозь который — как сквозь окошко — видно то, что обыкновенно скрыто.

Болезненность, нравственное безобразие и юродство имеют у Достоевского бесконечно много оттенков. В этом мире писатель удивительно легко себя чувствует и с точностью угадывает его неожиданные течения, — выбрасывающие вдруг Келлера на исповедь к Мышкину или заставляющие Лебедева плакать о мадам Дюбарри.

Достоевский чувствует юродивого в самом себе — и срисовывает с природы. Юродство — традиционная черта многих деспотических обществ (Китая, Индии, государств ислама, Византии, России). Когда разум принимает сторону рабства, свобода становится юродством. Когда разум не принимает откровения духа, дух юродствует: «Кто хочет быть мудрым в мире сем, тот будь безумным», — сказал апостол Павел. В древней Руси только юродивый смел сказать: «Нельзя молиться за царя-Ирода...»

Н. Ф. Федоров серьезно считал, что государственный строй Руси — самодержавие, ограниченное юродством. Но на Западе Нового времени юродства не было. Только Достоевский создал юродский роман, ввел юродство в европейское искусство. И это было возвращением европейской культуры к ее подлинному христианскому истоку: «для иудеев соблазну, для эллинов безумию» (ап. Павел).

Тексты Достоевского, которые М. М. Бахтин описывает как карнавальные, по большей части — скорее юродские. Карнавален «Дядюшкин сон», карнавален Степан Трофимович — но не Ставрогин! Достоевский, может быть, использовал наследие карнавала и мениппеи (литературного рода, в котором карнавальное становится философской иронией); но сквозь карнавальное он видел что-то другое, более древнее или, по крайней мере, не нашедшее себе выражения на Западе. Карнавал можно рассматривать как секуляризацию древнейших обрядов, в которых идолам оказывалось совершенно серьезное почитание,

а затем их уничтожали (В. Тэрнер назвал это метафорами антиструктуры<sup>7</sup>). Не во всех культурах эта архаика растворилась в карнавале. И возможны ее продолжения, идущие мимо карнавала, — юродские формы культа и культуры.

Разумеется, можно определить мениппею так широко, что в общие рамки войдет и Евангелие, и Достоевский. Так именно и делает Бахтин<sup>8</sup>. Юродство он упоминает, но как одну из форм карнавального, смехового сознания: слово Достоевского «стремится к юродству, юродство же есть своего рода форма, своего рода эстетизм, но как бы с обратным знаком»<sup>9</sup>. С этой точки зрения Бог, повешенный на кресте, становится соломленным чучелом. И непонятно, как это чучело врзалось в сердце.

## Строй бытия у Достоевского

Достоевский говорил, что он не психолог, а реалист в высшем смысле слова, реалист глубин. Роман Достоевского реален на всех своих пластах (вплоть до самых обыденных, поверхностных); но идея реальнее среды; личность реальнее идеи; и еще глубже метафизические реалии. «Соприкосновения таинственным мирам иным» решают и в подробно описанной истории Раскольникова, и в едва намеченной цепи внутренних событий, толкнувших к самоубийству Смердякова.

Кто-то где-то бросает камень, а мы видим круги, бегущие по воде. Иван Карамазов пересказывает Алеше «Хождение Богородицы по мукам»: «Там есть, между прочим, один презанимательный разряд грешников в горящем озере: которые из них погружаются в это озеро так, что уже и выплыть более не могут, то «тех уже забывает Бог»... (ч. 5, гл. 5). Так, по-видимому (это не сказано прямо), произошло с душой Смердякова.

Свернутый до одной фразы миф, мелькнувший в трактирном разговоре, завершает анализ психологии. (Так, ни на что не претендующей фразой даются и другие ключевые мифологемы Достоевского; невнимательный читатель их не заметит.)

Действие романа как будто целиком происходит на самой прозаической земле. Реальность неба и ада можно игнорировать, считать черта, беседующего с Иваном Карамазовым, порождением бреда. Это, однако, ничего не меняет в художественном впечатлении от бреда. Он захватывает читателя, втягивает в свое пространство, и мы невольно переходим из позитивного мира романа в подобие мистерии, начинаем верить в реальность призраков (по крайней мере так, как мы верим в реальность Ивана Карамазова или Свидригайлова).

Это было достигнуто не без жертв. Романы Достоевского, если сравнить их с произведениями его современников, — бедные Лазари рядом с богатыми Лазарями, больные истерзанные тела, и когда современники наивно говорили, что Достоевский пренебрегает формой, то в своей наивности они были в чем-то правы, то есть каким-то уровнем формы, каким-то уровнем реальности Достоевский действительно пренебрегал, он его недобраивал или сознательно разрушал, чтобы поднять и

выявить другой, более глубокий пласт. Роман Достоевского здесь подобен самому Достоевскому: в нем самом буднично рассудочное было разодрано в клочья. Но в истории литературы это стало общим поворотным пунктом.

Бахтин заметил, что Данте в «Аде» сталкивает два плана бытия, две оси: горизонтальную, по которой развернулось бесчисленное множество предметов в пространстве и времени, и вертикальную, направленную (сквозь пространство и время) к вечному блаженству и вечной гибели. В конце средних веков решающим казался вертикальный порядок; его расшатывали человеческие страсти, направленные, так сказать, поперек, создавая внутренний напор поэмы<sup>10</sup>. У Достоевского можно почувствовать тот же напор. Только теперь прочно установлен горизонтальный порядок, и его разрушают провалы трехмерности, какие-то дырки, через которые высовываются образы «миров иных». Скандалы и другие мелодраматические эффекты, которые оскорбляли хороший вкус современников, играют у Достоевского совсем не мелодраматическую роль: они разрушают сложившийся образ мира, обнажают его хрупкость, неустойчивость, болезненность — и дают почувствовать что-то за оболочкой вещей. В сущности они вовсе не мелодраматичны, а мистичны.

Реальность для Достоевского лежит по ту сторону фактов, за ними, и эту сквозящую за фактами реальность нельзя передать пластически. Достоевский жаловался, что ему времени не хватает отделять романы так, как Тургенев и Толстой. Но в последние годы он спокойно работал в Старой Руссе, и все же «Братья Карамазовы» ничуть не более пластичны, чем «Преступление и наказание».

Расшатанности пластического образа соответствует расшатанность фразы. Невнятица у Достоевского не от неумения говорить, а от умения замолкать, когда слово себя исчерпывает. В самом строе фразы Достоевского сказывается его образ бытия<sup>11</sup>.

С этим образом бытия связана этика Достоевского. Нет ни виновности, ни невиновности; есть совинновность. Раскольников виноват, но с ним вместе виноваты студент и офицер, говорившие о возможности убить процентщицу, публика, восторженно простившая Наполеону его преступления, и пр. Бессмысленно спрашивать, кто более совинновен со Смердяковым — Дмитрий или Иван<sup>12</sup>. Без криков Мити, что он убьет отца, осторожный Смердяков не рискнул бы воплотить в жизнь Иваново «все позволено». Достоевский подчеркивает роль идеи, он боится разнузданной идеи больше, чем разнузданной страсти; ему чудилось, что во имя идеи будут совершены несравненно большие злодеяния, чем из-за сладострастия, жадности и всех других пороков. Но в романе идея никогда не действует одна, без союза со взрывами темных, неосознанных страстей, без груза застывшего прошлого. Нет козла отпущения. Все совинновны. Каждое злодеяние, на более глубоком уровне, чем право, — вызов общей совести, призыв к общему преображению, к «геологическому перевороту».

Речь Достоевского вводит в самый процесс расчленения бытия на факты, она пробирается сквозь хаос ассоциаций, до всех установленных тождеств и различий. С этим связана эстетика Достоевского, его любовь

к красоте незавершенности, нацеленность несколько мимо фактов, к пустоте между фактами, к неуловимому, к духу целого, которое в каждый миг иначе смотрится. Текст Достоевского можно сравнить с театром, где на глазах зрителей передвигаются декорации, пробуются разные мизансцены, — и то один, то другой актер взбирается на котурны, сыграть разговор Христа с истиной.

## Созвездия глубин

Разговор Христа с истиной прямо выявлен только один раз, в Легенде о Великом инквизиторе. Но этот разговор угадывается всюду. Легенда обнажает, договаривает то, что поэтика романа требует скрыть, оставить в глубине. Легенда сводит роман к притче, и напрашивается анализ романов в терминах этой притчи. Можно сказать, что все важнейшие герои поляризованы между Христом и истиной (логикой Великого инквизитора). Они могут тяготеть к Христу (Мышкин), к логике тьмы (Ставрогин) или колебаться между тьмой и светом (Раскольников). Соответственно складываются взаимоотношения между главным героем и другими персонажами.

В центре «Преступления и наказания» герой, еще не сделавший окончательного выбора. В его душе Христос молчит, но молчит как собеседник — молчит и прислушивается. Примерно таков же Иван («Легенда» — откровение о себе самом). Иван все время хочет объясниться с Христом и в конце концов исповедуется Алеше (так же как Раскольников — Соне). В разговорах с Соней, с Алешей господствует предельная искренность; и если герой не может раскрыться до конца, то не потому, что не хочет. Просто невозможно до конца распутать клубок «двойных мыслей». Но самое тайное говорится безо всякой опаски и немедленно принимается в сердце (даже полнее, чем было высказано).

Этим исповедям викарию (помощнику) Христа противостоят черные исповеди, беседы с викариями сатаны (Свидригайловым, Смердяковым). Душа запутавшегося героя тянется к Христу, но ум верит в истину дьявола... Завязываются своеобразные отношения, в которых интерес борется с иронией (у Свидригайлова) и отвращением (у Раскольникова и Ивана Карамазова). Свидригайлов и Смердяков на что-то намекают, запутывают, сбивают с толку — словом, ведут себя так, как их учил Отец Лжи. Неудобно ведь прямо сказать, подобно черту в песне А. Галича: «И ты можешь лгать, и можешь блудить, и друзей предавать гуртом»...

Прямое, честное изложение идеи — черта скорее благородная, и теоретиком выступает обыкновенно герой, не совсем потонувший в грехе (исключительно сложный характер Ставрогина оставляем пока в стороне). Свидригайлов и Смердяков — *практики* греха, идеология для них — дело непривычное, и в теориях Раскольникова и Ивана Карамазова им чудится что-то, на чем можно утвердиться, когда мучает тоска. Дьявол тем и дьявол, что он губит собственные кадры<sup>13</sup>, и предчувствие гибели заставляет кадры лхнуть к теоретику, хвататься за «все позволено».

Однако за теорию *там* (в адском огненном озере) нельзя удержаться. И когда душа проваливается в озеро с головой, невыносимая тоска заставляет героя ада покончить с собой. Для запутавшегося героя это как бы призрак его собственной гибели. Он отшатывается от пропасти и идет доносить на себя (символ духовного покаяния), подталкиваемый и провожаемый до ворот полицейского участка своим добрым ангелом (Соней; в более мягкой форме ту же роль играет Алеша). В «Преступлении и наказании» эта схема довольно строго выдержана. Соня как бы стоит у ворот рая, Свидригайлов — у ворот ада, а Раскольников — где-то посередине (примерно у ворот чистилища). Достоевский здесь создает канву, по которой впоследствии будет виться его воображение, бесконечно свободное в своих порывах.

Уже в «Идиоте» отношения, в которые Мышкин вступает с другими героями, несколько раз обманывают читателя. Князь сперва попадает в соперники Рогожина, и обрисовывается перспектива романа о двух мужчинах и одной женщине; потом она сменяется соперничеством между двумя женщинами — Настасьей Филипповной и Аглаей. Только постепенно, как бы в тумане, в суতোлке беспорядочных встреч выясняется действительное место князя, пришедшего ко всем и ради всех, — в центре всех человеческих отношений, не минуя ни одного, самого второстепенного и пошлого персонажа.

Кажется, что решающие сцены — встреча Мышкина с портретом Настасьи Филипповны и с ней самой (то есть власть красоты; и даже возникает ложная мысль, что мышкинское «красота спасет мир» — именно женская красота); потом поражают сто тысяч в камине (власть денег). Но гораздо важнее для понимания Мышкина пощечина Гани. Мышкин встает на дороге возмущенного человека и получает пощечины. От Гани (физически), от Бурдовского, Докторенко, Ипполита, Лебедева, Келлера (морально). Бегство Настасьи Филипповны из-под венца — тоже пощечина (хотя, если можно так сказать, с добрыми намерениями).

Аглая ошиблась; Мышкин вовсе не рыцарь своей дамы, и А. М. Д. (*Ave Mater Dei*) в стихотворении Пушкина нельзя заменить Н. Ф. Б. (Настасья Филипповна Барашкова). Его зовет к себе каждая душа, все ждущее, все бросаются ему навстречу — и затаптывают. Роль Настасьи Филипповны в этом — не чисто женская. На самом глубоком уровне неважно, что Настасья Филипповна — женщина, обольщенная Тощким, развращенная им, тоскующая по чистому прикосновению... Это, конечно, женщина, и Тощкий с Епанчиным обсуждают некоторые чисто женские нюансы ее психологии (им кажется, что ей иногда «такой-то — рогожинской — любви и надо»). И в то же время совсем не женщина, а мифическая дева-обида, вся боль униженных и оскорбленных в пронзающем образе наложницы Тощкого, вся страшная сила отчуждения, бездомности, неприкаянности, толкающая погубить или оскандалить кого-то, чтобы только заявить себя, запечатлеть. И сила эта крушит все вокруг, как сорвавшаяся с цепей каронада (на корабле в романе Гюго «93-й год»).

Таким, каким он приехал из Швейцарии, Мышкин совсем не болен и не юрод. Он только бесконечно прозрачен для других и от этого бес-

конечно раним. Он, пожалуй, единственный здоровый среди обступившей его России. Ему кажется, что это *духовная* родина, — и он раскрывается каждому русскому человеку... А Россия больна; после каждой встречи с ее реальностью Мышкин теряет равновесие, теряет душевные силы и, наконец, разум.

Россия *должна* поддержать Мышкина (в этом он убежден). Но в руке побратима — нож. От разрыва между тем, что должно быть, и тем, что есть, князя бьет падающая. И снова он надеется — и снова в судорогах падает вниз головой. Чем очевиднее занесенный нож, тем сильнее «не верю» — то есть верю, верю в свет сквозь мрак. Так и у самого Достоевского, после четырех лет каторжного страха перед народной ненавистью к дворянину: ужас, вытесненный благоговением, эриннии, ставшие эвменидами...

Тема России разворачивается из главы в главу, и чем дальше, тем припадочнее. Мышкин выздоравливает в Швейцарии, собирая душу в красоте гор, *мечтая* о России, но без всякого прикосновения к русской почве. Как только князь встал на родную землю, он (в противоположность Антею) начинает терять силы. И чем сильнее очевидность, тем взвинченнее славянофильские взлеты...

Мышкина не может не лихорадить от наших помыслов. Вряд ли высокое вообще входит в мир иначе. Буддизм назвал это первой благородной истиной (о страдании); в жизни Христа это раскрылось на Голгофе. Гибель Мышкина — еще одно распятие.

Центральный герой «Бесов» — анти-Мышкин. Князь сам по себе светел и открыт. Темнота возникает только от неспособности других увидеть его. Все они попадают впросак, как генерал Епанчин, который отказывает ему от дома, как нищему, ему — наследнику миллионного состояния. Напротив, к Ставрогину *с самого начала* все тянутся и попадают в пустоту. Тайна — его исчерпанность; тайна, что фейерверк идей и прозрений кончился горстью пепла и запахом чада. Тайна, что солнце, вокруг которого кружатся «наши», — черное. Эту тайну не раскрывает до конца даже исповедь.

Многое в глубинном замысле романа было сбито и отодвинуто в тень вихрем политических карикатур. Есть читатели, которых этот вихрь до сих пор захватывает. Но, вероятно, их еще больше захватывает газетная хроника террора. Нельзя подойти к бытийственным глубинам, задерживаясь так долго, как в «Бесах», на газетном слое жизни. (Роман Достоевского всегда *проходит* сквозь этот слой, но в «Бесах» — именно *задерживается*.) Фельетонные фигуры (Лебезятников в «Преступлении», Бурдовский и Докторенко в «Идиоте», компания «наших») очень быстро утомляют. Эстетически, философски, религиозно они не более интересны, чем компания Рогожина, ворвавшаяся в квартиру Настасьи Филипповны. Из всех «наших» запоминается только Шигалев; и то лишь *идеями* всеобщего рабства; характер его не идет ни в какое сравнение с Лебедевым и Келлером, выделенными из рогожинской толпы и индивидуально разработанными. Возникает решительная диспропорция между большой черной звездой и очень уж мелкими бесами, вертящимися вокруг нее.

Достоевский дал гораздо более убедительные (и не навязчивые) ме-

тафоры революции в «Преступлении и наказании» и в «Братьях Карамазовых». (Нечаянное, не предусмотренное теорией, убийство Лизаветы; отвратительная физиономия Смердякова, пустившего в ход красивый принцип «все позволено»).

Впрочем, если даже совершенно отвлечься от Липутиных и Лямшиных и сосредоточиться на действительно замечательных отношениях Ставрогина с Кирилловым, Шатовым, Хромоножкой, — то оставшееся не становится до конца ясным. И черновики не могут помочь, потому что там другой Ставрогин, однофамилец героя романа. (Однофамильцы в черновиках Достоевского временами очень далеки друг от друга.) Образ, окончательно обрисованный, загадочно широк, разбросан. Личность Ставрогина как бы рассыпалась на калейдоскоп осколков, наплывающих друг на друга и исчезающих. Каждое мгновение — совершенно другое «я». Каждый поворот Ставрогина кого-то захватывал. Но что такое он сам? Это и Раскольников, ставящий на самом себе эксперименты, и Свидригайлов, живущий в свое удовольствие, и Иван Карамазов, разбрасывающий блестящие мысли, сжигающие своим интеллектуальным жаром, и лакей, подхватывающий «все позволено», и скучающий маркиз де Сад...

Туман несколько рассеивается, если поставить основной для Достоевского вопрос о способности к преступлению и покаянию. Ставрогин безусловно способен к преступлению и не способен к покаянию. Его исповедь полна гордости и наслаждения своей способностью переступить через черту, совершить неслыханное. Его брак с Хромоножкой — пародия на брак Раскольникова с Соней. Даже на краю отчаяния и безумия Ставрогин остается верен своим привычкам и превращает подвиг в болезненно извращенную забаву...

Ставрогин несомненно гедонист и через воспитание Степана Трофимовича Верховенского прямо связан с традицией аристократического либертинажа (вольнодумства). Но наслаждение, которое он ищет, — духовного рода: это радость от своей способности переступить через черту. Его пакости — жертвы, принесенные на алтарь свободы. В конечном счете избалованный барчук оказывается (как и все ведущие герои Достоевского) мучеником идеи.

Ставрогину дано было испытать мгновения почти совершенной полноты жизни (это видно по его разговорам с Кирилловым и Шатовым). Но в абсолютно целостном переживании исчезает возможность выбора. Нельзя быть целее целого, нулею нуля. Свобода перестает быть синонимом выбора. На пороге рая нечего выбирать. Все, что не рай, — дорога в ад. Свобода меняет свой смысл. Она становится любовью.

Между тем ум Ставрогина скован идеей свободы как возможности выбора. Эта возможность ставит его на голову выше рабов Великого инквизитора. И гордость аристократа сливается с ограниченностью «эвклидовского» разума, не способного мыслить целое, вечное, абсолютное. Возникает комплекс Люцифера: стоя возле самого вечного света, выбрать мрак. Чтобы утвердить за собой привилегию выбора, которая оказывается мнимой, которая кончается порабощенностью, тенью — до утраты воли, до черной «медиумичности» (в ретроспективно описанных выходках накануне «горячки»), — и тонет в атрофии желаний.

Такова схема третьего великого романа Достоевского: черное солнце мнимой свободы, вокруг которого кружатся, как мотыльки, бесы анархии.

В последних двух романах одновременно чувствуется влияние нескольких направляющих созвездий: треугольника преступления и покаяния, звезды спасения и звезды соблазна. В «Подростке», где характер Аркадия еще не сложился, а характер Версилова лишен энергии, мерцают все направляющие силы и ни одна отчетливо не выражена. В «Братьях Карамазовых» легко представить себе вокруг Ивана не одного, а нескольких Смердяковых: получим звезду соблазна. Алеша и школьники – звездочка спасения. Иван, Митя, Смердяков и отец – усложненный треугольник преступления и покаяния.

Можно добавить, что треугольник преступления и (несостоявшегося) покаяния угадывается в предыстории Ставрогина; но она осталась ненаписанной.

## Межроманные перекрестки

Каждый роман Достоевского полон неосуществленных возможностей. Углубление в эти возможности приводит к мысли, что все написанные романы – только проекции одного центрального, не написанного. Его смутное бытие отчасти рационализировано в замысле «Жития великого грешника». Но постоянно ворочающийся в сознании Достоевского клубок образов вряд ли мог быть выражен иначе, как еще в одном романе-проекции, принципиально эскизном и незавершенном, принципиально не достигающем последней глубины, а только едва касающемся ее.

Все герои Достоевского не дорисованы, и чем дальше, тем больше. Эта неисправимо. Это входит в суть поэтики Достоевского. (Одна из функций рассказчика – в «Бесах», в «Карамазовых» – недоговаривать, не знать, путать, когда автор не хочет сводить концов с концами.) Поэтому инсценировки и экранизации неизбежно упрощают его текст. Незавершенность у Достоевского имеет духовный смысл, она не дает успокоиться на зримом, толкает к незримому. Герои Достоевского не только говорят парадоксами, они сами – живые парадоксы, толчки от высказанного к невысказанному. Их нельзя завершить: сразу резко ослабеет движение к духовному целому. Это не упрек инсценировщикам и сценаристам (они идут по пути, намеченному в самом романе, насыщенном и перенасыщенном драматизмом), но объяснение их полуудач.

Роман Достоевского содержит в себе драму как один из моментов высшего целого, более значительного, чем драма. Примерно таковы же отношения романа Достоевского с философией. Все попытки завершить философию романа, превратить ее в самостоятельную систему – что-то упрощают, выпрямляют.

Читая «Карамазовых», приходишь иногда к мысли, что Алеша, Иван и Дмитрий – три эскиза одного характера, карамазовского во всей его широте. И таково же взаимоотношение пяти написанных романов. Между ними существуют глубокие межроманные связи. Например, в

рамках романа «Идиот» Мышкин противостоит Рогожину. Но гораздо более интересно для понимания философии свободы Достоевского противопоставление Мышкина Ставрогину. Контраст между Мышкиным и Ставрогиным – вне выписанных взаимоотношений, в пространстве ненаписанного.

Мышкин – воплощение внутренней свободы, то есть верности собственной глубине, и постоянной способности любви. Ставрогин – воплощение внешней свободы, то есть права и способности выбора; сознательное отрицание иерархии внутреннего и внешнего, трактовка голоса внутреннего человека, как одной из прихотей, и упражнение в способности подавлять голос сердца. От этого – нарастающая власть тени (которой в Мышкине вовсе нет) и порабощенность демоническими внушениями (которые Мышкин созерцает только в других). Мышкин беспомощен в выборе (до анекдотического положения жениха двух невест): он не может выбрать одного человека и отбросить другого. Он любит всех. Ставрогин не любит никого.

Мышкин и Ставрогин оказываются в сходных ситуациях, совершают внешне сходные поступки; но это лишь подчеркивает их противоположность. Ставрогин получает пощечину – и сдерживается (захотел испытать свою силу). А Мышкин не сдерживается. У него просто нет злобы. Ставрогин наслаждается, нарушив социальную иерархию (это для него образ восстания против духовной иерархии). Мышкин просто не замечает социальных условностей и разговаривает совершенно одинаково с генералом Епанчиным и его лакеем.

Темный герой «Бесов» (как и светлый герой «Идиота») окружает ореолом влюбленных женщин. Он поражает, но Мария Тимофеевна, взглядевшись, кричит: «Гришка Отрепьев, анафема!» А Мышкин совсем не поражает. Настасья Филипповна принимает его за дурака-лакея. Он сам поражен – и этим в конце концов всех «пронзает». Ставрогин всех губит; Мышкина все рвут на части. Эти противопоставления очень важны, но в написанном тексте их нет.

В пространстве ненаписанного остаются также контрасты между бунтом Ивана и юродством Мышкина; между непосредственностью Мышкина и обдуманностью реплик Тихона (в разговоре со Ставрогиным).

Иногда ошибки, сделанные в одном романе, исправляются в другом. Например, полемический выпад против католицизма очень некстати попадает в уста Мышкина (Мышкин вообще не полемист). В «Бесах» решительно тот же текст передан Ставрогину; здесь он на месте.

В «Бесах» все «наши» либо мерзавцы, либо дураки; в «Братьях Карамазовых» слово «расстрелять» произносит Алеша... Это гораздо более глубоко (бесовщина начинается с пены на губах ангела).

Иногда, напротив, попытки Достоевского исправить ошибку доказывают, что перо гения было умнее его самого. Так обстоит дело с усилиями представить идеал православия более респектабельно – не проституткой Соней и не эпилептиком, приехавшим из Швейцарии, а старцем или странником (Тихон, Макар, Зосима), или создать непоколебимо здорового Мышкина (Алеша). Нельзя сказать, что эти характеры лишены обаяния. В чем-то они удались, в чем-то Тихон и Алеша

дополняют князя. Тихон временами даже захватывает сердце чертами неожиданного в архиерее юродства; именно Тихон (яснее других) связывает крест с позором. И все же ни Тихон, ни Алеша не «пронзают» так, как князь. Мешает готовое облачение (не только в одежде — и в словах, и в мыслях). Мышкин как-то мгновенно сцепляется со всеми остальными персонажами — а старцы и странники остаются в стороне. Один из подступов к пониманию этого дал М. М. Бахтин: Мышкин «диалогичен» (то есть и в нем — хотя иначе, чем в других героях, — перекликаются разные голоса); а старцы «монологичны». Даже Алеша, посланный в мир, никак не может попасть в него. Только с детьми он совершенно на месте и совершенно прекрасен. Страсти взрослых выталкивают его, как мячик из прибоа. Распинают Митю, и Митя (вопреки первоначальному замыслу) становится главным выразителем мысли романа, начинает толковать об «эфике» и о ребенке, плачущем в тумане, о бернарах и пр. — косноязычно и прекрасно. А Алеша остается среди *предстоящих* у креста. Видимо, беззащитный человек, которого распинают, — более прямая отсылка к Христу, чем монахи и послушники.

Зосима говорит много верного. Соня косноязычна. Но невозможно даже сравнивать впечатление от «русского инока» и от Сони. Сознание открытого, явного греха, жгущее ее, как плеть, в каждом презрительном взгляде женщины, брошенном на ее платье, и в каждом сальном взгляде мужчины, падающем на плечи, не дает ей ни минуты душевной праздности. Всю свою душу она отдает молитве, горячей, страстной, полной всей силой любви, которую Бог дал ей, а мир оплевал, и эта молитва так сильна, что грех — внешний, не затронувший сердца, — тут же отмывается, и она снова чиста, как в самых неправдоподобных средневековых легендах...

И мы снова убеждаемся, что христианская святость ярче всего светит миру с позорной виселицы, и жизненный крест убедительнее условного, литургического креста.

## От периферии к центру

Глубинные силы определяют судьбы героев только в центре романа, в области сдавленного времени, где действие происходит с потрясающей быстротой и тайное становится явным. Но на периферии мертвецы еще не чувствуют себя мертвецами, и быдло преспокойно щиплет травку. Лужин собирается жениться, Ракитин пишет стихи... Эта иллюзия остаточной жизненности помогает придать мистериальному поэтическому видению Достоевского форму романа.

Между крайними сферами, между центром и периферией, носятся суetyащиеся и мятущиеся. Здесь больше всего сохраняется связь между ранним и поздним Достоевским. Здесь обнажены до крика социальные противоречия (меркнувшие у края духовной пропасти). Здесь живут не идеей, а сердцем, со всеми его про и contra...

Поближе к периферии — суetyащиеся. Это как бы дельцы, но какие-

то неуверенные в себе, неловкие, не нашедшие своего стиля, — скорее мошенники, чем дельцы. Честности им явно не хватает, но зато нет и совершенного довольства собой. А потому Христова любовь может еще их коснуться (в этом смысл нелепой, на первый взгляд, интимности между Мышкиным и «мытарями»). Мытарь, покайся, может спасти. Только фарисеи (Лужин, Ракитин) безнадежны.

Ближе к центру — мятущиеся. Накануне работы над «Преступлением и наказанием» Достоевский назвал их «пьяненькими» и собирался посвятить им особый роман; потом эта тема вошла как подчиненная в «Преступление». Но она никогда не довольствовалась подчиненной ролью и стремилась вырваться на авансцену.

Мощное движение от периферии к центру чувствуется уже в «Идиоте», и оно несет в себе новые типы и проблемы. Если понимать опьянение широко, то пьяненькие — и Рогожин (опьяненный страстью), и Настасья Филипповна (опьяненная обидой), и подросток Аркадий Долгорукий, и Митя...

Аркадий имеет свою идею, но она гораздо меньше захватывает его, чем страсть к Ахмаковой или к азартной игре, и в конце концов оказывается и вовсе перегоревшей.

Стихийный поворот внимания от идеи, поработившей сердце, к загрязненности самого сердца становится очевидным в «Братьях Карамазовых», когда клубок страстей Мити отодвигает в сторону и Алешу, и Ивана, и Великого инквизитора, и Зосиму...

Поэтому невозможно трактовать роман Достоевского *в целом* как роман идей и суд над идеей. Это также суд над человеческим сердцем. Наверное, никто глубже Достоевского не проник в бездны, таящиеся в человеческом сердце; то, что казалось заливом, берега которого просматривались разумом, оказалось фантастическим океаном, с неожиданно возникающими волшебными островами и отвратительными кошмарами. Обаяние бездонности захватывает даже читателя, которому искусство Достоевского кажется нарочитым и безвкусным, а главные герои остаются чужими.

Бездонность сердца, с его колебаниями от Мадонны к Содому, выразилась больше в Мите, чем в Иване, больше в Мармеладове, чем в Раскольникове. Раскольников развращен умом, расколот умом; сердце его сравнительно цельно и чисто. А у «пьяненьких», у мятущихся именно сердце принадлежит Содому. «Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой», — признается Митя Алеше. Именно *сердце* мятущихся поработшено (только у очень немногих героев — у подпольного человека, у Ставрогина — разврат ума и разврат сердца стоят друг друга).

Все «пьяненькие» делают низости и тут же в них раскаиваются; порывами благородны, но без всякой стойкости в добре. Они стучаются об Бога головой, как пьяный Мармеладов о ступени лестницы. Их великая добродетель — смирение (Мармеладов произносит об этом проповедь, поразившую Раскольникова). Но смирение «пьяненьких» неотделимо от греха, от *привычки* к собственной слабости, от неверия в себя. Трагедия нравственной слабости может быть не менее губительной, чем раскольниковские эксперименты. Так Митя соучаствует в убийстве

отца. Так Настасья Филипповна истерически боится погубить Мышкина — и губит его своими метаниями. Так Рогожин губит всех слепой, не признающей никакой узды страстью. В «Идиоте» тьма торжествует без интеллигента-теоретика и без западных идей, поработивших ум, — через русское сердце, даже не тронутое петровской реформой.

В «пьяненьких» больше, чем в ком бы то ни было, бросается в глаза текучесть героя Достоевского, размытость нравственных границ — та широта, о которой говорит Аркадий Долгорукий (размытая натура, поставленная в центр романа): «Я тысячу раз дивился на эту способность человека (и, кажется, русского человека по преимуществу) лелеять в душе своей высочайший идеал рядом с величайшей подлостью, и все совершенно искренно. Широкость ли это особенная в русском человеке, которая его далеко поведет, или просто подлость — вот вопрос!» (ч. 3, гл. 3).

«Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил», — вторит Аркадию Митя. Это опять — по преимуществу о русском человеке. Нерусские изображаются так узко, так плоско, что возникает даже вопрос: каким образом эти картонные фигуры не разрушают чувства истинности романа?

## Мужчины, женщины, иностранцы

Валерий Брюсов в своих заметках о Достоевском разделил его героев на три группы: мужчины, женщины, иностранцы. Логически выходит нескладно, однако иностранцы и инородцы в романах Достоевского — действительно иначе скроены, чем русские. В русской душе Бог сражается с дьяволом, а в иностранцах никакого Бога не видно. Это не всегда так, англичане ни разу не вызывали у Достоевского вспышек ненависти, есть и другие исключения, но по большей части классификация Брюсова верна — и это решительно противоречит «всемирной отзывчивости» русского гения.

«Если мы согласимся с Достоевским, — писал Вл. Соловьев, — что истинная сущность русского национального духа, его великое достоинство состоит в том, что он может внутренне принимать все чуждые элементы, любить их, перевоплощаться в них, если мы признаем русский народ вместе с Достоевским способным и призванным осуществить в братском союзе с прочими народами идеал всего человечества — то мы уже никак не можем сочувствовать выходкам того же Достоевского против «жидов», поляков, французов, немцев, против всей Европы, против всех чужих исповеданий»<sup>14</sup>.

Многое здесь связано с болезненной психикой Достоевского, с его судьбой гадкого утенка, которого долго травили, язвили, осыпали насмешками. Слово «выходки», употребленное Вл. Соловьевым, довольно точно. Знакомство с Достоевским часто начиналось с таких выходок — а потом колючесть переходила в совершенную открытость. Равнодушная и достойная вежливость в отношении с чужим Достоевскому никогда не давалась. Он сперва подозрителен, готов к удару и торопится

опередить его, нападает первым. Только после нескольких полемических стрел, доказав самому себе способность к защите, он успокаивался, преодолевал страх перед чужим и начинал раскрываться. Но страх всплывал снова. И возникла потребность вынести чужое за этнические рамки, создать миф об этнически своем, подлинно русском, в котором все согласны, все любят и понимают друг друга. Вероятно, формирование этого мифа помогла война 1854-1856 гг. Впрочем, какие-то начатки спора с «гордым взглядом иноплеменным» можно предположить еще на каторге, в разговорах с поляками.

В «Записках из Мертвого дома» сохранилась одна польская реплика: «Ненавижу этих разбойников!» Можно представить себе, как Достоевский пытался защищать «русских разбойников». Но он сам испытывал ненависть и вражду к себе разбойного русского окружения. В этой обстановке миф о неиспорченной русской почве вряд ли мог сложиться. Сразу после выхода с каторги Федор Михайлович пишет брату Михаилу:

«Ненависть к дворянам превосходит у них все пределы, и потому нас, дворян, встретили они враждебно и с злобною радостью о нашем горе. Они бы нас съели, если б им дали. Впрочем, посуды, велика ли была защита, когда приходилось жить, пить-есть и спать с этими людьми несколько лет и когда даже некогда жаловаться, за бесчисленностью всевозможных оскорблений. «Вы, дворяне, железные носы, нас заклевали. Прежде господином был, народ мучил, а теперь хуже последнего, наш брат стал» – вот тема, которая разыгрывалась 4 года. 150 врагов не могли устать в преследовании, это было им любо, развлечение, занятие, и если только чем спасались от горя, так это равнодушием, нравственным превосходством, которого они не могли не понимать и уважали, и неподклонимостью их воле. Они всегда сознавали, что мы выше их. Понятия об нашем преступлении они не имели. Мы об этом молчали сами, и потому друг друга не понимали, так что нам пришлось выдерживать все мщение и преследование, которым они живут и дышат, к дворянскому сословию» (П. с. с., т. 28, ч. 1, с. 169-170).

Это признание можно дополнить взглядом со стороны (П. К. Мартьянова): «Он был неповоротлив, малоподвижен и молчалив. Его бледное, испитое, землистое лицо, испещренное темнокрасными пятнами, никогда не оживлялось улыбкой, а рот открывался только для отрывистых и коротких ответов по делу или по службе. Шапку он нахлобучивал на лоб до самых бровей, взгляд имел угрюмый, сосредоточенный, неприятный, голову склонял наперед и глаза опускал в землю. Каторга его не любила, но признавала нравственный его авторитет; мрачно, не без ненависти к превосходству, смотрела она на него и молча сторонилась. Видя это, он сам сторонился ото всех, и только в весьма редких случаях, когда ему было тяжело или невыносимо грустно, он вступал в разговор с некоторыми из арестантов. С. Ф. Дуров, напротив, и под двухцветной курткой с тузом на спине казался баричем. Высокого роста, статный и красивый, он держал голову высоко... С каждым арестантом он обходился ласково, и арестанты любили его» (Воспоминания, т. 1, с. 337-338).

Дело, таким образом, не только в дворянстве, а в характере, который

был чужим и в дворянских салонах, и на каторге. По словам одного из «морячков» (гардемаринов, разжалованных за мелкие дисциплинарные нарушения и служивших в охране острога), «ему тяжелы казались и гуманные отношения лиц, интересовавшихся его участью и старавшихся по возможности быть ему полезными. Всегда насупленный и нахмуренный, он сторонился вообще людей... Всякое проявление сочувствия принимал недоверчиво, как будто подозревал в том неблагоприятную для него цель» (с. 340).

Некоторые черты, сложившиеся на каторге, сохранились в Достоевском надолго. «Я находил, что Федор Михайлович был человек мнительный, недоверчивый», — пишет метранпаж М. А. Александров (Воспоминания, т. 2, с. 256). «Он был недоверчив к людям, мало известным ему вообще... В отношении же к неизвестным ему простолюдинам он был недоверчив в особенности» (с. 257).

Для создания идеального образа нужен пафос дистанции. И он возникает в 1856 г., в Семипалатинске, когда рядовому Достоевскому разрешили жить на частной квартире и он ежедневно чувствовал любовь к себе своих новых друзей: барона Ал. Врангеля и Ч. Валиханова. Именно в общении с этими аристократами складывается миф о русском народе:

«Да! Разделяю с Вами идею, что Европу и назначение ее *окончит Россия*», — пишет Достоевский А. Майкову; и на той же странице совершенно переосмыслен опыт каторги: «Уверяю Вас, что я, например, до такой степени родня всему русскому, что даже каторжные не испугали меня, — это был русский народ, мои братья по несчастью, и я имел счастье отыскать не раз даже в душе разбойника великодушие, потому собственно, что мог понять его; ибо сам был русский» (П. с. с., т. 28, ч. 1, с. 208-209). Однако в эпилоге «Преступления и наказания» всплыла реальность: «Казалось, он и они разных наций...»

Обратной стороной идеализированного русского единства может стать отчуждение от *нерусского* (или от не *подлинно русского*, не *настоящего* русского — ср. воспоминания В. В. Тимофеевой во 2-м томе. Такое развитие нельзя считать неизбежным; во многих случаях самый горячий патриотизм обходится без чужедства, и Достоевский стремился именно к *христианскому патриотизму*, к соединению национального чувства с чувством вселенской любви. Но по характеру своему он всегда и во всем «через черту переходил»; а неумеренная добродетель легко становится пороком; всякое зло можно понять как инерцию добра; широта переходит в беспредел, патриотизм — в чужедство...

Вероятно, некоторое значение имело и то, что Достоевский прошел через увлечение социалистическим мифом. Психологическая основа социализма — попытка преодолеть обособленность людей, тоска по общению в любви. Потеряв надежду на Утопию, бывшие социалисты испытывают острую нужду в каком-то другом идеальном образе и часто становятся романтическими националистами или религиозными фундаменталистами (сторонниками возвращения к пламенной вере первых веков). Достоевский опередил свое время на целый век (с лишним), и сегодня миллионы людей повторяют его увлечения и его ошибки. Труднее повторить Достоевского в его прорывах на глубину, где *действи-*

*тельно* снимается отчуждение человека от людей и от Бога и в непосредственном общении с Отцом рождается подлинное братство.

Пример Достоевского интересен и тем, что чужедость не было у него органической чертой, с детства до старости. Оно то захватывало его, то ослабевало. Товарищи по Инженерному училищу вспоминали, что Достоевский решительно заступался за учителей немецкого языка, на которых воспитанники смотрели сверху вниз. В ранних сочинениях Достоевского нет чужеждства. Взрывной рост ненависти к иностранцам и инородцам начался в 60-е годы. С 1875 г. идет процесс реабилитации немцев, французов, Европы в целом, русских западников. Бросается в глаза, что взрыв чужеждства совпадает с формированием стиля Достоевского. Ксенофобия смягчается, когда стиль совершенно сложился. В романе «Подросток» Версиков говорит о русском как всевропейце (1875). В 1877-м — сочувственные некрологи Жорж Занд, Некрасова, попутно теплые слова о Белинском (который еще в 1873 г. назван был самым смрадным явлением нашей действительности). В «Братьях Карамазовых» горячее русское сердце Мити исповедуется стихами Шиллера. И наконец — Пушкинская речь...

Правда, в тех же «Карамазовых» — карикатурные характеры поляков и в «Дневнике», в соседстве со «Сном смешного человека», где вовсе исчезают различия племен и вероисповеданий, — глава о еврейском вопросе, с рядом абсурдных суждений. Потребность мыслить чужое за этническими рамками у Достоевского оставалась, и раз немцы и французы вошли в круг своего, в круг «всемирной отзывчивости», то тем хуже другим, которые в этот круг не вошли. Образ народа-богоносца логически требует противовеса в образе народа-дьяволоносца, и эта роль представляется конкурентам на роль народа-мессии (вероятно, имело значение то, что существовал и еврейский, и польский мессианизм)... Достоевский умер, не успев освободиться от всех своих пристрастий. Но от ненависти к Европе, от избыточной полемики с русским западничеством он освободился. Попытаемся понять, как это произошло.

Через все творчество Достоевского проходит любовь-ненависть к «прекрасному и высокому» (так это названо в «Записках из подполья»), к изящным формам европейской культуры. Не может быть культуры без своего стиля, в какой-то степени этот стиль и есть культура, как в известном афоризме: стиль — это человек. Но европейского вообще нет, а есть французское, немецкое, английское, итальянское. И европеизация России была неполной, пока не выработан был особый, русско-европейский стиль. Вот задача, которую Достоевский чувствовал.

Войти в Европу можно только нацией со своим особым лицом, со своим особым решением общеевропейских задач. Поэтому «борьба с Западом» (то есть со стершимися общеевропейскими стереотипами) была необходимым дополнением «западничества» (усвоения основ европейской культуры). Не случайно величайшие русские писатели Достоевский и Толстой — критики Запада. И именно они сделали наибольший вклад в общеевропейскую культуру.

Сравнительно спокойный характер борьбы с абстрактным европеизмом у Толстого — спокойный, по крайней мере, до конца 70-х годов, —

объясняется, может быть, просто тем, что Толстой не был так захвачен Западом. Он мог просто отвернуться от Европы, отгородиться от нее, уйти в эпические ритмы «Войны и мира». Достоевский не мог уйти от Запада. Шекспир, и Расин, и Бальзак были в нем самом, борьба с европейским индивидуализмом была войной против самого себя. А такая война невозможна без метаний и срывов.

Сыграли свою роль и внешние толчки. Личное болезненное столкновение с западным человеком сыграло роль веточки, брошенной в перенасыщенный соляной раствор. Стендаль сравнивал с этим начало любви; но так же кристаллизуется и ненависть. Накопилось множество болезненных впечатлений, и в этот перенасыщенный раствор — у Герцена, у Толстого, у Достоевского — падает веточка, и начинается кристаллизация... Концепция возникает именно так, на волне страсти, жгучей, как пушкинская ревность к Дантесу.

Факт, задевший Толстого, был совершенно ничтожным. Английские туристы не бросили денег уличному певцу, а швейцарские лакеи стали третировать Льва Николаевича, когда он посадил певца с собой за столик. Но факт немедленно приобрел символический смысл, стал оскорблением флага, началом войны (рассказ «Люцерн»).

Толчок к «Былому и думам» — уход Натальи Александровны к Гервегу. Толчок в развитии Достоевского — измена Суловой, ее увлечение молодым испанцем по имени Сальвадор (фамилии история не сохранила).

Аполлинария (Поленька) Сулова встретила с Достоевским, когда жива еще была жена его Марья Дмитриевна. Молодая девушка принесла в журнал «Время» свой рассказ, довольно слабый. Но сама она была сильной, необузданно свободной натурой, новой для России «эмансипированной» женщиной, и в интересе Достоевского к ней сливался писатель, всматривающийся в новый типаж, и мужчина, охваченный страстью. Для нее же это был высший деятель, великий писатель и великий страдалец...

Отдавшись без всяких условий, она ожидала, что Достоевский так же бросит все, порвет с умиравшей Марьей Дмитриевной и открыто будет жить с новой женой. Достоевский, несмотря на фактический развод с Марьей Дмитриевной, сделать это не мог. Роман то вспыхивал, то гас, Поленька первая поехала за границу; Федор Михайлович задержался. Когда он приехал в Париж, Сулова встретила его словами: «Слишком поздно». Она уже полюбила Сальвадора, достоинства которого, кажется, сводились к тому, что он был молод, красив, имел хорошие манеры. Сальвадор очень скоро бросает Поленьку; характера ее, надолго пленившего Достоевского и потом Розанова, он не заметил, только наружность, с которой легко могли конкурировать другие девушки. Сулова несчастна. Достоевский падает к ее ногам и умоляет: «Может быть, он красавец, молод, говорун. Но ты никогда не найдешь другого сердца, как мое»<sup>15</sup>.

Потом Достоевский пытается сыграть роль Вани из «Униженных» и сопровождать Поленьку в Италию как брат. Поленька соглашается, но роль Вани Достоевскому не дается. С бескорыстным порывом сердца смешивается надежда на возвращение любви и неудовлетворенная страсть, тот волосок своекорыстного расчета, о котором тогда же написано в «Зимних заметках о летних впечатлениях».

«Двойная мысль» мужчины столкнулась с двойной мыслью женщины, с желанием помучить человека, которому она впервые отдалась — и была унижена сложившимися отношениями. Сулова пользуется видимостью братской близости, чтобы доводить страсть Достоевского до безумия.

В этих испытаниях и в размышлениях о них складываются две важные темы творчества Достоевского. Во-первых, сломлена была внутренняя грань между подлой чувственностью Валковского или Синебрюхова («Униженные и оскорбленные») и благородным сердцем Вани. С этих пор типические героини Достоевского одновременно чувствуют в себе «идеал Мадонны» и «идеал содомский», «сладоострастное насекомое». Возникает потребность исповеди в своей вине перед девушкой, не знавшей чувственной стороны любви и втянутой в этот мир так, что память близости топит ее (как Настасью Филипповну в романе «Идиот»). Это тема проходит через несколько романов и повестей. А рядом, переключаясь с ней, возникает тема, прямо противоположная покаянию, тема полемическая — о «падкости» русской барышни к изяществу манер французского ухажера (или офранцузенного барина).

«Я, пожалуй, достойный человек, — размышляет Алексей Иванович, в романе «Игрок», — 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 чрезвычайным достоинством и быть самым недостойным человеком, оттого так много форма у них и значит» (гл. 5).

Трудно сказать, сколько есть русских, к которым подходит такая характеристика; Достоевский описывает здесь самого себя и мысленно отодвигает Тургенева, например, в «нерусское» или «не совсем русское». Стиль поведения на *rendez-vous* переключается с литературным стилем. Конфликт двух мужчин становится символом борьбы двух культур, толчком к духовному выбору между косноязычной глубиной и блеском красноречия. Достоевский — не мемуарист, Сальвадор совершенно отбрасывается в сторону, в тексте «Игрока» — только глухой намек на «некоторых других европейцев». Избранник Поленки — француз де Грие (так звали идеального любовника из романа Прево, образец мужского благородства, последовавшего за легкомысленной Манон Леско в ссылку и шпагой выкопавшего ей могилу в суровом Новом Свете). И мнимому рыцарю противостоит не писатель, прошедший через эшафот и каторгу, не автор «Бедных людей», «Белых ночей», «Униженных и оскорбленных», а безвестный и ничем не замечательный Алексей Иванович. Утонченная форма западного человека на *rendez-vous* сталкивается с русской, внешне невыразительной (или неловко выраженной) душевностью, и чем безвестнее, незаметнее русский персонаж, тем лучше.

В «Идиоте» роль де Грие достается Тоцкому, с непременно изяще-

ством отвечающему даже на явную провокацию Настасьи Филипповны. А вместо учителя ему противостоит Рогожин, почти немой и только всхлипывающий и мычащий от страсти.

В «Бесах» не без злости подчеркивается, что Кармазинов, сюсюкающий свое «тегі», — любимец дам; и его стиль, в плане литературы, — такое же умение польстить женскому полу, сыграть на особенных струнах женской чувствительности, как приемы де Грие в ухаживании за Поленькой. В этой карикатуре на Тургенева — не только и не столько мечь личному врагу, сколько полемика с литературным направлением, с попыткой перенести в русскую жизнь стиль, сложившийся во Франции, где салоны мадам де Севинье, или мадам Роллан, или мадам Рекамье были своего рода общественным учреждением и успех у дам означал успех у общества.

Наконец, в «Братьях Карамазовых» напряжение падает. Дамы упииваются речью Фетюковича совершенно так же, как «тегі», но отношение к Хохлаковой (одной из этих дам) — какое-то легкое и беззлобное. В общем строе романа успех Фетюковича перекликается с успехом Муссяловича у молоденькой, глупенькой Грушеньки. Наваждение рассеивается, как только на «прежнего и бесспорного» упал взор взрослой женщины; косноязычный росс торжествует над красноречивым ляхом. И подсказывается мысль, что так же развеется увлечение русской публики красноречием Фетюковича. Эта нотка оптимизма уравнивает страх катастрофы в речи прокурора. Исторически прав был прокурор, но стилистически Достоевский чувствовал себя твердо на завоеванном новом берегу и не горячился, как прежде. Он создал неповторимо русский роман, неповторимо русское красноречие в форме антикрасноречия.

Красноречие — одна из основных черт европейской культуры, сложившаяся еще в античных республиках. В России этого не было. Московская Русь скорее антикрасноречива. Образец русской подлинности — слова стрельца Петру, загородившему дорогу на плаху: «Отойди, царь, я здесь лягу». Риторика всегда вызывает в России чувство фальши. И выразительность речи у Достоевского и Толстого все время это учитывает, все время ломает риторические штампы.

Истина антикрасноречия в том, что язык — средство общения — может быть барьером между людьми, загородить жизнь своими условностями. И то, что сделал Достоевский в поисках языка предельной искренности, быстро было понято той самой Европой, в борьбе с которой он создавал свой стиль. Борьба Достоевского (и Толстого) с Западом оказалась одновременно развитием скрытой тенденции самой западной культуры. Сегодняшний день Запада сплошь и рядом отрицает вчерашний, и все значительные повороты совершались в форме борьбы одной из национальных культур против стершихся общеевропейских норм (французского классицизма — против барокко, немецких романтиков — против классицизма)... Для духовного выхода из Нового времени в Посленовое понадобилась культура, менее детерминированная Новым временем, чем основные культуры Европы. Эти возможности русской культуры реализовал полнее всего Достоевский — и немедленно стал популярен на Западе, несмотря на его выходки против французов и немцев, против католицизма и т. п. Достоевский — также один из са-

мых популярных писателей в Израиле (по статистике ЮНЕСКО, в 1956 г. он был четвертым по счету из всей мировой литературы). В России в 1956 г. только-только началась реабилитация Достоевского, после долгих лет полузапрета. И до сих пор популярность Достоевского в широких кругах меньше, чем на Западе.

Достоевский — трудный писатель. Его наследие не завершено, открыто и требует не исполнения, подобно катехизису, моральному кодексу и т. п., а личного переживания заново и личного осмысления. И сегодня публицистика берет у Достоевского несколько расхожих идей, а открытые вопросы оставляет в стороне.

## Мышление характерами мыслителей

Единственный полный итог творчества Достоевского — роман Достоевского. Все попытки извлечь смысл в каких-то других терминах, прояснить мысль Достоевского приводят к чему-то новому. Это новое может быть глубоким, значительным, необходимым. Оно может помочь *подойти* к роману Достоевского, преодолеть какие-то барьеры восприятия, — но взрывы мысли, вызванные Достоевским, — уже не Достоевский, а Бердяев, Булгаков, Мережковский, Шестов, Бахтин...

Расколотый и рвущийся к цельности дух Достоевского достигал ее только в романе и каким-то таинственным, неизвестным даже его собственному сознанию способом (иначе гений можно было бы моделировать и повторить). Одна из особенностей этого процесса — мышление характерами мыслителей. Достоевский не изображает характеры (как мемуарист) и не просто мыслит характерами (как все романисты). Он именно мыслит характерами мыслителей, то есть участвует сразу в двух процессах: литературном и философском. Связь каждой идеи с характером толкает сделать, в любом поворотном пункте, не один, а несколько выводов. Возникает сразу веер искр-идей (в другой своей ипостаси — горящих идеей людей), и завязывается спор. Это чудо романа Достоевского коренится в чуде его личности, слишком широкой, чтобы втиснуться в любой монолог, слишком калейдоскопичной, чтобы сложиться в логическую систему, — и все же достигающей единства.

Принято отделять мировоззрение автора от высказываний его героев. Филологи пытались проделать эту операцию и с Достоевским, но философы с ними не соглашались и упорно называли идеи подпольного человека и князя Мышкина, Ивана Карамазова и Кириллова — идеями Достоевского. Слишком много они дали развитию русской и мировой философии. Скорее они, чем «Дневник писателя» и другие безусловно принадлежащие Достоевскому Федору Михайловичу страницы.

Есть пограничная зона, в которой одни и те же тексты изучают философия и филология, каждая по своим собственным правилам. Обычно это повести и притчи, в которых действуют довольно абстрактные персонажи, рупоры идей автора. Но Достоевский и здесь остается исключением. Его роман — это вполне искусство и вполне философия, соединенные неслиянно и нераздельно.

Что-то подобное прослеживается и в романе Толстого; но при ближайшем рассмотрении сходство теряется. Философствуют Пьер Безухов, Левин, иногда Болконский... Раз, два и обчелся. Философствуют автор и герои, очень близкие к нему. Философский элемент легко вычленишь. Толстой сам его вычленяет в особые главы «Войны и мира», «Крейцеровой сонаты». Мы всегда знаем, что думает Толстой, с каким героем он согласен. А Достоевский оставляет нас в полном недоумении. Он философствует в десятках лиц. В том числе в таких, с которыми его как-то неудобно отождествлять. И в десятках лиц исповедуется в своих грехах.

Книги под названием «Исповедь» (как у Толстого) у Достоевского нет. «Исповедь великого грешника» была задумана, но никогда не писалась: дальше замысла дело не пошло. Замысел был попыткой исповедаться, как все; а Достоевский был не как все. Он исповедуется, как Раскольников Соне, как Иван и Митя Алеше, как подпольный человек, как Ставрогин. Можно объяснить это боязнью выставить себя напоказ — и это отчасти верно. Но главное, что само то, что требовалось выставить, не было целью. Ряд волн-наплывов, тяготевших скорее к множеству лиц, чем к одному лицу. Никакой возможности втиснуться в Безухова или Левина или написать философский эпилог. И авторскую исповедь, вместе с авторской философией, приходится вытаскивать из речей героев.

Как исповедь, рассыпанная в десятках лиц, это уникально. Но как философский диалог роман Достоевского примыкает к очень древней традиции — начиная с Платона. Персонажа, именуемого Платоном, у Платона нет. Есть Сократ, учитель Платона, идеи которого ученик хотел сохранить и, невольно покоряясь своему дару, развил. Из одного и того же платоновского Сократа историки философии с грехом пополам извлекают исторического Сократа и исторического Платона.

Другой пример — «Племянник Рамо». Там есть автор — Дени Дидро. И есть его собеседник, родственник композитора Рамо. Гегель, разбиравший диалог в своей «Феноменологии духа», называет партию Дидро «благонамеренно-честным сознанием», а партию племянника Рамо — несчастным или расколотым сознанием. Это несчастное сознание — тоже сознание Дидро. Более того. Именно устами племянника Рамо, перевоплощаясь в него, Дидро гениален, Дидро выходит за рамки стереотипов Просвещения и раскрывает реальность, которую благонамеренно-честное сознание скрывает от самого себя.

Что-то подобное можно сказать о Достоевском. Его благонамеренно-честное сознание монологизирует в «Дневнике», в статьях и заметках. Оно достигает гениальности в Пушкинской речи. Но величайшая глубина духа Достоевского не монологична и ни в какой монолог не влезает. И дело не только в том, что истина *времени* глаголет устами мерзавцев. «Подполье», даже искаженное цензурой, — это высказывание о *вечной* истине, гротескное высказывание, но об Истине с большой буквы. В терминах символа веры Достоевского это вопль грешника, сознательно отталкивающего Христа и в отчаянии бросающегося к его ногам.

Текст «Подполья» — это общее владение антигероя, сына своего времени, и Достоевского, рвущегося к вечной истине. Таков я, исповеду-

ется Достоевский, оставшись без Христа, с одною истиной (истиной времени, истиной рассудка). Таков герой нашего времени... «Дневник писателя» – монолог благонамеренно-честного сознания, «Подполье» – монолог несчастного сознания. Это не весь Достоевский, но это Достоевский, и без подпольного Достоевского романы Достоевского никогда не были бы написаны. Без этого обнажения греха не было бы исповедального напряжения творчества.

Для понимания романа Достоевского очень важна убежденность Страхова и Тургенева, что Достоевский сам совершил преступление Ставрогина. Никто не подозревает Щедрина, что он бывал фаршированной головой или органчиком. Или Гончарова, что он не в силах был подняться с дивана и переехать на другую квартиру. Подозревают Достоевского, потому что в исповедях его героев звучит его собственная исповедь. Исповедь экспериментатора, неспособного удержаться от экспериментов воображения.

Исповедальные нотки мелькают иногда в речах самых неблагоприятных персонажей. Например, Достоевскому угодно было высказать теорию двойных мыслей устами поручика Келлера. Скорее всего это не было следствием заранее обдуманного плана. Так получилось. На какой-то миг Достоевский – Келлер. Потом он снова глядит на него из режиссерской будки.

Однако есть герои собственно исповедальные, герои, с которыми автор связан не в один какой-то нечаянный миг симбиоза, а постоянно. Мне хочется воспользоваться здесь индуистским термином «аватара» (воплощение). Аватары бывают частичные и даже ложные. Вишну воплощается, помимо всего прочего, в вепря (это частичная аватара) и в Будду (апологеты средневекового индуизма рассматривают Будду как ложную аватару, как воплощение, цель которого – подвергнуть искушению людей слабой веры). Герои Достоевского, сплошь и рядом, – именно такие воплощения. И все же это его воплощения. Он не описывает прохожих на улице, он творит лица из самого себя.

Примерно так Гёте воплотил себя в Вертере – и освободился от вертеровского. Воплотил состояние своего духа, которое вело к гибели, – и остался жить. Марина Цветаева в «Искусстве при свете совести» напоминает, что стрелялись потом читатели. Так и герои Достоевского вводили в соблазн читателей, не способных охватить творчество Достоевского в целом. Шестов был надолго очарован Подпольем. Меня в юности захватил Кириллов. И очень многих – Шатов.

В большинстве случаев автор помогает нам разобраться, спихивает ложных героев с котурнов, и надо только вникнуть в строй романа. Но с Шатовым дело обстоит сложнее. Достоевский его любит. Шатов недоволен в своем христианстве, в своем мышкинстве – и поэтому хватается за «истину», за идею. В мире, созданном Достоевским, это грех. Но идеи Шатова – любимые идеи Достоевского, те самые идеи, за которые хватается сам Достоевский (когда теряет чувство непосредственной близости Христу). Шатов грешит вместе с Достоевским, утверждая «истину» вместо неуловимого образа Христа. Глазом художника Достоевский видит недоволенность, незрелость своего героя, иногда даже подчеркивает ее. Но явное отличие героя от автора – от-

части авторский прием, средство освободиться от читателя, заглядывающего в щелочку, и от ограничений собственного стиля — заговорить громко, возвышенно, вдохновенно. Действие романа построено так, что мы прощаем Шатову его стилистические ошибки и житейские нелепости. Он вознесен на пьедестал невинной жертвы, его благословила любовь Хромоножки. Как не простить ошибки молодости, связанные с гениальными прозрениями (а раз гениальными — это уже сам Достоевский. Кто в романе, кроме него, гений?).

Печать ставрогинщины, которая лежит на идеях Шатова, становится ясной, только если выйти за пределы «Бесов» и сопоставить Шатова с Мышкиным. Рядом с Мышкиным, свободным от всякой одержимости, одержимость национальной идеей обнаруживает себя как та же бесовщина. Но роман «Бесы» этот вывод не подсказывает (только совокупность пяти романов). Благонамеренно-честное сознание Достоевского ослеплено полемикой, и непосредственность Христа знает только перо гения, которое (согласно поговорке) умнее его самого.

## Писатель-вестник

Гений — тяжелый груз. Болезненно чуткое воображение Достоевского подхватывало любой помысел, носившийся в воздухе, и доводило его до черты, до перехода через черту («во всем и всегда я через черту переходил», — говорил он о себе). Стефан Цвейг в книге «Три мастера» писал, что молодой Достоевский тратил свои деньги почти поровну на милостыню и на продажных женщин. У Достоевского действительно очень легко было выпросить деньги (он, как Раскольников, всегда готов был отдать последнее). А о порывах к разврату он сам признается в «Записках из подполья» (автобиографичность признаний подтверждает Н. Н. Стравов).

Страсть у Достоевского — всегда наваждение: вдруг приходит, вдруг оставляет. Чувственность его преобразилась в счастливом браке с Анной Григорьевной. Так же вдруг (несколько позже) оставила его страсть к игре. Началось со случайного выигрыша, по дороге в Париж, где его должна была ждать (и не дождалась) Сулова. С этих пор несколько лет мучил, разорял и доводил до величайших унижений соблазн — вдруг разбогатеть и расплатиться со всеми долгами по всем векселям, выданным после смерти брата, и действительным кредиторам, и мнимым, уверявшим, без всяких документов, что Михаил Михайлович остался им должен. Анне Григорьевне, беременной, приходилось продавать последнюю теплую юбку, чтобы выслать денег на дорогу из очередного Рулетенбурга, а иногда Достоевского выдворяли за счет муниципалитета, после письменного обязательства никогда больше не приезжать в город. На нескольких игорных домах Европы висят бронзовые доски: здесь великий русский писатель Достоевский обдумывал свой роман «Игрок». Не обдумывал — играл, проигрывал, писал униженные письма (даже Тургеневу, которого терпеть не мог), выпрашивал талеры и снова их проигрывал... От смешного до великого — один шаг: к творче-

ству, в котором страсть стала сюжетом. Анна Григорьевна стала женой Достоевского после месяца, в который она стенографировала и переписывала «Игрока», а потом несколько лет терпела запойную игру своего мужа, ни разу его не попрекнув. И вдруг страсть к игре оборвалась, исчезла, словно ее и не было никогда.

Третьей страстью Достоевского, провожавшей его до могилы, была полемика. В объявлении о журнале «Время» был призыв к объединению общества, но тон подлинного диалога дался Достоевскому только в Пушкинской речи, после многих вспышек полемического ожесточения. Не случайно «Бесы» не были поняты вовремя и только сейчас, на волне похмелья после революции, вызвали массовое читательское сочувствие. Желание ударить западников «окончательной плетью» не могло довести до добра. Окончательную победу в диалоге может одержать только дух диалога, свободный от желания что бы то ни было убить, истребить — какую бы то ни было идею. Достоевский-публицист, как правило, не чувствует того, что он схватывает интуицией, строя роман, не знает принципа, который осознан был в наш век, на опыте естествознания: поверхностной истине противостоит ложь, глубокой истине — другая, также глубокая.

Полемика — опасное дело. Очень трудно бороться со злом, не ожесточаясь, не становясь самому орудием зла.

Достоевский этого не сознает, полемизируя с Чернышевским. «Крокодил. Необыкновенное событие, или Пассаж в Пассаже» был всеми понят, как пасквиль на узника: Чернышевский как бы вешает — романом «Что делать?» — из брюха крокодила (из Петропавловской крепости). Пришлось объяснять, что рассказ не имел ничего такого в виду. Возможно, Достоевский забыл, с каким намерением писал (после припадков он забывал все на свете); но «Крокодил» тогда вообще лишен смысла. Роман «Бесы» вызвал у современников примерно такое же возмущение. «Наши» с самого начала или мерзавцы (Петр Степанович, Лямшин, Липутин), или дурачки (Виргинский, Эркель). Но ведь не был Федор Михайлович ни тем, ни другим, вступив в кружок Дурова. И даже террористы не все похожи на Нечаева. Попадались нравственно чуткие, убежденные в необходимости гражданской войны так же, как Достоевский был убежден в необходимости войны за освобождение славян. Каляев (убийца великого князя Сергея Александровича) дружил с Ремизовым, и портрет его, набросанный Ремизовым, вполне достоверен. Альбер Камю посвятил Каляеву главу в своем «Бунтующем человеке», назвав ее «Деликатные убийцы». Достоевский свидетельствует против своих же «Бесов», когда заставляет Алешу (в «Братьях Карамазовых») воскликнуть: «расстрелять» (генерала, затравившего псами дворового мальчика). И предполагал (во втором, не написанном томе романа) сделать Алешу террористом. Разумеется, не на всю жизнь — но провести через это.

Темные силы вырываются наружу при любом насилии — но не только революционном. Дух ненависти, наполнившей паруса Ленина и большевиков, был выпущен из заточения в 1914-м году. 1917-й год только дал возможность изменить направление ненависти, «превратить войну империалистическую в войну гражданскую». Не будь выстрела

Гаврилы Принципа, решения Франца-Фердинанда покарать за одного человека всю Сербию, решения Николая II приостановить австрийские захваты славянских земель — и всей системы военных союзов, разделивших Европу на два лагеря, — мы сегодня не вспоминали бы Ленина; а Сталин вовсе не попал бы на страницы истории. Все потрясения XX века вызваны войной...

Между тем, Достоевский, увлеченный образом России — Третьего Рима, буквально воспекает войну за дело славян:

«Поверьте, что в некоторых случаях, если не во всех почти (кроме разве войн междоусобных), — война есть процесс, которым *именно*, с наименьшим пролитием крови, с наименьшею скорбью и с наименьшей тратой сил, достигается международное спокойствие и вырабатываются, хоть приблизительно, сколько-нибудь нормальные отношения между нациями. Разумеется, это грустно, но что же делать, если это так. Уж лучше раз извлечь меч, чем страдать без срока. И чем лучше теперешний мир между цивилизованными нациями — войны? Напротив, скорее мир, долгий мир зверит и ожесточает человека, а не война. Долгий мир всегда рождает жестокость, трусость и грубый, ожирелый эгоизм, а главное — умственный застой. В долгий мир жиреют лишь одни палачи и эксплуататоры народов» (П. с. с., т. 25, с. 101).

В романе подобное рассуждение служило бы характеристикой героя и включилось в движение к художественной правде. В «Дневнике писателя» это просто неправда. И таких неправд в «Дневнике» не одна (наряду с гениальными и вещими страницами).

Очень глубокий подход к жизни и творчеству Достоевского дает Даниил Андреев. Он называет Достоевского *вестником*.

«Вестник — это тот, кто... дает людям почувствовать сквозь образы искусства... высшую правду и свет, льющийся из иных миров. Пророчество и вестничество — понятия близкие, но не совпадающие. Вестник действует только через искусство...» Вестнический характер имеет, таким образом, искусство Достоевского, а не его публицистика; хотя граница между поэзией и публицистикой достаточно условна, публицистика проникает внутрь романа, а в публицистических главах «Дневника» есть страницы подлинной поэзии. Никакого метода, способного обеспечить безупречно правильное чтение Достоевского, нет. Можно сформулировать только некоторые общие идеи, общий подход к тексту, а каждая непосредственная встреча читателя с написанным словом подобна встрече двух лиц. Ее нельзя предсказать.

«Художественные гении того времени (продолжает Андреев)... не выдвигая никаких социальных и политических программ, способных удовлетворить массовые запросы эпохи, увлекали сердца и волю ведомых не по горизонтали общественных преобразований, а по вертикали высот и глубин духовности. Они раскрывали пространство внутреннего мира и в них указывали на незыблемую вертикальную ось».

«Гений и злодейство — две вещи несовместные»? Трудно сказать, приглядываясь к историческим фактам, так ли это. Во всяком случае, с тяжкими пороками, глубокими падениями, множеством мелких слабостей, даже с проступками против элементарных нравственных норм художественная гениальность не только «совместна», но в большинстве

случаев гении даже не в состоянии всего этого миновать, по крайней мере в молодости...

Есть гении, свой человеческий образ творящие, и есть гении, свой человеческий образ разрушающие. Первые из них, пройдя в молодые годы свои через всякие спуски и срывы, этим обогащают опыт души и в пору зрелости постепенно освобождаются от тяготения вниз и вспять, изживают тенденцию саморазрушения, чтобы в старости явить собой образ личности все более гармонизирующейся, претворившей память о своих падениях в мудрость познания добра и зла. Это — Данте, Леонардо, Сервантес, Гёте, Вагнер, а у нас — Достоевский. Грани такой гармонизации достиг в последние годы жизни Лев Толстой. В ее направлении двигались, очевидно, Пушкин, Лермонтов, Чехов. Рано оборвавшаяся жизнь многих гениев не дает возможности определить с уверенностью потенциальные итоги их путей».

Думается, что и жизни и творчеству Достоевского тоже нелегко подвести итог. Но направление его развития Андреев указывает правильно.

«В специфических условиях реального историко-культурного процесса нередко, а в XIX веке особенно часто бывает так, что негасимое в душе вестника чувство своей религиозно-этической миссии вступает в конфликт с реальными возможностями своей эпохи и с художественным «категорическим императивом», свойственным его дарованию. (Андреев имеет здесь в виду Гоголя и Толстого. — Г. П.) Такого конфликта не знали Андрей Рублев и строители храма Василия Блаженного... не знал, как это ни странно, даже такой непревзойденный мастер тысяч других внутренних конфликтов, как Достоевский. Первые не сталкивались с этим противоречием». Достоевский же сумел «преодолеть неблагоприятный... психологический климат своего времени» («Роза мира», кн. 10, гл. 1) — создал художественную форму, одновременно «современную», откликавшуюся на все современные проблемы, и открытую «вертикально», к духовным падениям и взлетам.

Достоевский и к концу жизни не достиг совершенной ясности духа. Но он заражал своей неутолимой жаждой духовной и нравственной истины. Люди не соглашались со многими отдельными взглядами Достоевского, но они чувствовали его открытость целостной истине и тянулись к нему. Достоевский был открыт, как и его романы. Л. Веселитская, видевшая Достоевского в доме Е. Штакеншнайдер, вспоминает:

«Я поглядывала на Елену Андреевну, на Полонского, на Страхова. Все это были единомышленники, — конечно, каждый немножко на свой лад, но все же единомышленники. Все трое православные, патристы, честные, благонамеренные, твердые в своих убеждениях. Достоевский тоже считался их единомышленником, но мне как-то не верилось, что это так. Невольно я переводила взгляд с безмятежной, невинной физиономии Страхова на судорожно возбужденное, замученное лицо Достоевского с горящими глазами и думала: «Какие они единомышленники?.. *Те* любят то, что есть; он любит то, что должно быть. *Те* держатся за то, что есть и было; он распинается за то, что придет или, по крайней мере, должно прийти. А если он так ждет, так жаждет того, что должно прийти, стало быть, он не так-то уже доволен тем, что есть?» (Воспоминания, т. 2, с. 547).

Сделанное, найденное раньше не тяготело над ним. Он каждый раз заново стоял перед вопросами Иова. А ответы... Конечно, главные свои ответы Достоевский упорно вспоминал, но иной раз и забывал их. Всеволод Соловьев (известный в свое время романист, брат Владимира Соловьева) пишет, что Достоевский поражал его своей забывчивостью. Он наутро не помнил того, что говорил вчера. Твердо оставалось в памяти только то, что было до начала эпилепсии, а остальное то и дело проваливалось. Человека средних духовных способностей такая болезненная забывчивость сделала бы полудиотом; Достоевского она заставляла каждый раз творить заново. Известно, например, что после припадка он забыл, сколько лет его героям — Ипполиту и Коле, и прибавил каждому по два года, соответственно изменив психологию подростков. Сцена казни на Семеновском плацу, потрясающе описанная князем Мышкиным, припомнилась, в разговоре с Е. Летковой-Султановой, совершенно иначе: «Не может этого быть! Не может!.. Кому понадобилось так шутить с нами? Царю? Но он помиловал... Ведь это хуже всякой казни... Особенно эти жадные глаза кругом... Столбы... Кого-то привязывают... И еще мороз... зуб на зуб не попадает... А внутри бунт... Мучительный бунт... Не может быть! Не может быть, чтобы я, среди этих тысяч живых, — через какие-нибудь пять-десять минут уже не существовал бы!..» (Воспоминания, т. 2, с. 444).

«Бунт, мучительный бунт» и мышкинское затихание перед целостной истиной одинаково жили в Достоевском и боролись друг с другом. Очень многое в Достоевском совершенно неожиданно. После Тихона (в «Бесах»), после Макара Долгорукова (в «Подростке»), после иступленной шатовской веры в призвание России он создает Смешного человека и его планету, где нет никаких вероисповеданий, никаких наций, где все растворилось в непосредственном чувстве «Целого вселенной», где нет даже Христа, поставленного выше истины. Конечно, всё можно примирить: на земле Христос — предел «сильно развитой личности» и поэтому необходимо христианство, подражание Христу; на планете же люди рождаются с даром «сильного развития» и никакой особый образ истины не нужен. Однако здесь остается множество вопросов, и всякие попытки уложить мирозерцание Достоевского в систему не убеждают.

Жизнь его оборвалась на высшем своем напряжении. Только что были закончены «Братья Карамазовы», том первый. Начата новая серия «Дневника писателя». Наконец — Пушкинская речь. Достоевский потрясающе читал свои любимые стихи. Голос его, обычно глуховатый, преображался, и весь его облик на эстраде делался другим. Как бы раскрывались лебединые крылья гадкого утенка... Но такого успеха, как после Пушкинской речи, не было никогда. Даже убежденные противники были совершенно захвачены. Только задним числом они спохватились и начали критиковать по частям то, что с восторгом приняли в целом. Очень важным было то, что говорил Достоевский, его искренний шаг к диалогу, к взаимному дополнению западничества и почвенничества. Но важна была и духовная сила, с которой прочитана была речь. Есть минуты, когда через человека проходит Дух, творящий историю. Эти минуты пережила публика, собравшаяся на пушкинские торжества, и была охвачена восторгом. Достоевский и сам был потрясен, и

весь его физический состав испытал одно из самых сильных напряжений. Спектакль казни на Семеновском плацу не прошел даром: он стал одной из причин эпилепсии. Не прошло даром и ликование после Пушкинской речи.

Непосредственно перед разрывом сосудов в легких ничего особенного не было. Федора Михайловича возможно огорчила просьба сестры — отказаться от доли в наследстве. Эта просьба ставила его между сестрой и Анной Григорьевной, заботившейся о собственных детях. Но случай — слишком мелкий. Не такое горе, от которого умирают. Просто устало тело, вместившее в себя столько духовной страсти, и достаточно было ничтожного толчка, может быть, чисто физического, скрытого в глубинах организма. Началось кровотечение. Достоевский попросил открыть Евангелие. В начале страницы попалась слова «не удерживай». «Вот видишь, — сказал он жене, — «не удерживай»...

28 января (9 февраля по новому стилю) Достоевский умер. На похоронах собралось две тысячи человек. До двадцати хоров — студенческих, артистов, консерватории, просто певчих... Множество венков... В. А. Поссе вспомнилась другая процессия, которая вела когда-то Достоевского и его однодельцев к месту казни. На вопросы старушек, кого это хоронят, студенты отвечали: «каторжника.» Все хоронили Достоевского как «своего»: великого художника, великого патриота, великого страдальца за свои убеждения. Каждый преклонился перед тем, что ему было дорого: один — перед страданием мятежника, другой — перед призывом к смирению. Иначе, как в романе Достоевского, всего этого и не соединишь. И две тысячи людей, разномысливших, разночувствовавших, собрались в похоронном шествии.

А потом началась посмертная слава... Ни одного из писателей XIX века так сегодня не читают. Ни одного из русских писателей так широко не знают во всем мире. Со своим тревожным чувством ожидания катастрофы он как бы заглянул на сотню лет вперед. И сегодня воля Достоевского к преображению, к «сильно развитой личности» понятна, как никогда раньше. У нас, как у Раскольниковца, нет другого выхода. Тот, кто не понял этого, не вправе считать, что он понял Достоевского.

## Есть ли катарсис у Достоевского?

### Обзор неакадемической критики

Те, кто любят и понимают Достоевского, часто сближают его с классической трагедией. А те, кто Достоевского в целом не чувствуют и не находят у него катарсиса, говорят о бессмысленной жестокости его таланта или о низком литературном качестве его романов, рассчитанных на примитивный удар по нервам. К этой группе примыкает «Спор о Достоевском» Фридриха Горенштейна («Театр», 1990, № 2). Спора между двумя действительно разными концепциями там нет. Эдемский и его друг Жуовьян пересказывают идеи автора. В конце пьесы действие вообще исчезает, текст, превратившийся в критическую статью, разбивается на куски и читается по очереди. Это взгляд на Достоевского в духе

Фрейда. Альтернативная точка зрения представлена Чернокотовым. Однако альтернатива — мнимая. Чернокотов тоже во власти страстей, и его позиция легко интерпретируется «снизу вверх», если не по Фрейду, то по Адлеру. Толкованию духа плотским умом противостоит толкование духа другим плотским умом, опирающимся на плоть рода-племени. Религиозность Чернокотова — позолоченный комплекс племенной неполноценности, компенсированный агрессивностью и наглядно пораженный в пьяной драке. Бог Чернокотова — это шатовская «синтетическая личность народа», и если бы Чернокотов был до конца честен, он признал бы, что только хочет, собирается верить в Бога-Духа. Это искушение, которое Достоевский, в высшие свои минуты, отвергал.

В Христа, который пришел разлучить отца с сыном, не верует в пьесе никто. И никто не понимает любви Достоевского к Христу больше, чем к истине, — и к истине больше, чем к России. Так, как это высказано в символе веры Достоевского и в заметке о Некрасове: «Правда выше Некрасова, выше Пушкина, выше России...» Никто не чувствует обаяния героев Достоевского, открытых Христу, никто не понимает, что Иван — через Алешу, Раскольников — через Соню исповедуются Христу и весь роман становится соборной исповедью грешников (очевиднее всего — во всеобщем тяготении к Мышкину).

Реальны для Горенштейна только те герои, которые охвачены похотью: похотью плоти, похотью интеллекта или похотью имперской власти. Слова и поступки, выходящие за эти рамки, воспринимаются как фальшь, надуманность, риторика — или вовсе не воспринимаются. При повороте романа вглубь, к опыту вечности, восприятие утрачивается и купол рушится на землю. Второстепенные персонажи по самому замыслу пьесы ничего не понимают и повторяют общие места. А герои мыслящие колеблются между национальной озабоченностью (Чернокотов) и озабоченностью интеллекта, упивающегося созданной им концепцией (примерно как Раскольников — своей теорией).

На сходном уровне судит Набоков. Привязанный к миру пяти чувств, он не понимает, зачем Достоевский этот мир разрушает, и даже не пытается прикоснуться к тайне духовного целого, просвечивающей в трещинах разрушенной трехмерности. Целого, построенного по другим законам, чем его собственные, писатель, раб своего дара, часто в упор не видит. Это относится даже к такому великому писателю, как Лев Толстой. Подобно Горенштейну, он считал лучшим созданием Достоевского «Записки из Мертвого дома», построенные без затей, без того неповторимого мистического узла, которым связан роман Достоевского. Набоков считает лучшим (или, вернее, сносным) «Двойника» (близкого по своей манере к рассказу Набокова «Соглядатай»). Андре Жид восхищался «Вечным мужем». Горенштейн воспринимает «Преступление и наказание» только до убийства Алены Ивановны и Лизаветы, то есть преступление без покаяния, банальный эпизод уголовной хроники. Собственная творческая концепция так же встает между восприятием и жизнью, как идеология. Человек, впитавший в себя концепцию, видит только то, что укладывается в концепцию. Он теряет детскую способность быть чистым зеркалом, отражающим то, что есть.

Горенштейн, в поисках союзников, дважды ссылается на Бердяева,

а скрытые ссылки на Бердяева встречаются несколько раз. Бердяев, великий в своей философии свободы (и во многом другом), в философии любви далеко не всегда глубок. Ссылки на него Горенштейна (в отличие от прямых ссылок на Достоевского) вполне корректны. Некорректна бердяевская концепция любви, сложившаяся под влиянием очень неполного опыта и поддержанная чтением Шопенгауэра и Вейнингера.

Сама ситуация, которую философски углубляет Бердяев, описана в «Крейцеровой сонате» Толстого и в «Одиночестве» Рильке. Исповедь Позднышева и стихотворение Рильке — мгновенная зарисовка опыта, доведившего до самоубийства многих талантливых, одухотворенных людей, ожидавших чуда от близости с любимой и потрясенных тем, что чуда не вышло, что взрыв полового инстинкта отбросил их до уровня животного. Грубые натуры, ищущие только «клубнички», никакого разочарования не испытывают. Они получают то, что хотели. Трагически переживают свое падение те, кто вообще чувствует трагическое. Но потом одни находят свою вину и преодолевают ее, а другие считают себя лично ни в чем не повинными и строят концепции, в которых вина ложится на Другого: на несовершенство природы, на женщину, целиком привязанную к полу, тогда как у мужчины пол — частичная функция и эта функция может быть ограничена, если бы женщина не поработала мужчину и т. п. Одну из таких ложных концепций выстроил Н. А. Бердяев. «Жизнь пола в этом мире в корне дефектна и испорчена, — пишет Бердяев. — Половое влечение мучит человека безысходной жадой соединения. Дифференцированный сексуальный акт, который есть уже результат космического дробления целостного, андрогинического человека, безысходно трагичен, болезнен, бессмыслен... Мимолетный призрачный акт соединения в сексуальном акте всегда сопровождается реакцией, ходом назад, разъединением. После сексуального акта разъединенность еще больше, чем до него. Болезненная отчужденность так часто поражает ждавших экстаза соединения» (цитирую по книге «Эрос и личность». М., 1989, с. 69).

Можно продолжить стихами Рильке:

*И дождь всю ночь. В рассветном запустенье,  
Когда продрогшим мостовым тоскливо,  
Неутоленных тел переплетенье  
Расторгнется тревожно и брезгливо,  
И двое делят скорбно, сиротливо  
Одну постель и ненависть навеки, —  
Тогда уже не дождь, — разливы... реки...*

В буквальном переводе последняя строка сильнее: «Тогда одиночество разливается реками».

За этими строками стоит опыт и опыт горький, — но не роковой, не неизбежный. Представьте себе верующего, взявшего в рот просфору и вдруг почувствовавшего зверский голод. Он пожирает просфору и совершенно теряет ожидание священного. Если это случается несколько раз, вера пошатнется, может и вовсе рухнуть. Точно так же любящий, ожидающий чуда от близости с любимой, может оказаться во власти

зверского полового порыва. Цветаева писала Бахраху: в момент близости любовник оказывается от нее на тысячу верст. Современный автор, Александра Созонова, выразилась еще резче: у любовника делались глаза насильника.

Половое чувство мужчины действительно «частичное», как говорил Бердяев, то есть легче отделяется от целостности тела и души. Оно сосредоточено в одном органе, и при возбуждении весь ум может перейти в пах. Личность при этом исчезает, личное чувство профанируется, мужчина теряет собственную душу и отталкивает от себя душу любимой, заставляя ее сжаться, спрятаться. Возникает иллюзия, что любовь вообще не выдерживает сближения, что хороша только влюбленность. А сближение — конец любви. Отсюда соблазн Дон Жуана. «Для многих, — пишет Бердяев, — путь к единому андрогиническому образу осуществляется через множественность соединений. Космическая природа любви делает ревность виной, грехом. Ревность отрицает космическую природу любви, ее связь с мировой гармонией во имя индивидуалистической буржуазной собственности. Ревность — чувство собственника-буржуа, не знающего высшего, мирового смысла любви. Ревнующие думают, что им принадлежат объекты их любви, в то время как они принадлежат Богу и миру» (с. 95). Очень красивые слова, но за ними стоит неспособность к устойчивому чувству.

Неполнота опыта переносится Бердяевым на всю природу. «Источник жизни в этом мире в корне испорчен, он является источником рабства человека. Сексуальный акт внутренне противоречив и противен смыслу мира. Природная жизнь пола всегда трагична и враждебна личности. Личность оказывается игрушкой гения рода, и ирония родового гения вечно сопровождает сексуальный акт... Сексуальный акт насквозь безличен, он общ и одинаков не только у всех людей, но и у всех зверей. Нельзя быть личностью в сексуальном акте, в этом акте нет ничего индивидуального, нет ничего даже специфически человеческого... Сексуальный акт всегда есть гибель личности и ее упований» (с. 70).

Отсюда манихейское отвращение к естественному и отказ различать естественное от противоестественного, ибо само естественное, по Бердяеву, духовно противоестественно. «Сексуальный акт развратен потому, что недостаточно глубоко соединяет... Наша половая жизнь есть сплошная аномалия, и иногда самое «нормальное» может оказаться развратнее «ненормального» (с. 94). Конечно, бывает, но Бердяев превращает срыв в космический закон. На более высоких уровнях абстракции это приводит к взгляду даже на пространство и время как болезнь бытия, которая должна быть преодолена.

Однако ошибка не в бытии, а в поведении человека, и прежде всего мужчины. Ему природа предоставила активную роль, и на нем главная вина. Можно причастие есть как хлеб, а можно хлеб — как причастие. И это относится не только к буквально названным предметам, а ко всему. Один все стремится использовать, проглотить, а другой во всем ищет причаститься Богу. Андреев причастился речке Неруссе. Можно причаститься горам, морской волне.

Можно причащаться Богу и через женщину. Есть религии, в Индии, которые прямо это предписывают. Но они требуют осознанности и дис-

циплины переживания, то есть умения до самого конца переживать близость к женщине как близость к вечности. Нечто подобное возможно и безо всякой теории — если поведение подсказывает любовь. Все, что нужно, — это понимание задачи и элементарная, очень далекая от вершин йоги, способность к самоконтролю. Страсть становится тогда материалом, из которого творится стихотворение. Шопен писал Жорж Занд, что в посланном ей ноктюрне он описал проведенную ночь. Глаза человека, творящего музыку прикосновения, никогда не будут глазами насильника. Близость задумана Богом как глубокая связь — не только тела, но и души. Об этом и в Библии сказано: и станут единой плотью.

К сожалению, Бердяев не понимал даже самой задачи. Он смешивает страсть со сладострастием и систематически пишет «сладострастие» там, где надо бы написать «страсть». Между тем, задача именно заключается в том, чтобы не дать страсти перейти в сладострастие, сделать страстный порыв символом, просфорой любви.

Со своей еретической метафизикой любви Бердяев подходит к Достоевскому — и находит у него то, что носит в самом себе: «Мужчины и женщины остаются трагически разделенными и мучают друг друга» (с. 103). Перечисляется ряд случаев, в том числе Митя Карамазов,рывающийся между Грушенькой и Екатериной Ивановной. Сцены в Мокром, где любовь преображает Митю, а за ним и Грушеньку, Бердяев просто не заметил. Не заметил он и Соню, просто не упомянул ее среди любящих женщин. Соня упомянута только в другом контексте: среди женщин, вызывающих жалость:

«Замечательно, что у Достоевского всюду женщины вызывают или сладострастие или жалость, иногда одни и те же женщины вызывают эти разные отношения. Настасья Филипповна у Мышкина вызывает бесконечное сострадание, у Рогожина — бесконечное сладострастие. Соня Мармеладова, мать Подростка вызывают жалость, Грушенька вызывает к себе сладострастное отношение» (с. 105). Грушенька действительно вызывает сладострастие Федора Павловича Карамазова, но чувство Мити Карамазова — страсть, и страсть, способная к преображению; чувство Рогожина — страсть ревнивая, непреображенная, но слово «сладострастие» и здесь не подходит; слишком много восторга перед красотой. Сладострастен Тоцкий, а Рогожин страстен. И наконец, Соня Мармеладова вызывает не только жалость. Раскольников просто полюбил ее. И она сперва жалеет Раскольникова, а потом любит всем сердцем. Для Даниила Андреева именно Соня — высший образ вечно женственного, созданный Достоевским. Каждый видит то, что он носит в себе.

«Самое замечательное изображение любви дано Достоевским в «Подростке» в образе любви Версилова к Екатерине Николаевне. Любовь Версилова связана с раздвоением его личности. У него... двоящаяся любовь, любовь-страсть к Екатерине Николаевне и любовь-жалость к матери Подростка... И для него любовь эта не есть выход за пределы своего «я», не есть обращенность к другому и соединение с ним. Любовь эта — внутренние счеты Версилова с самим собой, его собственная, замкнутая судьба... Он родственник Ставрогина, он — смягченный Ставрогин, в более зрелом возрасте. Мы видим его уже внешне спокойным, до странности спокойным, как бы потухшим вулканом. Но под

этой маской спокойствия, почти безразличия ко всему, скрыты испуганные страсти... Лишь под конец прорывается безумная страсть Версилова... Вулкан оказался не окончательно потухшим. Огненная лава, которая составляла внутреннюю подпочву, атмосферу «Подростка», наконец прорвалась. «Я вас истреблю», — говорит Версильов Екатерине Николаевне и обнаруживает этим демоническое начало своей любви. Любовь Версилова совершенно безнадежна и безвыходна... Безнадежность тут в замкнутости мужской природы, невозможность выйти к своему другому, в раздвоении ( бытия. — Г.П.). Замечательная личность Ставрогина окончательно разлагается и гибнет от этой замкнутости и этого раздвоения» (с. 105-107).

Характеристика Версилова, взятая сама по себе, превосходна. Но почему именно любовь Версилова — «самое замечательное изображение любви» в мире Достоевского? Вероятно, потому, что она чем-то лично близка Бердяеву. И под стандарт подводится все: и Ставрогин, и Митя Карамазов. А они разные. Ставрогин погибает вовсе не от того, что Бог расколол мир на несовместимые природы, мужскую и женскую. Этот манихейский демиург существует только в извращенном религиозном воображении. Мир, досмотренный до глубины, целен, и Ставрогин гибнет не вследствие устройства мира, а вследствие устройства своего ума, своего понимания свободы. Митя же вовсе не гибнет. Последнее слово Достоевского — преобразование Мити в Мокром. Событие отчасти даже непредвиденное; после своего преобразования именно Митя (а не Алеша, как было задумано) становится духовным центром романа, и его рассуждения об эфике, о бернарах и о плачущем ребенке не менее важны, чем беседы Алеши с мальчиками или глава «Русский инок». Поучения Зосимы задуманы были, а монологи Мити сами собой сказались — и звучат гораздо убедительнее.

В романе Достоевского нет античного рока. Это апокалипсис, который грозит человечеству гибелью, если не покается. А покается, то будет спасено, — как Ниневия после пророчества Ионы. Трагизм может быть преодолен. Его пытается преодолеть Соня — и спасает Раскольников. Пытается Мышкин — и погибает, но ничего болезненного, испугленного в его попытке я не вижу, просто совершенная открытость чужой боли. Логика характера Мышкина не ведет к гибели, его губит Россия, решительно не похожая на ту Россию, которую он вымечтал в Швейцарии. Мысленно перенесите Мышкина на планету Смешного человека, и он там дома. А здесь губит его неопытность, неумение защищаться, держать от себя на некотором расстоянии зачумленных страстями.

В целом бердяевская концепция отмечена манихейским неверием в возможность обожения плоти. «Я очень ценил и ценю статью В. Соловьева «Смысл любви», — пишет Бердяев. — Это, может быть, лучшее из всего написанного о любви» (с. 139). Но Бердяев не поверил Соловьеву. Ему кажется, что Соловьев был влюблен только «в вечную женственность Божью. Конкретные же женщины, с которыми это связывается, приносят лишь разочарование» (с. 122). И, конечно, «гениальность несовместима с буржуазно устроенной половой жизнью, и нередко в жизни гения встречаются аномалии пола. Гениальная жизнь не

есть «естественная жизнь» (с. 78). Вообще, «в любви есть семя гибели в этом «мире», трагической гибели юности» (с. 86).

Что из этого искаженного, но яркого образа любви взял Ф. Горенштейн? «Достоевский — единственный из значительных русских литераторов XIX века, кому была недоступна женская судьба» («Театр», № 2, с. 20). «Женщины его не имеют ни собственной судьбы, ни собственного облика, они лишь момент в судьбе мужчины. Тут я согласен с Бердяевым...» (с. 26). Бердяев действительно так считал. Он не понял ни Сони, ни Хромоножки. Возможно, потому, что для него самого женщины были только «моментом в судьбе». Далее, к Бердяеву отсылает фраза: «Образ Мышкина — это образ тихого беснования» (с. 27). Хотя это Бердяев, доведенный до карикатуры. Наконец, дается довольно подробный пересказ Бердяева: «У Достоевского женщины вызывают или сладострастие, или жалость, эта любовь изначально осуждена на гибель, в ней нет светоносности. «Я вас истреблю, — говорит Версилев Катерине Николаевне...» Помните в «Подростке»? Бездна здесь тут необычная. Не безответная любовь... Нет, тут физиология... Тут однополость... Замкнутость мужского начала. Неспособность к соединению, к цельности» (с. 34).

У Бердяева мрачный, но величественный образ любви, манихейская, еретическая, но религиозность и отдельные глубокие проникновения в эротику героев Достоевского. У Горенштейна загадка Достоевского сводится к «физиологии», к «однополости». Я бы сказал, Бердяев здесь переставлен «с головы на ноги», как Гегель у Маркса, поставлен на прочные, удостоверенные наукой, фрейдистские ноги. Проблема трагического у Достоевского просто аннулирована; никакой трагедии, одна сексуальная патология.

Однако проблема остается, и хочется закончить несколькими замечаниями Г. П. Федотова из статьи «Христианская трагедия». По-моему, Федотов называет христианской трагедией то, что я назвал выходом из трагедии. Во всяком случае, его подход мне очень близок.

«Стало трудно поверить в воскресение, но Голгофа есть опыт большинства современных людей, сохранивших в себе образ человеческий. Трагедия, заключающаяся в самом сердце новой религии, сообщает всей «новой» эпохе и ее искусству ту остроту и глубину, перед которой гармоническое искусство античности кажется чуть-чуть пресным даже для немногих еще верных его поклонников»<sup>16</sup> (к которым несомненно относился и сам Георгий Петрович Федотов).

Может показаться, что Федотов противопоставляет античной трагедии Шекспира, Расина или Кальдерона. Но это не так. Христианскую трагедию Федотов находит только у Достоевского. «Трагедия Нового времени, Шекспира, французского классицизма или немецкого романтизма, не является в основе христианской...» Это трагедия «не религиозная не в том смысле, что в ней действуют не божественные силы и не сознательные религиозные мотивы, а в том, что причины ее почти без остатка сводятся к моральным и имморальным мотивам, не оставляя места для религиозного вопрошания. В этом смысле новая трагедия менее религиозна, чем греческая (с. 227. Замечание, с которым я не могу не согласиться. Эсхил действительно религиознее, по своей проблематике, чем Шекспир. — Г. П.). «Родилась чисто гуманистическая,

безрелигиозная трагедия. Кальдерон не в счет: его своеобразная религия имеет мало общего с христианством (очень смелое утверждение; думаю, что оно связано с федотовским акцентом на христианской *этике*, которой у Кальдерона действительно нет; хотя есть христианская мистика. Впрочем, это вопрос, требующий особой разработки, к которой я не готов. — Г. П.). Глубокие трагедии борьбы с Богом, отчаянья и любви переживались в уединенных кельях. Какие трагические фигуры — Иоанн Крестный (Хуан де ла Крус. — Г. П.) и Паскаль, да и весь янсенизм вообще! Но их духовные борения не отразились в искусстве, по крайней мере в искусстве слова: оно связано бестрагической теологией» (с. 233), тяготеющей к переоценке божественности Христа и недооценке его человеческих страданий. За фигурой умолчания стоят, по видимому, страсти Христовы в музыке и живописи, где богословие не могло контролировать звук и цвет.

Потом «шумный и грубо-убедительный прогресс XIX века увлек большинство... по своей большой оптимистической дороге, которая вела к нашей пропасти. Немногие видели эту пропасть в истории или ощущали ее в своем сердце. Эти немногие провидцы спасли для нас христианскую духовность в пустыне «прогресса», и притом духовность трагическую (напомню, что эта особая трагичность не совпадает, по Федотову, ни с одной из ранее известных трагедий. — Г. П.). Почти одновременно, в середине XIX века, протестантизм, католичество и православие (в такой последовательности) дало трех гениев, которыми ныне живет христианское человечество: Киркегарда, Бодлера и Достоевского» (с. 234).

«Если остаться в границах мира Достоевского, то этот мир представляется не «управляемым хозяйством» Бога, а полем битвы, где Бог одна из борющихся сторон. «Поле битвы — сердца людей». Человек обладает неограниченной, страшной свободой к добру и злу. Ставрогин поворачивается к нам то серафическим, то демоническим своим обликом. Карамазовское насекомое живет и в Алеше. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов — вылиты из одного и того же металла — потомки байронистов, предтечи ницшеанцев. Но какая различная метафизическая судьба: один спасен, другой погиб, третий, мы чувствуем, может спастись. Это тайна человеческой свободы. И Достоевский показывает нам Христа — страдающего и страдающего, который хочет победить человека не «чуждом, тайной и авторитетом», то есть не всемогуществом Своим, а притяжением духовной красоты. Свобода поставлена наравне с божественной любовью, и это означает и ныне, как в начале мироздания, трагическую предопределенность конца. Вместо «вседовольного» небесного Царя и Судии, перед нами распятая Красота. Вспоминается слово Паскаля, которое повторяется теперь многими выразителями современного трагического католицизма: «Христос в агонии до скончания века» (с. 236).

«Трагическая теология еще в зародыше», — продолжает Федотов (впоследствии эта теология на Западе сложилась — «теология после Освенцима». — Г. С.), — но трагическое искусство уже господствует в христианском секторе культуры» (с. 236). Назвав имена Мориака, Грина, Бернаноса, Федотов возвращается к Достоевскому:

«Мы уже видели темы этой трагедии, несравненным гением которой остается Достоевский. Царящее в мире зло, как грех — личный и соци-

альный. Глубокое несчастье человека-грешника и сострадание наше к нему. Борьба света с тьмой, исключаящая безнадежность. Герой, еще не очищенный от страстей, пусть падая, ведет неустанную борьбу с собой и злом мира. Его борьба освещается и вдохновляется свыше. За ним стоят или чувствуются небесные силы, против него — демонические. Но Бог уважает его свободу. Спасение или гибель зависят от его воли. Он может совсем перестать слышать небесный голос и изнемогать в своем одиночестве. Но исход не predetermined до конца. Если спасение — «радость-страданье». Если гибель — ангелы плачут. «Христос в агонии до скончания века» (с. 237).

Размышления Федотова кажутся мне такими глубокими и верными, что хочется просто присоединиться к ним и не разбавлять его прекрасных слов своими. Достаточно подчеркнуть две фразы: «Борьба света с тьмой, исключаящая безнадежность» и «Если спасение — «радость-страданье». С обычным федотовским лаконизмом здесь намечен выход из трагической безнадежности — выход, который есть в мире Достоевского. Трагическое не заслоняется, но смягчается верой, надеждой и любовью, преобразуется в нечто новое. Федотов сохраняет лучшее в бердяевском понимании Достоевского — его философию свободы — и молча отбрасывает то, что можно назвать личной патологией Бердяева и тяготением к манихейскому дуализму.

## Уникальный жанр

Роман — такая же примета западной культуры, как эпос для раннеисторических держав. И русский роман XIX в., нашедший признание на Западе, — знак глубокой вестернизации России. Толстой и Достоевский столь же органически вошли в мировую (то есть западную) романистику XIX в., как японское кино — в мировое (то есть западное) кино XX в. Поэтому нет ничего удивительного и парадоксального в парадоксальной фразе, удивившей меня в каком-то индийском журнале (удивился — и запомнил): «западный романист Достоевский». Если подумать, это так же логично, как другое удивившее меня индийское суждение: «европейские гражданские войны» (это про первую и вторую мировую войну). Для индийца очевидно то, к чему постепенно приходят и европейцы, то есть что Европа — культурное целое. И в это целое, в XIX веке, входит русский роман.

Однако ни Россия, ни Япония не стали стандартно-европейскими, стандартно-западными странами. И какая-то нестандартность ощутима не только в идеях Достоевского или Толстого, а в самой форме созданных ими романов. Роман Гончарова, Тургенева — просто роман. Эпитеты здесь не нужны. А при разговоре о прозе Толстого и Достоевского возникают какие-то дополнительные определения; например, для Толстого — роман-эпопея. Мне кажется, что все эти определения ложны. Скорее следовало бы сказать, что «Война и мир» — не роман и не эпопея. Определение указывает на тип, но никакого продолжения новый тип не имел; следовательно, его и не было; была неповторимая

личность. С этой точки зрения я подхожу к попыткам определить роман Достоевского, ввести его в рамки жанра: тенденциозный роман, идейный роман, детектив, роман-трагедия, мениппея и т. п. Роман Достоевского — и то, и другое, и третье, и четвертое, и пятое; следовательно, ни то и ни другое.

Прежде всего, это антидетектив. Мы с самого начала знаем, кто убил Алену Ивановну, неясно только (и до конца неясно) — зачем. Роман Достоевского — не идейный, скорее антиидейный. Идеен «Дневник писателя», там есть известный корпус идей, и писатель их обсуждает. А в романе идеи на скамье подсудимых. Или, вернее, — на Страшном суде. Достоевский не в судейском кресле, он внутри каждого из своих героев, захвачен их страстями, одержим их идеями, совершает мысленные преступления и искупает их жгучим покаянием. Маргарита Васильевна Сабашникова-Волошина сохранила в своих воспоминаниях замечательную фразу Штейнера: «В покаянной рубаше стоит он перед Христом за все человечество». И, может быть, к числу определений романа Достоевского можно было бы прибавить еще одно: роман-покаяние, роман — исповедь души, жутко широкой и рассыпающейся на десятки ипостасей. Но это опять не определение (никакого общего типа не выходит), а начало разговора о чем-то неповторимом.

Герои Достоевского предостоят перед целостностью, имя которой Христос. Предостоят всей своей совокупностью; предостоят соборно. Мыслить целостно трудно, и мне хочется позвать на помощь Даниила Андреева. В его ранней незаконченной поэме «Песня о Монсальвате» есть разговор Гургеманца, посвященного в тайны целостной истины, с простодушным рыцарем Роже:

*Верь, что вселенная — тело  
Перворожденного Сына,  
Распятого — в страданье,  
В множественности воли,*

*Вот отчего кровь Грааля —  
Корень и цвет мирозданья,  
Жизни предвечной основа,  
Духа блаженная боль...*

Рене жалуется, что не может понять. Он готов на любые подвиги ради своей дамы, но мистика Единого ему недоступна. Тогда Гургеманц раскрывает свою мысль яснее:

*— Не скажешь ли, сын мой, в раю:  
«Вот она, это — я, это — он»?  
Только в нашем ущемленном краю  
Так душа именует свой сон.  
Дух дробится, как капли дождя,  
В этот мир разделенный сходя:  
Как единая влага — в росе...  
Но сольемся мы в Господе — все!*

Эта точка духовного и нравственного единства все время мерцает сквозь мрак обособления, сквозь подполье, сквозь взрывы страстей. Она где-то в бесконечности, где сходятся параллельные, но она есть, и там генерал, затравивший мальчика псами, обретет в груди Христа, и мать растерзанного младенца, с Христом в груди, примет его покаяние. Образ Христа — фильтр, сквозь который не проходит никакая обида, никакая ненависть и жажда мести. И все идеи меркнут перед светом целостной истины. Воплощение которой — не мысль, не знак, не символ, а «сильно развитая личность».

В этом свете меркнет, по-моему, и определение Вячеслава Иванова: «роман-трагедия». Сходство романа Достоевского с трагедией — такая же иллюзия, как сходство с детективом. Есть отдельные сюжетные узлы, которые просятся на сцену. Действие в целом развивается лихорадочно, без той неторопливости, которая свойственна эпосу. Однако движется оно не прямо к цели, к развязке (как это свойственно драме), а как бы кружится на одном месте, несколько раз приближаясь к возможности развязки и избегая ее, повторяя свое вращение, пока цель, к которой оно видимо стремится, не обнаруживает свою мнимость и не уступает место задаче преображения, пробуждения от сна обособленности. Даже в самом сценичном романе Достоевского, «Идиот», фабула трагического любовного конфликта замедляется встречами с Лебедевым, Келлером, Бурдовским и тому подобными персонажами, и именно эти, казалось бы, досадные задержки обнаруживают суть дела: Мышкин пришел не женихом к Настасье Филипповне или Аглае, а вестником преображения всей России и всего мира.

Трагическое в романе Достоевского сплошь и рядом прямо развенчивается, снижается, становится трагикомическим, как самоубийство Свидригайлова или неудавшееся самоубийство Ипполита. Трагедии свойственна торжественность; древние котурны убраны из театра Шекспира или Расина, но незримо они присутствуют в позе героев. А Достоевский — непримиримый враг всякой позы, всякой видимости «прекрасного и высокого». В определении «роман-трагедия» чувствуется абсолютная система эстетических ценностей, на вершине которой трагедия, и Достоевскому оказывается честь — быть вознесенным на Олимп. Я не думаю, что Достоевский в этом нуждается; он, может быть, не ниже Софокла и Шекспира, но он другой. У него другая эстетика. Его герои не достигают апофеоза через гибель. Вместо Аркольского моста у них старуха-процентщица; раздеваясь перед следователем, Митя оказывается в грязных и рваных носках — а в заключение вообще не гибнет; Раскольников спасается любовью к Соне, Митя — любовью к Грушеньке, молитвой матери. С тех же, кто гибнет (Свидригайлов, Ставрогин, Смердяков), Достоевский сдирает трагический ореол. Роман Достоевского скорее может быть определен как антитрагедия, как полемика с эстетикой достойной и величественной гибели. «У них Гамлеты, а у нас только Карамазовы», — говорит прокурор на процессе Мити; и за персонажем здесь высовывается автор.

Павел Александрович Флоренский, плохо себе чувствовавший в мире Достоевского и нехотя признававший его величие, лучше многих ценителей почувствовал своеобразие этого неслыханного в мировой

культуре сгустка жизни, основанного на решительном нарушении всех приличий, в том числе условностей трагедии. Описав воображаемый визит Достоевского в дом своих родителей, где господствовал строгий порядок, Флоренский заключает:

«Достоевский, действительно, — истерика, и сплошная истерика сделала бы нестерпимой жизнь, и Достоевский сплошной был бы нестерпим. Но, однако, есть такие чувства и мысли, есть такие надломы и узлы жизненного пути, когда высказаться можно только с истерикой — или никак. Достоевский — единственный, кто вполне постиг возможность предельной искренности, но без бесстыдства обнажения, и нашел способы открыться в слове другому человеку. Да, конечно, это слово будет истерикой и юродством, и оно безобразно и само собою замрет среди благообразия, подлинного благообразия, но закупоривающего поры наиболее глубоких человеческих общений. Конечно, Достоевскому, чтобы высказаться... не годен монастырь, по крайней мере хороший монастырь, может быть, не пригоден даже храм. Достоевскому нужен кабак, или притон, или ночлежка, или преступное сборище, по меньшей мере вокзал, — вообще где уже уничтожено благообразие, где уже настолько неприлично, что этой бесконечности неприличия никакое слово, никакое неблагообразие уже не увеличат. Тогда-то можно дозволенно делать недозволенное, излиться, не оскорбляя мирного приюта, не оскорбляя самой атмосферы. Достоевский снова открыл, после антиномий апостола Павла, спасительность падения и благословенность греха, не какого-нибудь под грех, по людскому осуждению, поступка, а всамделишного греха и подлинного падения»<sup>17</sup>.

Характеристика тенденциозная (она звучит, пожалуй, не менее резко, чем суждения Абрама Терца о Пушкине); сказывается любовь П. А. Флоренского к прекрасному чину литургии и неприятие бездны (в которую заталкивает Достоевский). Но сближение романа с посланиями ап. Павла очень верно. «Всамделишний грех и подлинное падение» оказываются у Достоевского опытом, ведущим к святости (ср. «Точку безумия»). И вся эстетика Достоевского ближе к Библии и Евангелию, чем к греческому амфитеатру. Мы не замечаем этого только потому, что воспринимаем Писание вне эстетики. Но в нем есть своя скрытая эстетика (ее анализирует С. С. Аверинцев в «Поэтике ранневизантийской литературы»). Повторю несколько строк. В первой цитате Аверинцев говорит о мудрости битых холопов, во второй — об эстетике гноища Иова, об эстетике Голгофы:

«В полисные времена греки привыкли говорить о подданных персидской державы как о битых холопах; мудрость Востока — это мудрость битых; но бывают времена, когда, по пословице, за битого двух небитых дают. На пространствах старых ближневосточных деспотий был накоплен такой опыт нравственного поведения в условиях укоренившейся политической несвободы, который и не снился греко-римскому миру... «Библейская литературная традиция укоренена в... опыте, который никогда не знал ни завоеваний, ни иллюзий полисной свободы»<sup>18</sup>.

Несколько ошеломляют непривычные для Аверинцева лексические сдвиги — от древнего Ближнего Востока к России. Мне кажется, это след спора с моим самиздатным текстом. «Поэтика» должна была выйти

в 1972 г.; а в 1971-м я обсуждал с Сергеем Сергеевичем начало «Снов земли». Там было написано: «Наталья Лопухина, затмившая на балу кроткую Елисавет и высеченная за это кнутом, не могла бы стать покровительницей российских Платонов и Невтонов. Только Указ о вольности дворянства положил начало русскому просвещению и русскому освободительному движению. Дворяне, которых можно было при случае высечь, никогда не устыдились бы права сечь мужиков»<sup>19</sup>.

Аверинцев, не отрицая этого, сформулировал антитезис, повернув в сторону России древнееврейский материал. В 1972 г. набор «Поэтики» был рассыпан, и редактор, Г. Э. Великовская, получила выговор за протаскивание поповщины. Потом ветер переменился, «Поэтика» в 1976 г. вышла, я ее прочел и с возражением согласился. Оно совпало с внутренним моим движением от тезиса к антитезису, которое вообще свойственно философской мысли. Начав работать над «Антикрасноречием», я продолжил переключку между библейской и русской стихией, начатую Аверинцевым, и включил его характеристику стиля библейских пророков в эстетику Достоевского:

«Выявленное в Библии восприятие человека не менее телесно, чем античное, но только тело для него не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые «потаенности недр»; это тело не созерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, и его образ складывается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого «нутра». Это образ страждущего тела, терзаемого тела, в котором, однако, живет такая «кровная», «чревная», «сердечная» теплота интимности, которая чужда статуарно выставляющему себя напоказ телу эллинского атлета»<sup>20</sup>.

Закончив цитату, я ее комментировал так: «Мне кажется, не только Достоевский, а вся древняя Русь ближе к Библии, чем к этому эллинскому атлету. Хотя бы потому, что русский книжник (Аввакум, например) читал Библию и только Библию, без всякого противовеса в Платоне или Лукреции. Библейский пласт вошел в русскую культуру, воспринимался как русский. «Почто побил сильных в Израиле?» — писал Грозному князь Курбский... И в слогe Аввакума чувствуется его библейский тезка».

Привожу это как пример спора, в котором рождается новая мысль (чего по большей части не хватает в литературных перебранках).

Примерно в 1986-87 году я стал заново думать о трагедии и мистерии, и мне стало очевидно, что основа трагедии — крах человекобожия. Там, где переоценки человека нет, трагедии тоже нет. Трагедия возникает в Элладе из попытки человека стать мерой всех вещей, стать на место бога. Трагична судьба Эдипа, разгадавшего загадку Сфинкса — и все же оставшегося игрушкой рока. Сперва преувеличение возможностей человека, а затем крушение гуманистического мифа. То же в эпоху Возрождения. Я не осуждаю его. Рождение личности, видимо, неизбежно связано с переоценкой ее возможностей, с каким-то разгулом гуманистической фантазии. Пико делла Мирандола, в Панегирике человеку, готов заново сотворить землю, — если бы был под руками необходимый материал. У великанов Рабле во рту мог поместиться целый город. Каждый из них — вселенная. Представьте себе, что значит гибель такого гиганта. Чувство вечности и божественности перестало быть на-

родным, стало личностью, огромной личностью, — и вдруг тлен, смерть. Род не был смертен, а личность смертна. Род, народ всегда свят, сколько бы ни грешил, а личность — грешная, тленная, преступная. Герои Шекспира не верят в тленность личности, и вдруг — грех одной женщины, королевы Гертруды, становится для Гамлета концом света. Лир остается без своего королевского достоинства, Отелло — без веры в Дездемону, Гамлет — перед миром, вывернувшимся из своих суставов... Надо самому поставить мир на место, потому что доверия Провидению больше нет; а сил заново сотворить землю тоже нет.

Трагична гибель личности, равноценной космосу. После XVII в., когда личность перестала чувствовать себя космосом, трагедий почти не писали. А в Азии их вовсе не писали. В Индии это однажды случилось, но попытка была единодушно осуждена хорошим вкусом. И в еврейской Библии, и в христианском средневековье трагедии не было, хотя о муках и о смерти, конечно, не забывали. Богочеловек погибает иначе, чем человекобог. Не трагически, а как-то иначе. И эта разница начинается еще в Книге Иова. Она так же противостоит трагедии, как «уязвляемые потаенности недр» статуарному телу атлета.

По законам трагедии Иов должен был проклясть Бога и умереть. Но после голоса из бури Иов преобразился. Он не утешился новыми детьми и стадами; напротив — он смог заново жить, смог заново полюбить новых детей и нажить новые стада потому, что почувствовал изнутри голос Бога, познал себя как каплю вечности, в которой вся вечность, и в этой обретенной в сердце вечности потонуло его страданье. Которое может поэтому быть неслышанным, подавляющим, способным разложить человека — но в вечности все тонет, а человек *всю* вечность способен в себя вместить, как заповедано ему. Будьте подобны Мне, как я Отцу Моему...

В трагедии — напряжение воли героя, прижатого к стенке. Он погибает, какой есть, без преображения, и только передает нам свою энергию, направленную к прорыву. Самого прорыва нет. А в Библии есть прорыв. И в Книге Иова и (яснее) на Голгофе.

*Бог — это выход в полной черноте,  
В пространстве без дорог.  
Скажите мне, есть выход на кресте?  
Тогда есть Бог.*

### 3. Миркина

Неважно, как назвать искусство, в котором осознан выход через крест. Только осознан, намечен. Большого у Достоевского нет. Но это искусство — не трагедия. Ни по сути, ни по форме.

Утверждая это, я вступаю в спор не только с Вячеславом Ивановым, но и с Н. А. Бердяевым. Бердяев не анализирует структуру романа, только его дух, но там, где трагичен дух, можно предполагать и форму трагедии, так что «Мировоззрение Достоевского» Бердяева ладится с концепцией Иванова и противостоит моей. Я думаю, что оба мыслителя акцентируют то, что им близко, и не замечают другого, не менее важного. В особенности Бердяев — мыслитель экзистенциальный, то есть

строящий мир из своего личного опыта. Его опыт свободы был глубок и прекрасен, а опыт любви — очень неполон, и эту неполноту он накладывает на Достоевского.

Бердяев — критик человекобожия в его абстрактно-идеологической форме, но эстетика человекобожия, эстетика трагического его покоряет. Это, впрочем, можно сказать и о Тютчеве:

*Пускай олимпийцы завистливым оком  
Глядят на борьбу непреклонных сердец.  
Кто ратуя пал, побежденный лишь роком,  
Тот вырвал из рук их победный венец!*

«Два голоса» — одно из любимых стихотворений моей юности. Но тогда я любил и Кириллова, чувствовал себя братом Кириллова. А Достоевский срывает с Кириллова трагический ореол, заставляет его умереть некрасиво, нелепо. Достоевский антитрагичен. Он не отворачивается от трагического, как Толстой, но стремится взорвать эстетику трагического изнутри, он балансирует на грани трагического, но ведет к преодолению трагического чувства жизни. Его роман — библейский ответ на эллинские вершины европейской литературы. По крайней мере — попытка такого ответа.

Через испытание позором и болью проходят не только герои, которых автор хочет сбить с котурнов, но и самые любимые (Соня, Мышкин, Хромоножка). Достоевский как бы не верит в подлинность, не прошедшую под линьком. Именно святость сквозь позор, святость юродская выходит у Достоевского непобедимо захватывающей.

Тексты Достоевского, которые М. М. Бахтин описывает как карнавальные, по большей части — скорее юродские. Карнавален «Дядюшкин сон», карнавален Степан Трофимович — но не Ставрогин! Достоевский, может быть, использовал наследие карнавала и мениппеи (литературного рода, в котором карнавальное становится философской иронией); но сквозь карнавальное он видел что-то другое, более древнее или, по крайней мере, не нашедшее себе выражения на Западе.

Карнавал можно рассматривать как секуляризацию древнейших обрядов, в которых идолам оказывалось искреннее почитание, а затем их уничтожали (Тэрнер назвал это метафорами антиструктуры<sup>21</sup>). Не во всех культурах эта архаика растворилась в карнавале. И возможны ее продолжения, идущие мимо карнавала, — юродские формы культа и культуры.

Разумеется, можно определить мениппею так широко, что в общие рамки войдет и Евангелие, и Достоевский. Так именно и делает Бахтин<sup>22</sup>. Юродство он упоминает, но как одну из форм карнавального, смехового сознания: слово Достоевского «стремится к юродству, юродство же есть своего рода форма, своего рода эстетизм, но как бы с обратным знаком» (там же, с. 397). Я не могу с этим согласиться, и мне кажется, что Бахтин, в последние годы, сам от этого отошел. Эстетизм — вырождение юродства (например, у Федора Павловича Карамазова). Подлинное юродство не имеет с эстетизмом решительно ничего общего. Оно так же серьезно, как распятие. Повесив апостола за ноги, рим-

ляне, может быть, весело смеялись; им это казалось похоже на карнавал: низ и верх поменялись местами. Но человек, распятый на кресте, — это не соломенное чучело зимы. И след, оставленный распятием в сердце человечества, — совсем не карнавальным.

Юродство — традиционная черта многих деспотических обществ. Когда разум принимает сторону рабства, свобода становится юродством. Когда разум не принимает откровения духа, дух юродствует, — как Павел, один из величайших мыслителей древности, в Послании к коринфянам.

В древней Руси только юродивый мог сказать: «Не могу молиться за царя-ирода»... и Николай Федорович Федоров серьезно писал, что государственный строй России — самодержавие, ограниченное институтом юродства. На Западе сложились другие ограничения власти, и в юродстве не было общественной необходимости. Но оно сохраняло духовную значимость, и Достоевский, введя юродство в роман, нашел стихийный читательский отклик. Это не было чисто эстетическим обогащением романа. Поиски Достоевского перекликались с духовными поисками Кьеркегора, с попытками вернуться к открытым вопросам Иова, с пониманием христианства без хрестоматийного глянца, — «для иудеев соблазна, для эллинов безумия» (1 Кор., 1,23).

Роман Достоевского — это роман Достоевского. Уникальное не может быть подведено под рубрику.

## Мыслители читают Достоевского

«Легенда о Великом инквизиторе» — очень многослойный текст. Первый раз он дал мне только одно: понимание, что я не понимаю Достоевского. Впрочем, это не так уж мало, — особенно в таком самоуверенном возрасте, как 15 лет...

Я прочел, по программе, «Преступление и наказание», прочел статьи Луначарского (учебника еще не было) и очень бойко их изложил. Но взявшись за «Братьев Карамазовых», я уперся в «Легенду» и понял, что не понимаю решительно ничего. Как разговор на китайском языке. «Карамазовы» были отложены в сторону — пока не поумнею. Задним числом думаю, что без какого-то ощущения смысла в таких словах, как «Бог», «Христос», «Дух», — к «Легенде» невозможно подступить; и к Достоевскому в целом — тоже нельзя: дальше «Униженных и оскорбленных» или «Записок из подполья» не пойдешь; великие романы Достоевского все — вокруг Христа.

Второй раз я взял Достоевского в руки опять по программе, на этот раз — литературного факультета ИФЛИ. Начал загодя, с 3-го курса, дочитывал в начале 4-го, после Пушкина, после Тютчева, рядом с Толстым. Уже перейдя через тютчевский и толстовский ужас перед бездной пространства, времени и материи, в которой подержится немного пузырьки-организм, а потом лопнет — и все (мысль, он которой Левин хотел повеситься или застрелиться). Началом моей премудрости был именно этот страх. Я уже понимал Кириллова: человек, отвергнувший

Бога, должен непременно поставить себя на место Бога. Иначе истребишь себя сам. Кириллов стал моим любимым героем, «Записки из подполья» — текстом, который я сравнивал с «Племянником Рамо» и разбирал по «Феноменологии духа» Гегеля. Уже потом прочел то, что выдавали на руки из «декадентов» (Леонтьева, Мережковского, Розанова, Шестова). Слова Леонтьева о «гордо своевольной любви к человечеству», способной довести до «кровавого нигилизма», мне очень пригодились; тогда принято было трактовать Достоевского как реакционера, мракобеса — а я подчеркивал, что Достоевский, несмотря на все частные срывы, был и остается гуманистом. Недовольство Леонтьева гуманизмом Достоевского было хорошим аргументом. У других «декадентов» ничего не взял. Концепция Мережковского (Толстой — тайновидец плоти, Достоевский — тайновидец духа) показалась мне поверхностной (и сейчас кажется). А вот перед Розановым каюсь: его статья о Великом инквизиторе показалась мне неинтересной. Сейчас нахожу ее самой значительной в сборнике, составленном покойным Юрием Селиверстовым «О Великом инквизиторе. Достоевский и последующие» (Москва, «Молодая гвардия», 1991). Насколько могу припомнить, «Легенда» воспринималась мной тогда как черта к характеристике Ивана Карамазова — и только. Понимаю мешала моя же борьба за образ Достоевского-гуманиста.

Следующее чтение «Легенды» было в лагере. Роман передавался по листикам с женского лагпункта на наш, читался на нарах, и казалось, что действие происходит не в Испании, не в XVI веке, а сегодня, и дело не в католической церкви и вообще не в церкви. Антикатолический и антицерковный пласты «Легенды» казались мне и моим товарищам совсем неважными, сравнительно с обжигавшим нас пророчеством об атеистических государствах XX века, гитлеровском и сталинском. Где сначала у нас все отберут, а потом будут давать горбушку хлеба и требовать за это любви к великому вождю.

Более глубокий пласт открылся мне намного позже: я почувствовал за инквизитором «эвклидовский разум». Иван ведь сам говорит, что у него «эвклидовский» разум, движущийся по прямой, как в геометрии — от аксиом к теоремам. В более грубой форме это шигалевский разум. Но и более тонкий ум, не способный исходить из резонанса нескольких принципов, логически несовместимых друг с другом, где-то становится умом врача, дающего лекарства без знания его вредных последствий. Такой разум рассуждает по образу известного софизма «Негр».

Разговор Христа с Великим инквизитором — какая-то аналогия столкновения Христа с истиной в символе веры Достоевского («Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»). Инквизитор не есть что-то внешнее. Это наш эвклидовский разум. Нам кажется, что мы против инквизитора, на стороне свободы, на стороне Христа. Но геометрический разум, даже провозглашая свободу, или Христа, или любовь, в конце концов непременно убивает и Христа, и любовь, и свободу. В том мире, в котором человек не может, не умеет выйти за рамки эвклидовского разума, он, подобно Шигалеву, начинает со свободы, а приходит к рабству. Начинает с еван-

гелия любви и приходит к инквизиции. Каждый из нас хоть раз попал в положение Великого инквизитора. Быть Великим инквизитором человеком — так же, как человеком ошибаться. Великий инквизитор страдает от того, что он делает, но не может не делать; потому что убежден в истинности своего дела «математически», как убеждены в истинности своих теорий Шигалев, Раскольников и автор «Легенды» — Иван Карамазов. А потому Христос целует Великого инквизитора.

Эта краткая история моего понимания (или моего непонимания) «Легенды» должна рассказать читателю, какими глазами я читал статьи Леонтьева, Соловьева, Розанова, Булгакова, Бердяева, Франка. Все, что мы сознаем, — субъективно и только частично достигает уровня «транс-субъективности» (если воспользоваться термином, которым Бердяев пытался заменить ограниченное и часто не применимое к делу понятие объективного, предметного). Единственная форма целостной истины о Достоевском есть роман Достоевского. Роман Достоевского полнее истинен, чем самые лучшие страницы «Дневника писателя» (в которых монологически высказалось благонаменное сознание) или «Записок из подполья» (где высказалось «разорванное», «несчастное сознание»). И «мир красота спасет» и т. п. — только искры от костра. Мыслители Серебряного века схватывали идеи Достоевского, отдельные аспекты мира Достоевского и расправляли эти аспекты в логически последовательном рассуждении. Большого философия, по-видимому, и не может сделать. Потому (вопреки шутке Чехова) Шекспир важнее, чем комментарии к нему.

Леонтьев, Соловьев, Розанов вовсе не были сухими теоретиками. Напротив, их мысль поэтична. Это общая черта русской философии. Однако поэтичность — слишком общее понятие. В ней тысячи оттенков. Понимание романа Достоевского как целостного диалога об истине складывалось очень медленно. Для Леонтьева и Соловьева Достоевский — один из романистов, вряд ли выше Тургенева, и особенную важность имеют только *идеи* Достоевского. Леонтьев их осуждает за попытку соединить православие с гуманизмом, а Соловьев защищает как свое собственное понимание христианства, гораздо более ясное и последовательное, чем метания Достоевского:

«Обладание истиной не может составлять привилегии народа так же, как оно не может быть привилегией отдельной личности. Истина может быть только *вселенскою*, и от народа требуется подвиг служения этой вселенской истине, хотя бы, и даже *непрерывно*, с пожертвованием своего национального эгоизма. И народ должен оправдать себя перед вселенской правдой, народ должен положить душу свою, если хочет спасти ее» (с. 61). Это, по-моему, верно, но в Достоевском Версиков борется с Шатовым, и исход их поединка каждый читатель понимает по-своему.

Собственно художественное не кажется Соловьеву высшей формой жизни истины:

«Художественные достоинства или недостатки его (Достоевского. — Г. П.) произведений не объясняют сами по себе того особенного влияния, которое он имел в последние годы своей жизни...» (с. 57). Думаю, что это неверно и опровергнуто посмертной славой Достоевского-художника. Даниил Андреев был ближе к истине, назвав Достоевского

вестником, именно в художественной форме передавшим весть из миров иных.

Из статей Соловьева хочется выписать еще несколько строк: «Он (Достоевский. — Г. П.) понял прежде всего, что отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насиловать общество во имя своего личного превосходства; он понял также, что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве; и, наконец, он понял, что эта правда имеет значение религиозное и необходимо связана с верой Христовой, с идеалом Христа» (с. 59-60). «И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между «здесь» и «там» в Церкви не полагается. И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин *изменяющийся*. Одно есть та земля, о которой говорится в начале Книги Бытия, что она невидима и неустроена и тьма вверху бездны, — а другое та, про которую говорится: Бог на земле явился и с человеки поживе, — и еще иное будет та новая земля, в ней же правда живет. Дело в том, что нравственное состояние человечества и всех духовных существ вовсе не зависит от того, живут они здесь на земле или нет, а напротив, самое состояние земли и ее отношение к невидимому миру определяется нравственным состоянием духовных существ. И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет. И наступление этой всемирной гармонии или торжествующей Церкви произойдет вовсе не путем мирного прогресса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе — любимой книге Достоевского в его последние годы» (с. 70).

Со всем этим хочется согласиться. Но повторим еще раз: ни Леонтьев, ни Соловьев не сказали собственно о «Легенде» почти ничего. Напротив, Розанов ставит ее в самый центр творчества Достоевского (и даже всей мировой культуры): «Таков был у Гёте «Фауст», Девятая симфония у Бетховена, Сикстинская Мадонна у Рафаэля... Именно «Легенда» составляет как бы душу всего произведения («Братьев Карамазовых». — Г. П.), которое только группируется около нее, как вариации около своей темы; в ней схоронена заветная мысль писателя, без которой не был бы написан не только этот роман, но и многие другие произведения его: по крайней мере не было бы в них всех самых лучших и высоких мест» (с. 75).

Думаю, что центр романа не в «Легенде», а во взрывах духовного огня — то там, то сям освещающих душевный мрак. Трепетно чувствуя «подпольное» у Достоевского, Розанов почти не заметил Мышкина. Образ князя кажется Розанову не совсем удачным, менее удачным, чем Алеша Карамазов: «Кн. Мышкин, так же как и Алеша, чистый и безупречный, чужд внутреннего движения, он лишен страстей вследствие своей болезненной природы, ни к чему не стремится, ничего не ищет осуществить; он только наблюдает жизнь, но не участвует в ней. Таким образом, пассивность есть его отличительная черта; напротив, натура Алеши прежде всего деятельна и одновременно с этим также ясна и спокойна» (с. 78). По моему мнению, здесь все акценты поставлены неправильно. В князе нет «секса»,

но сострадание в нем стало страстью (чего нет в Алеше). Князь — самая убедительная «отсылка» к Христу в творчестве Достоевского и, конечно, более убедительная, чем условная фигура «Легенды», узнаваемая по внешним признакам, по чудесам, которые буквально повторяют Евангелие, а не по внутреннему облику (его в «Легенде» нет).

Однако в чем-то Розанов прав. Разговор молчаливого Христа с красноречивым эвклидовским разумом действительно стоит в центре сознания Достоевского, в «Легенде» он только выявлен. Этот разговор стоит и за встречами Раскольникова с Соней, и за беседами Рогожина с Мышкиным, Ставрогина с Тихоном. Полураспад формы романа в «Братьях Карамазовых», с выходом «Легенды» и «Русского инока» из общего строя, не был художественно необходим. Он лишь подчеркнул, рукою автора, что надо увидеть в каждом романе, начиная с «Преступления и наказания», и что действительно там видно, действительно сказано — хотя и без точки над *i*. И это слово Достоевского действительно стоит в ряду величайших слов человечества.

Розанов остро чувствует переключку между Великим инквизитором и подпольным мыслителем; его анализ «Легенды» переключается с анализом подпольного в каждой человеческой душе. Достоевский в этом действительно беспощаден. Его проникновение в темные глубины человеческого духа поразительно и не сравнимо с романами современников: «Было бы анахронизмом в настоящее время разбирать характеры, выведенные, например, Тургеневым, хотя со времени их создания прошло немного лет: они ответили на интересы своей минуты, были поняты в свое время, и теперь за ними осталась привлекательность исключительно художественная. Мы их любим, как живые образы, но нам уже нечего в них разгадывать. Совершенно обратное мы находим у Достоевского: тревога и сомнения, разлитые в его произведениях, есть наша тревога и сомнения, и таковыми останутся они для всякого времени. В эпохи, когда жизнь катится особенно легко или когда ее трудность не сознается, этот писатель может быть даже совсем забыт и не читаем. Но всякий раз, когда в путях исторической жизни почувствуется что-либо неловкое, когда идущие по ним народы будут чем-либо потрясены или смущены, имя и образ писателя, так много думавшего об этих путях, пробудится с нисколько не утраченной силой» (с. 91).

Замечательно также сравнение с Л. Толстым, «художником жизни в ее завершившихся формах, которые приобрели твердость; духовный мир человека в пределах этих форм исчерпан им с недостижимым совершенством: все малейшие движения сердца, все незаметные ростки мысли в формах установившейся жизни, установившегося духовного строя изображены в его произведениях с отчетливостью, которая не оставляет ничего желать. Но два великих момента в исторически развивающейся жизни, зарождения и разложения, не тронуты им; моменты эти несомненно носят в себе нечто болезненное, часто заключают в себе неправильное и иногда преступное. От всего этого он как-то непреодолимо отвращается. Напротив, Достоевский к этому непреодолимо влечется: он восполняет гр. Толстого; в противоположность ему, он аналитик *неустановившегося* в человеческой жизни и в человеческом духе» (с. 98). «Он вскрывает перед нами тайники человеческой совести, пожалуй,

развязывает и вскрывает в пределах своих сил тот мистический узел, который есть средоточие иррациональной природы человека» (с. 99). Никто прежде Розанова так не увидел в Достоевском художника со своим особым художественным складом, не вместившимся в эстетику завершенного классического образца. Однако в эстетику более широкую Достоевский укладывается. Он доводит нас сквозь болезненность к порогу новой красоты, новой гармонии, отблески которой озаряют решающие сцены романа и дают роману в целом внутренний свет, свет сквозь тьму, как в «Возвращении блудного сына» Рембрандта. И вот здесь анализ Розанова не полон. Он больше видит болезненность, с которой рождается Новый Адам, чем самого Нового Адама:

«Достоевский с видимым удовольствием рисует себе картину, как в момент всеобщего благополучия, наконец достигнутого, вдруг явится человек с «ретроградно и насмешливою физиономией», который скажет своим счастливым и только несколько скучающим братьям: «а что, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, — единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправить к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить». С тех пор многое в воззрениях Достоевского изменилось, нет прежней бодрости в его тоне, и также нет более насмешливости и шуток. Сколько страдания за человека выносил он в себе и сколько ненависти к человеку — об этом свидетельствует весь ряд его последующих произведений, и между ними «Преступление и наказание», с его безответными мучениками, с его бессмысленными мучителями. Усталость и скорбь сменили в нем прежнюю уверенность, и жажда успокоения сказывается всего сильнее в «Легенде». Высокие дары свободы, истины, нравственного подвига — все это отстраняется, как тягостное, как излишнее для человека, и зовется одно: *какое-нибудь* счастье, *какой-нибудь* отдых для «жалкого бунтовщика» и все-таки измученного, все-таки болящего существа, сострадание к которому заглушает все остальное в его сердце, всякий порыв к божескому и высокочеловеческому» (с. 139).

Это верно как характеристика В. В. Розанова, но не Ф. М. Достоевского. Неверно, что «Записки из подполья» — произведение веселое и задорное; скорее мучительное и надрывное, особенно «По поводу мокрого снега» (какая уж там веселость!). Неверно, что Достоевский времен «Записок» верил в человеческую свободу без Христа; просто вычеркнула кое-что цензура, как и в «Преступлении и наказании» кое-что было вычеркнуто рукой Каткова, а в «Братьях Карамазовых» Достоевский все это восстановил — и в «Бунте», и в «Легенде». Если и были какие-то сдвиги между «Записками» и последним романом, то вовсе не в сторону усталости; никакой усталости нет и в предсмертной Пушкинской речи. Достоевский в последние свои годы больше прежнего (а не меньше) верит в Христа и в человеческую свободу, опирающуюся на Христа. Розанов гораздо сильнее чувствует логику Великого инквизитора, чем молчание Христа. Но это Розанов, а не Достоевский. Иван, каким он видится Розанову, не находит аргументов против инквизитора не только в уме, но и в сердце, — однако Зосима видит Ивана иначе, а Достоевский бесспорно находил в своем глубоком сердце противовес эвклидовскому разуму.

Когда Розанов в конце статьи спохватывается и пытается свести концы с концами и что-то возразить Великому инквизитору, он становится банальным. Полемика с «подпольным» прочтением «Легенды» сильнее и органичнее у других авторов, и прежде всего у Бердяева:

«Великий инквизитор являлся и будет еще являться в истории под разными образами. Дух Великого инквизитора жил и в католичестве, и вообще в старой исторической церкви, и в русском самодержавии, и во всяком насильственном, абсолютном государстве, и ныне переносится этот дух в позитивизм, социализм, претендующий заменить религию, строящий вавилонскую башню. Где есть опека над людьми, кажущаяся забота о их счастье и довольстве, соединенная с презрением к людям, с неверием в их высшее происхождение и высшее предназначение, — там жив дух Великого инквизитора. Где счастье предпочитается свободе, где временное ставится выше вечности, где человеколюбие восстает против боголюбия, там — Великий инквизитор. Где утверждают, что истина не нужна для счастья людей\*, где можно хорошо устроиться, не ведая смысла жизни, там — он» (с. 219). И далее:

«Великий инквизитор все хитрости употребляет, и единый дух его равно проявляется как в образе консерватизма, охраняющего старые полезности, государственную крепость, устроившую некогда человеческую жизнь, так и в образе революционизма, создающего новые полезности, новую социальную крепость, в которой жизнь человеческая окончательно будет устроена на благо всем. Мы же говорим: слово истины и свободы должно быть произнесено, хотя бы от этого рухнуло все здание человеческого благополучия, пошатнулись все старые и новые устои человеческой жизни, все царства земные, хотя бы весь эмпирический мир от этого слова полетел в бездну, распался. Так говорим мы во имя абсолютного достоинства человека, веря в смысл мира, веря в вечность, и не хотим поддерживать этот мир ложью и обманом. Да и никогда, никогда не погибнет человечество, не распадется мир от слова истинного и свободного...» (с.221).

Противовес Великому инквизитору — вера в чувство вечности, которое мы находим на глубине собственного сердца, в часы любви, созерцания и молитвы. На этой глубине звучит голос из бури, ответивший на все вопросы Иова — не ответив ни на один. И здесь ответ и на «Бунт» Ивана Карамазова, и на его «Легенду».

## Переключка героев Достоевского с Бубером

Когда русских философов выселили в Европу, они нашли там собеседников. Одним из них был Мартин Бубер. То, что их объединяло, можно понять, читая «Проблему человека» Бубера. Бубер делит всех философов на необустроенных (проблематичных) и обустроенных (непроблематичных, не ставших сами для себя проблемой). К обустроенным

---

\* Слово «истина» здесь не противоположно слову «Христос». В терминах Гумилева (Н. С.), это слово — Бог, а не число. Слово, делающее свободным.

Бубер относит Аристотеля, Аквината, Гегеля, а к необустроенным — Августина, Паскаля, Кьеркегора. Эти имена сами за себя говорят. Бросается в глаза, что русские философы «проблематичны», необустроены, «экзистенциальны» (если ввести еще один термин, возникший как раз тогда, после первой мировой войны). Русские философы и европейские экзистенциалисты (одним из которых был Бубер) — люди потрясенного, кризисного сознания. Не профессионалы, занятые обобщением результатов наук, а мыслящие лирики, ищущие дороги от субъективного к «трансубъективному», более реальному, чем субъективное и объективное в оторванности друг от друга. Слово «трансубъективное» принадлежит Бердяеву, но оно вполне подходит к Буберу. А стиль лирического трактата «Я и Ты» перекликается с лиризмом Бердяева, Флоренского, Шестова. Этот стиль впервые был найден в «Записках из подполья» Достоевского.

Одна из хрестоматий «экзистенциальных» текстов начинается с «Подполья». Название этой книги — «Экзистенциализм от Достоевского до Сартра». Отказ смириться с выводами естественных наук, с миром абстрактных сущностей, доказанных как дважды два четыре, перенос акцента на конкретное существование, на внутреннее чувство тоски по целостной истине, — все эти карамазовские вопросы были открыты русской литературой до русской философии в собственном смысле слова, в стихах Тютчева, в размышлениях героев Толстого и, конечно, в кружении мысли Достоевского.

Решающим религиозным переживанием Бубера был паскалевский страх бездны пространства и времени, страх бесконечности, который в русском читателе расшевелили Тютчев, Толстой, Достоевский. Бубер впоследствии сблизил этот метафизический страх с библейским страхом Божиим — началом премудрости, т. е. страхом, из которого рождается хахма, софия, премудрость, целостное чувство одухотворенности мира. «Всякая религиозная действительность, — пишет Бубер в «Затмении Бога», — начинается с того, что библейская религия называет «страх Божий», то есть с того, что бытие от рождения до смерти делается непостижимым и тревожным, с поглощением таинственным всего казавшегося надежным... Тот, кто начинает с любви, не испытал сначала страха, любит кумира, которого сотворил себе сам и которого легко любить, но не действительно Бога, первоначально страшного и непостижимого. Если же впоследствии человек, как Иов или Иван Карамазов, замечает, что Бог страшен и непостижим, он ужасается или отчаивается... если только Бог над ним не жалится, как над Иовом, и не приведет его к себе»<sup>23</sup>.

Можно спорить, действительно ли нужно всегда начинать со страха (как учит Ветхий Завет), или с любви (как учит Новый). Каждый начинает, как может. Но даже совершенная любовь, изгоняющая страх, сознает этот страх, не прячется от него, не воображает, что нам, людям, дано совершенно понять Бога и легко любить его. Любить трудно, любить Бога — особенно трудно. Расхожие христианские образы доброго Боженки и еще более милосердной Божьей Матери скрывают эту трудность, и к словам Бубера стоит прислушаться. Хотя бросается в глаза, что Бубер, как и многие люди, имевшие собственный метафизический опыт, подчеркивает преимущества своего пути и заодно — преимуще-

ство иудаизма: требование молитвы без икон, прячущих потрясающую непостижимость Бога.

Эту потрясающую непостижимость бытия Бубер пережил как человек Нового времени, в категориях науки. В 14 лет он попеременно представлял себе то край пространства, то его бескрайность, и время — то имеющее начало и конец, то без начала. То и другое было одинаково невозможно и бессмысленно. Подавленный необходимостью выбора, Бубер был близок к безумию (черта, родственная героям Достоевского). Его успокоил Кант, учение о пространстве и времени как формах человеческого созерцания. Но философские транквилизаторы действовали не больше, чем всякие транквилизаторы. Непостижимость мира и непостижимость Бога все вновь и вновь разрушали обустроенные образы мирозерцания, религиозного или научного. Научная картина мира мучила Бубера не меньше, чем толстовского Левина или героев Достоевского перед картиной Ганса Гольбейна. Но и традиционный образ Бога, без воли которого и волос не упадет с головы, тоже не вмещался в его сознание.

Вера Бубера, подобно вере многих героев Достоевского (и может быть, самого Достоевского), прорывалась во внезапных наитиях. Так, в 1914 г., после разговора с пастором Гехлером, верившим в пророчество Даниила, Бубер вдруг осознал: «Если верить в Бога означает способность говорить о Нем в третьем лице, то я не верю в Бога. Если верить в Него означает способность говорить с Ним, то я верю в Бога». И после короткой паузы: «Бог, который дал Даниилу предвиденье (конца света. — *Г. П.*)... не мой Бог и вовсе не Бог. Бог, к которому Даниил взывал в своих мучениях, — это мой Бог и Бог каждого». Из этого прозрения выросло буберовское разделение мира на Отношение Я — Ты и Отношение Я — Оно. Я — Ты — общение в духе любви, диалог с Богом и с ближними — в Духе Божьем. Я — Оно примерно соответствует тому, что Маркс называл производственными отношениями, а Виктор Тэрнер — структурой. Бог не может быть мыслим в категориях отношения Я — Оно, в категориях науки, утверждает Бубер. Вера не есть волевой акт, которым принимается некоторое суждение, подобное научному. Вера есть доверие Богу, которого мы, как Иов, не понимаем и не можем понять, но чувствуем сердцем, как во всякой любви, и беседуем с ним, как с незримым Ты. Это довольно близко к символу веры Достоевского (о Христе вне истины и истине вне Христа). Разница только в том, что Бубер подчеркивает незримость Ты, а для Достоевского Ты — зримый образ Христа.

Габриэль Марсель признавал великую важность размежевания Я — Ты с Я — Оно. Обычное деление на субъект и объект смешивает Ты и Оно в Не-Я, подчиняет отношение к Ты нормам отношения к Оно, превращает собеседника в предмет, обезчеловечивает и обезбоживает мир (или спасает Бога, затискивая его в субъективное). По словам Марселя, сосредоточенность мысли на мире как предмете, как Оно, «ведет к технократическому развитию, все более губительному для целостности человека и даже для его физического существования...». Марсель признает, что «еврейский мыслитель пошел гораздо дальше (его. — *Г. П.*) в освещении структурных аспектов этой фундаментальной человеческой ситуации». Бубер отчасти обязан этим немецкому языку, в котором «Я-Ты» и тому подобные сочетания могут рассматриваться как единое

слово. Развивая ту же мысль по-французски, Марсель избрал простое и ясное противопоставление вспомогательных глаголов «быть» и «иметь» (впоследствии принятое и англоязычной культурой, особенно после работ Эриха Фромма). Виктор Тэрнер, стремясь перевести религиозно-философские идеи на язык социологии, противопоставляет структуру» (экономические и политические связи) — «коммунитас» (общению в духе). «Коммунитас» соответствует Я-Ты и поясняется цитатами из Бубера. Каждая концепция (Бубера, Марселя — Фромма и Тэрнера) имеет свои эвристические достоинства; у Бубера яснее выражена неразрывность религиозного и социального кризиса.

Анализируя этот кризис, Бубер утверждает, что истоки его уходят в становление церкви, что «затмение Бога» началось еще с ап. Павла. Такой взгляд не может быть просто отвергнут. Манделъштам писал об истории литературы как истории потерь (классического эпоса, классической трагедии и т. п.). Такова же история религии. В примитивных племенных обществах каждый непосредственно переживает истины веры. Как писал Тайлор, «дикарь видит то, во что он верит, и верит в то, что он видит». В более развитых обществах это дано только немногим. В язычестве было чувство божественности природы, утраченное монотеизмом (ср. Шиллер, «Боги Греции»). Нет ничего удивительного, что переход от монотеизма избранного народа к вселенскому монотеизму тоже связан с утратами. В Павловых антиномиях Бубер видит сознание, потерявшее цельность веры, веру на пороге отчаяния, вынужденную поминутно призывать Спасителя.

Бубер остро чувствует гигантскую личность Павла, внутренний драматизм духа, потрясенного могуществом зла. Но он увлекается, приписывая исключительному характеру Павла то, что во многом было характером эпохи. Бубер подчеркивает разницу между верой — «эмуной» (иврит), беспредельным доверием Творцу, и верой — «пистис» (греч.), твердым убеждением в известных истинах (я верю, что Христос воскрес — я убежден, что Христос воскрес). Различие стилей веры не совпадает, однако, с границей между иудаизмом и христианством. В древнем Израиле вера друзей Иова, твердо знавших правила, по которым действует Бог, тоже противостояла вере Иова, не понимавшего Бога. Вера Иова в Библии поставлена выше, но от этого богословы, мыслявшие, как друзья Иова, не исчезли с лица земли. По мере того как складывались убеждения, принципы, философские идеи, религия также принимала характер принципов и убеждений, делалась «верой во что-то». Безграничное доверие опиралось на чувство локтя в народе, веками доверявшем Богу Авраама, Исаака и Иакова. А мировой религии надо было захватить и убедить «детрибализованную», как сейчас говорят, оторванную от корней массу граждан, подданных и рабов Рима; массу, затронутую обрывками философии и потерявшую чувство Целого вселенной. Мировая религия приходит после философии и пользуется оружием, выкованным философией. Так это и в Средиземноморье, и в Индии, и в Китае.

Чувство своей беспомощности перед злом и порыв к Спасителю не раз повторялись, создавая культы Кришны и Рамы, Авалокитешвары и Майтрейи. В исламе (шиитском) есть вера в скрытого имама; и евреев, после очередной катастрофы, охватывала вера в скорый приход мессии.

В конце концов, именно из этой веры и выросло христианство. Личность Павла не случайно оказалась в центре религиозного процесса. Он тем и велик, что глубже других пережил и понял свой перекресток времени и вечности.

Многое Павел только начал. Обратившись к язычникам, он увидел, что надо как-то перевести веру с языка вслушивания на язык зримых образов. Немцы называют библейский мир культурой уха, а гомеровский — культурой глаза. Грекам непременно надо было *видеть* Бога (хотя бы в воображении). И Павел связал незримое со зримым. Его незримый еврейский Бог явил себя в зримом Сыне, и познавая Сына, мы познаем Отца. Из этой формулы выросло тринитарное мышление, возникла икона. Дело Павла оказалось прочным — почти на две тысячи лет.

Однако сегодня здание, заложенное Павлом, в трещинах, — как некогда языческий мир. Сын постепенно оттеснил Отца, икона — Бога, и эта конструкция, созданная святоотеческим и схоластическим разумом, рухнет под напором разума Нового времени. Христос остается знаком христианской цивилизации, но Христос, теряющий связь с Отцом. «Припасть к Сыну, отодвинувшись от Отца, — основное расположение духа Ивана Карамазова, а в романе «Бесы» припертый к стене христианин вынужден смущенно лепетать, что хотя он верит в Христа, но в Бога — только будет верить», — пишет Бубер, не совсем точно пересказывая Достоевского. Он мог опереться на слова Федора Михайловича, что он предпочел бы оставаться с Христом вне истины, чем с истиной вне Христа. Это не атеизм (как у Ивана Карамазова), но какая-то новая вера, и, может быть, она не так далека от веры Бубера — веры во втором лице и неверия в третьем. Обе веры парадоксальны. Оба, Достоевский и Бубер, опираясь на традиции (иудаизма или православия), придают им новый смысл.

Плодотворно воспринять «Два образа веры» не как спор двух вероисповеданий, а иначе, — как стремление, опираясь на позавчерашний день, прийти к завтрашнему, к незримому, не выраженному в слове единству всех высоких религий. Этот дух выражен у Достоевского в «Сне смешного человека», а у Бубера в «Я и Ты», где просто вынесены за скобки приметы вероисповеданий.

Есть нечто более важное, чем различия священных книг: стиль веры. Бубер утверждает стиль, органически связанный с современным умом. «Я не цадик, — пишет он в своих автобиографических заметках, — я не уверен в Боге; скорее — человек, чувствующий себя в опасности перед Богом, человек, вновь и вновь борющийся за Божий свет; вновь и вновь проваливающийся в Божьи бездны». Этот ум сознает различия вероисповеданий, но не признает их сутью веры. Рассказав о споре, кто лучше понял Христа — еврей или христианин, Бубер продолжает: «Ни один из спорящих не должен отказываться от своих убеждений, но... они приходят к чему-то, называемому союзом, вступают в царство, где закон убеждений не имеет силы». И на возражение, что «в области вероисповеданий это неприменимо», что «для того, кто готов умереть за свою веру, готов убить за нее, не может быть царства, где закон веры не имеет силы», — Бубер отвечает:

«Я не могу осуждать Лютера, отказавшегося в Марбурге поддержать Цвингли, а также Кальвина, виноватого в смерти Сервета, ибо Лютер и Кальвин верят, что слово Божие настолько проникло в души людей, что

они способны признать его однозначно и толкование его должно быть единственным. Я же в это не верю, для меня слово Божие подобно падающей звезде, о пламени которой будет свидетельствовать метеорит; вспышки я не увижу, я могу говорить только о свете, но не показать камень и сказать: вот он. Но различие в вере не следует считать только субъективным. Оно основано не на том, что мы, живущие сегодня, недостаточно стойки в своей вере; это различие останется, как бы ни окрепла наша вера. Изменилась сама ситуация в мире в самом строгом смысле, точнее: изменилось отношение между Богом и человеком. И сущность этого изменения не может быть постигнута, если мыслить лишь о столь привычном нам затмении высшего света, о ночи нашего, лишённого откровения, бытия. Это — ночь ожидания, не смутной надежды, а ожидания. Мы ждем Богоявления, и нам известно только место, где оно произойдет, и это место — общность».

Бубер не может сказать, и никто не может сказать, каким образом раскроется эта общность, этот дружеский диалог великих религий. Но он верит, что затмение Бога прекратится и различие букв Писания перестанет затмевать единство духа. Если кризис древности, кризис распада племенных религий кончился созданием Святого Писания и вокруг этой Главной книги строилась культура средних веков, то нынешний кризис не может кончиться еще одной, главнейшей книгой. Невозможно стать нулею нуля, бесконечнее бесконечности. Дух всех великих религий бесконечен, и формой единства может быть только диалог, основанный на движении каждого вероисповедания и каждого верующего от буквы к духу.

«Религия как риск, готовая сама отказаться от себя, — это питающая система артерий; как система, обладающая истиной, уверенная и предоставляющая уверенность, религия, верящая в религию, — венозная кровь, останавливающаяся в своем движении. И если нет ничего, что может так исказить лицо людей, как мораль, то религия может, как ничто другое, исказить лик Божий». Так Бубер формулирует основной принцип диалога, направленного к обновлению веры.

Современное исповедание веры тяготеет к парадоксу. К этому, каждый по-своему, приходят и Бубер, и Достоевский.

Закончу двумя замечаниями. Первое: согласился бы Достоевский с моими выводами? Безусловно нет. Перо гения умнее его самого. Писателем владеют разные потоки вдохновения, и рядом со «Сном смешного человека», в соседнем выпуске «Дневника», вселенская идея с трудом пробивает себе дорогу сквозь этнические страсти в духе Шатова; да и в самом Шатове Достоевский ближе к газете «Завтра», чем ко мне, и так же отождествляет православие с русской народностью, как те, с кем спорил П. А. Флоренский (в его «Записке о православии»). Я верю в мировой религиозный процесс, создавший племенные религии, пробившийся сквозь них к религиям мировым и ныне стремящийся к торжеству подлинно вселенского духа. Я подчеркиваю те факты, которые важны в этой связи. Другой подчеркнет другие.

Второе замечание: мы никогда не сможем сказать, что знаем Достоевского. Мы только узнаем его. Ибо с каждым новым поворотом мировой культуры мы заново его видим. Я подчеркиваю то, что не повторяет ни Нестора-летописца, ни Карамзина, ни Лескова, что пробивается

почти нечаянно, подсознательно или сверхсознательно. И то, о чем я говорю, человек другой культуры и другого века опять прочтет иначе. И подчеркнет то, чего я не заметил.

1988—1995

## Примечания

- <sup>1</sup> *Достоевский Ф. М.* Полное собр. соч. в 30 томах, т. 25. М., «Наука», 1983, с. 114. — В дальнейшем ссылки на это издание указываются в тексте.
- <sup>2</sup> «Федор Михайлович Достоевский в воспоминаниях современников», в двух томах. М., 1990, т. 1, с. 62. — В дальнейшем Воспоминания; ссылки на это издание указываются в тексте.
- <sup>3</sup> Запись начала января 1877 г. Из черновиков к «Дневнику писателя». — См.: «Литературное наследство», т. 86. М., 1973, с. 93.
- <sup>4</sup> См.: *Мейстер Экхарт.* Проповеди и рассуждения. М., 1912, с. XXXIX, 25, 150-154.
- <sup>5</sup> Ср.: *Долинин А. С.* В творческой лаборатории Достоевского. М., 1947, а также: «Литературное наследство», т. 86, с. 92-96.
- <sup>6</sup> «Она узнала все. Ее организм не запылал, сердце не забило тревоги, и душа не нанесла побоев мозгу за то, что он осмелился что-то узнать на стороне, мимо ее, не из ее собственных уст, ее, души, не спросясь» («Детство Люверс»). — В кн.: Пастернак Б. Воздушные пути. М., 1982, с. 103.
- <sup>7</sup> *Turner V.* Metaphors of Antistructure in Religious Culture. — In: *Changings Perspectives in the Scientific Study of Religion.* N. Y., 1974, p. 63-83.
- <sup>8</sup> См.: *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972, с. 229.
- <sup>9</sup> Там же, с. 397.
- <sup>10</sup> См.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле. М., 1965, с. 436-438.
- <sup>11</sup> К этому подводят многие частные высказывания Бахтина в его «Проблемах поэтики»: о незавершенности героя, идеи (с. 89, 143, 156, 161) и в особенности слова (с. 348, 351, 356); «речь... довлеет не себе и не своему предмету» (с. 362); «твердый, завершённый образ героя и события заранее исключен из этого замысла» (с. 388). Ср. также с. 392 и сл. См. также статью Д. С. Лихачева в кн.: «Достоевский. Материалы и исследования», т. 2. Л., 1976.
- <sup>12</sup> Это хорошо понимал М. Волошин: «И Дмитрий и Иван — оба убивают своего отца — один чувством, другой мыслью». Цит. по тексту его лекции «Отцеубийство в античной и христианской трагедии». См. также: *Волошин М.* Лики творчества. Л., 1988.
- <sup>13</sup> Этим прекрасным замечанием я обязан покойному В. Л. Теушу, автору интересного разбора «Одного дня из жизни Ивана Денисовича», впоследствии опубликованного в журн. «Грани», № 64-65, 1967.
- <sup>14</sup> *Соловьев В.* Собр. соч., т. V. М., 1887, с. 420. Об этом же писали Евг. Трубецкой, Н. Бердяев, Г. Федотов и др.
- <sup>15</sup> См.: *Суслова А. П.* Годы близости с Достоевским. М., 1928; см. также: *Слоним М.* Три любви Достоевского. М., 1991.
- <sup>16</sup> «Новый град», Нью-Йорк, 1952, с. 225. — Далее страницы указываются в тексте.
- <sup>17</sup> *Флоренский П. А.* Из автобиографических воспоминаний. — «Вопросы литературы», 1988, № 1, с. 159.
- <sup>18</sup> *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 59, 62-63.
- <sup>19</sup> *Померанц Г.* Сны земли, ч. 2. Париж, 1985, с. 52-54.
- <sup>20</sup> *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы, с. 62.
- <sup>21</sup> *Turner V.* Metaphors of antistructure in religious culture. In: *Changings perspectives in the scientific study of religion.* N. Y., 1974, p. 63-83.
- <sup>22</sup> См.: *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М. 1972, с. 229.
- <sup>23</sup> Цит. по сборнику избранных трудов М. Бубера под общим заглавием «Затмение Бога» (М., 1995). — Далее цитаты приводятся по указанному изданию.

# Басё и Мандельштам

**В**еличайший мастер хокку — Басё прошел школу дзэнского послушника. Поэзия Басё тесно связана с дзэнским мирозерцанием\*. Однако в монастыре Басё не остался. Он быстро превзошел своих учителей в непосредственности (которой учит дзэн), в умении отвечать неожиданными и поэтически точными ассоциациями на неразрешимые теологические вопросы.

Легенда сохранила разговор, который Басё вел со своим наставником.

« — Что вы успели за эти дни? — спросил наставник.

— После давешнего дождя мох стал зеленее, чем всегда, — отвечал Басё.

— Что для буддиста раньше, чем зелень мха?

— Лягушка прыгнула в воду, прислушайтесь к звуку»<sup>1</sup>

Если верить преданию, ответ лег в основу знаменитого хокку:

*Старый пруд.*

*Прыгнула в воду лягушка.*

*Всплеск в тишине<sup>2</sup>.*

Перевод В.Марковой

Д.Т. Судзуки (1870-1966), прославленный исследователь дзэн-буддизма и связанной с ним средневековой японской культуры, посвятил стихотворению Басё несколько страниц комментария.

«Пока мы движемся по поверхности сознания, — пишет Судзуки, — мы не можем уйти от логического схематизма; старый пруд понимается как символ одиночества и безмятежности, а лягушка, прыгнувшая в него, и звук от этого прыжка принимаются за средства создать и подчеркнуть общее настроение вечного покоя. Но поэт Басё жил не там, где мы, он прошел сквозь поверхностные слои сознания до его глубочайших пропастей, в царство немислимого, в Бессознательное, которое глубже бессознательного, описываемого обычными психологами. Старый пруд Басё лежит по ту сторону вечности, там, где течет безвременное время. Он так «стар», что нет ничего более древнего. Никакая шкала сознания не может измерить его... Только интуиция схватывает безвременность Бессознательного в его подлинности. И эта интуитивная

\* Этого мнения придерживаются Д.Т. Судзуки, Р.О. Блайс, Э. Уоттс, Г. Дюмулен.

хватка реальности никогда не удается, если мир Пустоты предполагается по ту сторону нашего повседневного мира чувств, ибо эти два мира, чувственный и сверхчувственный, нераздельны, суть одно и то же. Вот почему поэт заглядывает в свое Бессознательное не сквозь тишину старого пруда, но сквозь звук, вызванный прыгнувшей лягушкой. Без звука Басё не заглянул бы в Бессознательное, источник творческой деятельности, в котором все подлинные художники черпают свое вдохновение...»<sup>3</sup>.

Защищая свою интерпретацию, Судзуки полемизирует с традиционно буддийским (но не дзэнским) толкованием Басё: «Сэр Джордж Сэнсом говорит о дзэнской любви к природе: «То, что их интересует, — это не беспокойное движение на поверхности жизни, но (как проф. Анэдзаки сформулировал это) вечный покой, видимый сквозь и за изменениями»<sup>4</sup>. Это вовсе не дзэн. Оба, проф. Анэдзаки и сэр Джордж Сэнсом, не уловили подлинного отношения дзэн к природе... Реальный цветок пережит, только если поэт-художник живет с ним, в нем и когда даже чувства тождества больше нет, а тем более «вечного покоя». И несколько ниже: «Искать покоя — это убивать природу, останавливать ее биение и обнимать безжизненный труп, оставленный им. Апологеты покоя — поклонники абстракции и смерти. В этих вещах нечего любить...»<sup>5</sup>.

Приведенных выписок достаточно, чтобы понять концепцию Судзуки. «Старый пруд» и «прыжок лягушки» оказываются в его интерпретации символами единого, вечного (Пустоты — *шуньяты*) и единичного (мига времени и пространства). Единое вне единичного — мертвая абстракция. Поэт достигает подлинной глубины жизни, восприняв единичное («лягушка прыгнула») так глубоко, что в этом прыжке лягушки воплотилось как бы все бытие, вся вечность (как весь Бог воплощается, согласно никейскому символу веры, в Христе — сравнение, кошунственное для христианина, но совершенно в духе дзэн. На вопрос, что такое Будда, дзэнские наставники отвечали: «Кипарис в саду»; «Ветка цветущей сливы» и т.д.).

Попробуем теперь сделать нечто зеркально противоположное (и в этом смысле подобное) тому, что обычно делают европейские востоковеды. Возьмем схему, созданную японским ученым для характеристики японского поэта, и попытаемся приложить ее к русским стихам.

Первая книга стихов О.Э. Мандельштама (сб. «Камень», М. — Пг., 1923) начинается с маленького стихотворения 1908 г., которому мы обычно не придаем особого значения:

*Звук осторожный и глухой  
Плода, сорвавшегося с древа,  
Среди немолчного напева  
Глубокой тишины лесной...»<sup>6</sup>.*

Здесь нет почти никакой информации. Но взгляд, приученный к японской поэзии намека, обнаружит два знакомых мотива: звука (упавшего плода) и лесной тишины. Тот же «старый пруд». Та же «лягушка прыгнула».

Если прочесть стихотворение, помещенное в начале книги, как

ключ к ней, то «Камень» — это сюита, объединенная двумя перекликающимися мотивами. Мотив тишины (прислушивания к тишине) особенно отчетливо выступает в стихотворениях «Ни о чем не нужно говорить» (1909), «Образ твой, мучительный и зыбкий» (1912), но сквозит он и в других стихотворениях (например, «Только детские книги читать», 1908). Тот же мотив всплывает в «Tristia», как мотив забытого слова, и в творчестве 30-х годов, как мотив шепота и лепета («Он опыт из лепета лепит и лепет из опыта пьет»; «Он только тем и луч, он только тем и свет, что шепотом могуч и лепетом согрет»).

Поэт прислушивается к тишине (к музыке тишины, к музыке вообще\*), и то, что он подслушал, высказывает в пластически ощутимом слове. Этот созревший и упавший плод, этот камень, нарушивший тишину, — произведение искусства. Сперва оно хрупко, как фарфоровая тарелка, расписанная

*В сознании минутной силы,  
В забвении печальной смерти...*

«На бледно-голубой эмали...», 1909

Потом любимыми сюжетами Мандельштама становятся могучие, прочные архитектурные сооружения: Айя-София, Notre Dame, Адмиралтейство. Произведение искусства как бы начинает соревноваться с самой вечностью, бросает ей вызов, утверждает свою независимую мощь. (В той мере, в которой это происходит, О.Э. Мандельштам отходит от ранних опытов, близких по духу к Басё.)

Впервые этот вызов звучит в стихотворении «Silentium» (1910). Мотивы тишины (музыки) и звука (слова, плода, камня) вступают здесь в открытое состязание, сталкиваются и перекликаются, как роаль с оркестром:

*Она еще не родилась,  
Она и музыка и слово,  
И потому всего живого  
Ненарушаемая связь.*

*Спокойно дышат моря груди,  
Но, как безумный, светел день,  
И пены бледная сирень  
В мутно-лазоревои сосуде.*

*Да обретут мои уста  
Первоначальную немоту,  
Как кристаллическую ноту,  
Что от рождения чиста!*

---

\* Тишина — нечто объемлющее, звук — единичное. Точно так же музыка — нечто объемлющее, целостное, слово — единичное. В этой связи тишина и музыка тождественны как символы единого, целого, противостоящие символам единичного, частного. Физически общее звено музыки и тишины — пауза (по словам Моцарта, главное в музыке).

*Останься пеной, Афродита,  
И, слово, в музыку вернись,  
И, сердце, сердца устыдись,  
С первоосновой жизни слито!*

Логически явно здесь проходит только один мотив, тот же, что в одноименном стихотворении Тютчева. Но Мандельштам не повторяет Тютчева. Он перебивает ход рассуждений строфой второй — и образ морской пены ассоциативно подготавливает взрыв в первом стихе строфы четвертой:

*Останься пеной, Афродита...*

Логическому развитию идеи музыки (тишины) противопоставляется ритмически-ассоциативное нарастание темы пластической красоты. Ассоциации, связанные со словом «Афродита», восстают против призыва растворить ее в пене, вызывают эмоциональный протест, и эта вспышка протеста, сталкиваясь с последующими стихами четвертой строфы ( в которых подтекст исчезает и логика текста одерживает победу), уравнивает их. Тема пластически зримого не уступает теме музыки (тишины), а сливается с ней.

Акцент на пластически зримом и рационально ясном сближает Мандельштама с другими поэтами-акмеистами. Однако акмеизм Мандельштама имел свой неповторимый лик.

Все акмеисты отталкивались от одного — от символизма. Но отталкивались они по-разному и так же по-разному продолжали традиции символизма (или, если несколько упростить положение, — традиции Блока).

Величайшим открытием Блока было новое восприятие мира — не отдельных предметов в мире, а всего мира, всей целостности пространства—времени. Тяжелые контуры предметов размываются, и за ними выступает некое текучее единство, «синяя вечность». Это единство не складывается из предметов, а предшествует им (подобно пленэру в картинах импрессионистов). Онтологически оно реальнее, первичнее; предметы складываются из игры его волн: «очи синие, бездонные», выступают из клубов «туманов», несущих на себе главную поэтическую нагрузку. Именно «туманное», «странное» становится центральным образом глубины и полноты жизни, оттесняя на второй план все более ясное, отчетливое\*.

---

*\* Усните блаженно, заморские гости, усните,  
Забудьте, что в клетке, где бьемся, темней и темнее...  
Что падают звезды. чертя серебристые нити,  
Что пляшут в стакане вина золотистые змеи.*

*Когда эти нити соткутся в блестящую сетку,  
И винные змеи сплетутся в одну бесконечность,  
Поднимут, закрутят и бросят ненужную клетку  
В бездонную пропасть, в какую-то синюю вечность.*  
Блок А. Сочинения, т. 1. М., 1955, с. 293

Однако очень скоро символизм начал тонуть в «духах и туманах». Антиштамп «синей вечности» превратился в новый штамп. И против него восстал акмеизм. Ранняя Ахматова — отбрасывая вместе с неясным, недостоверным словом символизма и его онтологические глубины, Мандельштам — пытаюсь сохранить прямой контакт с вечностью, но выразить свое чувство так же просто, как Ахматова — любовную тревогу. Символом этих двух путей могут послужить стихи Ахматовой:

*Я на правую руку надела  
перчатку с левой руки —*

и Мандельштама:

*Шестого чувства крошечный придаток  
Иль ящерицы темянной глазок —  
Монастыри улиток и створчаток,  
Мерцающих ресничек говорок,  
Недостижимое! Как это близко!  
Ни развязать нельзя, ни посмотреть,  
Как будто в руку вложена записка,  
И на нее немедленно ответ<sup>7</sup>.*

Вместо неясных образов, накапливающих чувство томления, порыва неизвестно к чему, дается прямой интуитивный скачок к целостности бытия. И трамплином оказывается алогизм, перерыв в правильном строе рассуждений:

*... Как будто в руки вложена записка,  
И на нее немедленно ответь.*

Последние строки вполне могли бы быть использованы в качестве коана (иррациональной загадки, углубленное созерцание которой помогает дзэнским монахам пережить чувство полноты бытия, *сатори*).

Такие же аналогии с дзэнскими алогизмами возникают при чтении другого стихотворения Мандельштама:

*Я слово позабыл, что я хотел сказать.  
Слепая ласточка в чертог теней вернется,  
На крыльях срезанных, с прозрачными играть.  
В беспмятстве ночная песнь поется.*

*Не слышно птиц. Бессмертник не цветет.  
Прозрачны гривы табуна ночного.  
В сухой реке пустой челнок плывет.  
Среди кузнечиков беспмятствует слово.*

Существовала прочная традиция описания мощи поэтического слова в грандиозных метафорах, заимствованных из Библии (оды Державина, пушкинский «Пророк» и далее, до поэтов XX в.). Напротив, Ман-

дельштам описывает абсолютное слово негативно, не давая о нем никакой информации, отрицая все возможные предикаты или сталкивая их в алогичных, нелепых сочетаниях:

*В сухой реке пустой челнок плывет.*

В этом стихе мы ощущаем не столько чувственно осязаемые образы, сколько разрывы между ними, паузы между словами, ритмические интервалы, в которых всплывает дух целого, не выразимого никакими нагромождениями частностей. Тема стихотворения полностью погружается в ассоциативное поле. То, что описывается, только поплавки, колебания которых намекают на какое-то скрытое, незримое течение. Прямой переключки с Басё здесь нет, но можно говорить о русском эквиваленте того, что японцы называют «югэн» (простой по форме намек на непостижимую тайну).

Мандельштам не испытывал никакого тяготения к Востоку. Существует, однако, переключка между глубоко индивидуальными чертами творчества Мандельштама и классическими, прочно установленными течениями дальневосточной культуры. То, что было сравнительно изолированным явлением в русском литературном процессе, на Дальнем Востоке сложилось в традицию. Мандельштам ее не знал. Но точки соприкосновения между ним и кругом Басё достаточно существенны.

Следует отметить, впрочем, что речь идет именно о точках соприкосновения, а не о параллельных линиях развития. Никаких параллелей между Басё и Мандельштамом мы не пытаемся провести. Неоднородность исторической среды делает творчество Басё и Мандельштама в целом несходным. Басё — создатель поэтики хокку, самого маленького стихотворения в мировой литературе. Популярность этой формы в Японии связана со специфическим мировоззрением, для которого связи между предметами в пространстве и времени неинтересны, несущественны. Догэн (1200-1253), оказавший огромное влияние на культуру Японии средних веков, учил, что не надо говорить: полно сгорело, и осталась зола. Чтобы пережить полно в его полноты, огонь в его огненности и золу в ее зольности, надо разорвать цепь причин и следствий и каждое явление воспринять как единственное и неповторимое, полное и законченное выражение всей тайны бытия. Чем проще, чем фрагментарнее явление, тем непосредственнее оно вырастает из Пустоты, из бездны Единого. Поэтому достаточно семнадцати слогов (для поэта), нескольких ударов кисти для художника (рисунок школы *суми-э*) — и вся полнота поэтического созерцания высказана, вся полнота бытия перенесена на бумагу, экстатическое переживание единства мира перешло в восприятие единичного предмета.

Напротив, в рамках европейской традиции «высший миг» мыслится не столько как вечная пульсация, связывающая единое с единичным, сколько как шаг к обетованной цели, движение, в котором мир должен быть переделан, преобразован. Отсюда вкус к большим уравновешенным конструкциям, к архитектуре, к созданию нового космоса, к победе над материалом:

*... из тяжести недоброй  
и я когда-нибудь прекрасное создам.*

Если бы Басё мог прочесть эти стихи Мандельштама, он вряд ли принял бы их. Природа для Басё законченно прекрасна и добра. Поэт, по словам Басё, «следует природе и становится другом четырех времен года. Что бы он ни видел, во всем он видит цветок. О чем бы он ни думал, он думает о луне. Кому предметы не цветы, тот варвар. Кому мысли не луна, тот зверь. Оставь варварство, удались от зверя, следуй природе, вернись назад к природе!»<sup>8</sup>.

Поэт не стремится победить природу, не относится к ней как к материалу. Скорее он отдается природе, тонет в ней. Психологию его творчества можно описать словами Д.Т. Судзуки:

«Как может художник проникнуть в дух растения, которое он хочет нарисовать? Секрет в том, чтобы самому стать растением. Но каким образом человек может превратиться в растение?..

Метод заключается в том, чтобы изучать растение духовно, с умом, тщательно очищенным от его субъективного, сосредоточенного на себе содержания. Это означает держать ум в унисон с Пустотой, или такостью, посредством чего человек, созерцающий предмет, перестает быть человеком вне предмета и преобразуется в сам предмет... И когда художник начал свою работу, то не он, а предмет сам работает, и кисть, рука и пальцы художника становятся послушными духу предмета»<sup>9</sup>.

Список различий между Басё и Мандельштамом можно было бы продолжить. Сходны только отдельные черты их творчества, и хотя анализ одного из стихотворений Басё помог нам подойти к поэтике «Камня», общая характеристика Басё совершенно не совпадает с общей характеристикой Мандельштама.

Сходство поэтов или мыслителей, безусловно не повлиявших друг на друга, можно объяснить двумя причинами: сходным отношением к вечности и сходными ситуациями, возникшими в ходе исторического процесса. Классический пример первого типа — Мейстер Экхарт, средневековый немецкий доминиканец, проповеди которого звучат как перевод с санскрита<sup>10</sup>. Такого рода сходство возникает между одиночками, настолько погружившимися в созерцание единого, что различия исторической среды перестают сказываться на их творчестве. Сходство второго типа, напротив, всегда детерминировано временем, и так как время по сути неповторимо, то это сходство всегда несколько неполно. Искусство, вдохновенное дзэнским мирозерцанием, относится к штампам буддийской традиции примерно так же, как акмеизм к штампам символизма: оно отбрасывает мистическую фразеологию, сохраняя чувство распредмеченности бытия как повседневной реальности. Из этого подобия не следует, однако, тождества. Басё и Мандельштам в чем-то сродни, но Басё — не акмеист. Мандельштам — не поэт Гэнроку. В лучшем случае он испытывал бы чувство «встречи» (так Мандельштам сам описывает впечатление от старых стихов, неожиданно оказавшихся очень близкими), прочитав хокку Басё:

*Стократ благороднее тот,  
Кто не скажет при блеске молнии:  
«Вот она — наша жизнь»<sup>11</sup>.*

Перевод В.Марковой

Но если это так, если между Басё и Мандельштамом существует только отношение «встречи» — то не «встреча» ли, не частичная ли аналогия и то сходство, которое мы описываем словами «японское Возрождение», «китайское Просвещение» и т.п.? Вырванный из своей исторической почвы, термин становится метафорой. Этой метафорой можно пользоваться, без нее часто нельзя обойтись, но было бы опасно забывать, что всемирно-историческая терминология литературоведения еще не создана и европейские мерки, перечисленные на Восток, могут применяться здесь только с величайшей осторожностью.

1970

### Примечания

<sup>1</sup> *Suzuki D.T. Essais in Zen Buddhism, vol. 3. London, 1953, p. 330-331.*

<sup>2</sup> *Басё. Лирика. М., 1964, с. 47.*

<sup>3</sup> *Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture. London, 1959, p. 241-242.*

<sup>4</sup> *Sansom G. Japan a. Short Cultural History. N. Y., 1943, p. 392.*

<sup>5</sup> *Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture, p. 355, 361.*

<sup>6</sup> Здесь и далее, если это не оговорено, стихотворения Мандельштама цитируются по кн.: Мандельштам Осип. Стихотворения. М.— Л., 1928.

<sup>7</sup> Журн. «Литературная Грузия», 1967, № 1.

<sup>8</sup> *Dumoulin H. Zen, Geschichte und Gestalt. Bern, 1959, S. 235.*

<sup>9</sup> *Suzuki D.T. Mysticism Christian and Buddhist. London, p. 31-32.*

<sup>10</sup> Это показал Р.Отто, а после него ряд других исследователей (ср.: *Otto R. Westöstliche Mystik. Gotha, 1926*).

<sup>11</sup> *Басё. Лирика, с. 94.*

# Слово-Психея

---

**О**коло полувека тому назад я впервые столкнулся со стихами Мандельштама. Я их не понял. Мой учитель, Леонид Ефимович Пинский, указал мне на причину моих затруднений: разрыв логических связей. Были люди, которые чувствовали целостность там, где я ее не находил. Я им завидовал, как говорят, белой завистью, и пытался понять. Ничего не выходило. Прошло много времени, прежде чем сознание мое поплыло по свободным сцеплениям ассоциаций.

Эти свободные сцепления иногда называют музыкой. Иногда я буду пользоваться этим словом. Но ведь и в музыке происходили какие-то сдвиги, и если философская проза отмечена сдвигом к лирике, а поэзия — сдвигом к музыке, то как определить то, что отличает Скрябина от Чайковского? Мне кажется, что в XX веке шел общий сдвиг к текучему, «волновому» (в противоположность кристаллическому, «корпускулярному»), размытому — в противоположность четкому, шел и в поэзии, и в музыке, и в живописи (у импрессионистов). На поверхности — разрушение целого (предмета). А в глубине — поиски подлинного целого в распределенном, текучем, вселенском, едином, как море, как ночь.

«Секрет писательства, — писал Розанов, — заключен в вечной и НЕВОЛЬНОЙ музыке в душе. Если ее нет, человек может только «сделать из себя писателя». Но он не писатель...

...Что-то течет в душе. Вечно, постоянно. Что, почему? Кто знает? — Меньше всего автор»<sup>1</sup>.

Это очень близко к раннему, не захваченному никакими теориями Мандельштаму:

*Отчего так мало музыки  
И такая тишина?*

Мандельштам осознал то, что он делал, как борьбу за слово-Психею, за самостоятельность слова, т. е. за отрыв слова от своего места в слове, от группы предметов, которые он обязательно обозначает, за высвобождение самых неожиданных, то возникающих, то исчезающих ассоциаций. Слово увольняется от службы термина, становится знаком, подобным музыкальной ноте. Символисты расковали звучащую музыку слова. Мандельштам идет дальше, он пытается создать музыку смыслов, музыку Логоса. Но построение теории связано со спором о словах,

о терминах, и вместо символистского ключевого слова «музыка» выдвигается новое ключевое слово — «форма».

«Постепенно, один за другим, все элементы слова втягивались в понятие формы, только сознательный смысл, Логос, до сих пор ошибочно и произвольно называется содержанием. От этого ненужного почета Логос только проигрывает. Логос требует только равноправия с другими элементами слова. <...> Логос такая же прекрасная форма, как музыка для символистов»<sup>2</sup>.

Прошло 14 лет, и в «Разговоре о Данте» (1933) «форма» выброшена, провалилась в пропасть. «Поэтическая материя не имеет голоса. Она не пишет красками и не изъясняется словами. Она не имеет формы точно так же, как лишена содержания, по той причине, что существует лишь в исполнении». Я готов с этим согласиться, но хочется поискать синонимы «поэтической материи». Может быть, формообразующая сила? Таинственная сила, идущая из глубины? Мы сталкиваемся здесь с трудностью, которую очертил Людвиг Витгенштейн: «Мистики правы, но правота их не может быть высказана: она противоречит грамматике». И далее: «Все, что может быть высказано, должно быть сказано ясно; об остальном следует молчать» («Логико-философский трактат»).

«Исполнение» Мандельштама — нечто вроде «таинственного прикосновения мирам иным» старца Зосимы: «Это закон обратимой и обрашающейся поэтической материи, существующей только в исполнительском порыве». Это дух, создающий материю слова — «каллиграфический продукт... остающийся в результате исполнительского порыва». Поэтому «все именительные падежи следует заменить указующими направлением дательными... Существительное является целью, а не подлежащим фразы (подлежащее здесь лучше перевести на латынь: субъект. Субъект — бесплотный творящий дух; определенное имя — не начало, а цель творения. Грамматически это дополнение. — Г. П.). Предметом науки о Данте (и о Мандельштаме, разумеется. — Г. П.) станет, как я надеюсь, изучение соподчиненности порыва и текста»<sup>3</sup>.

Сходные идеи высказаны Пастернаком в переписке с Цветаевой:

«Стихия именуемости ошеломительнее имени» (23 мая 1926 г.). «Ритм, разбушевываясь, как всегда у тебя, начинает формировать лирические суждения (не сущность вещей — сущность вещи)...» (14 июня 1926 г.)

Стихия именуемости, стихия ритма — это примерно то же, что дательный падеж (движение, направление: столу) в противоположность именительному, застывшему, мнимо обособленному, самодостаточному: стол.

Поэзию невозможно определить, но она сама себя определяет набором синонимов (примерно так, как Дионисий Ареопагит подходит к пониманию Бога через перечисление имен Божиих): музыка, форма, формообразующая сила, порыв, разбушевавшийся ритм, стихия именуемости. Скорее разные имена, чем разные вещи. Можно по старинке пользоваться словом «музыка». Оно понятнее, чем «орудийная метаморфоза». Но тогда надо сказать, что у каждого поэта своя музыка. У Блока — музыка простой песни. Которая сливается с обликом певца, певицы. Которая может стать музыкой улицы, как в «Двенадцати»...

Блок бывает туманным, но он всегда зрим. Даже если перекликаются

два-три зримых образа (как в «Благовещенье»: картина на стене, евангельская Мария и любая девушка со своим милым), то каждый образ по отдельности зрим. Погружаясь в туманы, Блок доводит до порога зримого, но не переходит через этот порог, не заводит в пространство, подобное пространству чистой музыки, — в какое-то метафизическое, непредставимое пространство, где «в сухой реке пустой челнок плывет...». Я не говорю, что пространство Мандельштама музыкально в точном смысле этого слова, но оно *подобно* пространству чистой музыки. Поэтому вчитываться в Мандельштама без понимания этого квазимузыкального пространства бесполезно. Пока я просто вчитывался — ничего не выходило. И вдруг в 1958 году Мандельштам мне открылся. Хотя я еще долго не мог объяснить, что мне открылось. Когда меня спрашивали, я только описывал, как это началось — с игры красок на облаках в бесконечно долгие северные вечера, и потом, когда белые ночи сменялись черными зимними, я уходил из барака и на тридцатипятиградусном морозе топтался взад и вперед по дорожкам лагпункта и слушал лившуюся из репродукторов Шестую или Пятую симфонию (Чайковского). Музыка одна доносила в зону что-то из мира, от которого я был отрезан, и я слушал ее с таким вниманием, которого мне не хватало на воле. И вот, после открытия музыки, мне открылся Мандельштам. «Она еще не родилась...». «Сестры — тяжесть и нежность...». «Я слово позабыл...». Все, все зазвучало, как музыка на архангельском морозе.

Сердцевина мысли Мандельштама непредсказуема, как музыка. О чем бы ни говорилось на словесном уровне, из глубины звучит какая-то музыка сфер. По крайней мере, в тех стихах, которые я больше всего люблю.

Мандельштам не писал своих стихов, а бормотал их. Он творил, как пифия, и в своем бормотании бессознательно открывал глубинные образы.

*Он опыт из лепета лепит  
И лепет из опыта пьет.*

Это сказано о чертежнике пустыни, арабских песков геометре — т.е. о Боге-творце. И сразу всплывают слова одного из отцов церкви: «О Боге мы можем только лепетать». Высшее раскрывается у Мандельштама всегда так: бессвязным лепетом, нечаянно вырвавшимся словом, забытым словом.

Есть поэзия духовидения, как у средневековых поэтов и нашего современника Даниила Андреева. Там основное происходит в видении, приходит как видение, а стихи — только рассказ о пережитом. Рассказ — архайчески четкий. И есть духовиденье поэзии, духовиденье ритмического бормотания, круженья вокруг забытого, нескáзанного и нескáзанного:

*Он только тем и луч,  
Он только тем и свет,  
Что шепотом могуч  
И лепетом согрет.*

Образы, возникающие из этой ритмически накатывающейся мглы, парадоксальны. И это не игра словами, это метафизические парадоксы.

*... Ребенок молчанье хранит.  
Большая вселенная в люльке  
У маленькой вечности спит.*

Младенец, такой хрупкий в своих яслях, рядом с волом и ослом, — и вторая ипостась, единосущная Отцу и от века пребывавшая в недрах Отчих. Он прежде всех век, больше пространства и времени. Он дух, творящий мир:

*Большая вселенная в люльке  
У маленькой вечности спит.*

Здесь есть очертание мифа. Но часто и этого нет. В чем завораживающий смысл стихотворения «За то, что я руки твои не сумел удержать...»? Почему в переплетении мотивов сухости и любовной тоски я чувствую какой-то метафизический смысл? Не знаю. Но совершенно уверен, что этот смысл есть. Что за тоской по женщине — тоска по Богу, что эротика этого стихотворения — эротическая метафора религиозного чувства. Есть стихи Мандельштама, которые мне ничего не говорят, — хотя структура их (как сейчас принято говорить) примерно такая же, как в стихах, которые захватили. Ворожит, ворожит, а какого-то «выпрямляющего вздоха» не выходит. Читаю критическую статью Юрия Карабчиевского, слушаю Ал. Кушнера — и вижу, что из этих же сухих колодцев они напильсь. А мимо любимых моих стихов они прошли, не отметив: им нужно было другое.

Поможет ли подойти к этому целому автокомментарий в статьях поэта? Или знание философских источников его мировоззрения? И да, и нет. Теоретизируя, Мандельштам легко запутывается. А источники использует очень фрагментарно: «цитата есть цикада»; в новом контексте она по-новому звенит. Откуда бы Мандельштам ни брал ключевое слово, в стихотворении, на волне ритма возникает что-то непересказуемое, и именно это непересказуемое поражает и захватывает.

В работе Софьи Марголиной «Мировоззрение Мандельштама» собрано почти все, что поддается анализу: статьи, прочитанные книги, реминисценции прочитанного. И вот оказывается, что полемические наскоки Мандельштама часто очень легковесны. Спор с А. Белым (занимающий очень много места в теоретическом наследии Мандельштама) ведется обрывками из статей самого Белого, пересказанными своими словами и выданными за свои тезисы. Текстуальный анализ доказывает нечто прямо противоположное тому, что Мандельштам утверждал: прямую преемственность между учителями (Блок, Белый, Вяч. Иванов) и их гениальным учеником. Полемика была знаком перехода от ученичества к мастерству, знаком независимости поколения 1912 года от поколения 1902-го, но она не перечеркивала преемственности в лунной династии (Тютчев — Блок — Мандельштам).

Разумеется, я это могу здесь только высказать, как тезис и как заявку. Но я убежден, что предпосылка Мандельштама — тютчевская бездна и разваливающийся мир Блока. Все застывшее, вещное у Блока разрушено, распредмечено, брошено в море звуков — и поэту остается

только прислушиваться к их шороху и гулу. За этим шорохом и гулом мерещатся новое небо и новая земля. Но именно мерещатся. Нет твердой веры, с которой можно — сквозь очевидность, сквозь все, что хрупко, болезненно, кровоточит, что рассыпается и подает в бездну, — увидеть свет, бьющий из глубины, и вечную любовь. Блок скорее пережил *крушение времени*, а вечное только смутно предчувствовал и часто сомневался — не обманывается ли он? Чувствовал что-то во хмелю и сомневался, трезвея. В доброй половине моих любимых стихов Блока мир увиден глазами пьяного, в которых контуры предметов раздвоились, расплылись:

*И перья страуса склоненные  
В моем качаются мозгу,  
И очи синие, бездонные  
Цветут на дальнем берегу...*

Клетка пространства и времени ЗАБЫВАЕТСЯ, но не исчезает, не обличается, как ложь (как реальность низшего порядка):

*Усните блаженно, заморские гости, усните,  
Забудьте, что в клетке, где бьемся,  
темней и темнее...*

ЗАБУДЬТЕ. Совершенной веры в реальность распредмеченного, целостного мира у Блока нет. И от этого слово, которое он произносит, говоря о вечности, несколько громко звучит:

*Глухие тайны мне поручены,  
Мне чье-то солнце вручено!*

Это слова пьяного, во хмелю, когда клетка пространства и времени *забыта*. А потом поэт трезвел — и *вспоминал*. И чувствовал себя шутом в балаганчике, плетушим вздор о Прекрасной Даме и истекающим клюквенным соком.

Блок был искреннее и глубже других символистов. Он сам понимал, что временами создает инфляцию знаков тайны, бумажных денег, за которыми то ли золото, то ли труха. Поколение, к которому принадлежал Мандельштам, почувствовало это еще острее. Еще очень рано, до осознанного акмеизма, почти мальчик Мандельштам писал:

*Ни о чем не нужно говорить,  
Ничему не следует учить...*

Это программа девальвации. Ничего не нужно говорить. То есть надо говорить, не говоря. Подвести читателя к чувству неназванной тайны. Заплести в паутину ассоциаций и дать пощупать, прикоснуться к этой неназванной тайне, к темноте Единого.

Первые две строки можно понять иначе — в духе неореализма (не касаться тайны, бездны, быть домоседом). Но стихотворение в целом опровергает неореализм. С наивным доверием молодости, с чувством

дельфина, для которого пучина — дом родной, оно зовет в неназванное, неименуемое:

*Ни о чем не нужно говорить,  
Ничему не следует учить,  
И печальна так и хороша  
Темная звериная душа:  
Ничему не хочет научить,  
Не умеет вовсе говорить  
И плывет дельфином молодым  
По седым пучинам мировым.*

Мандельштам акмеист — только до порога, а за порогом — ни формы, ни содержания. В самых близких мне стихах от срывается в бездну, погружается в ритм, несущий его невесть куда. Несмотря на страх бездны, страх пустоты:

*И вся моя душа в колоколах,  
Но музыка от бездны не спасет...*

Страх был. Но ведь и Сталина Мандельштам боялся, и ГПУ боялся, и в то же время писал безумно смелые стихи.

Отношение Мандельштама к бездне двойственно. Как в пушкинском гимне Чуме.

В бездне есть призыв: развернуть крылья и полететь. Великий поэт не мог его не услышать. И Мандельштам чувствовал этот призыв сквозь свой же страх. Чем сильнее страх, тем больше радость преодоленного страха, и опьянение радости несет через страх. Созерцание бездны дает огромную духовную силу, делает слабого по нервной плоти сильным, робкого — отчаянно смелым. Чувство бездны глубоко укоренено в русской культуре (начиная, по меньшей мере, с раскола; это показал Даниил Андреев). И акмеистические попытки обуздать, окончить бездну свелись к форме или, как сейчас говорят, к плану выражения. К правде второго тезиса Витгенштейна: то, что вообще может быть высказано, должно быть сказано ясно. Акмеизм Мандельштама — это покров, брошенный над бездной. Так же, как тючевский классицизм.

Было ли это чувство бездны сильнее блоковского по сути? Не знаю. Может быть, уровень тайны — примерно тот же. Но Блок сознательно повернут к тайне, пытается называть ее, говорить о ней — и срывается в выпуск бумажных ассигнаций. Мандельштам пытается говорить только о простых, зримых вещах — но невольно срывается в бездну, в открытие заново тайны целого, потерянной рациональным XIX веком. И иногда ему удается связать «здесь» и «там», впитаться в «ось земную» — и совершенно слить два плана бытия. В этих стихах его искусство —

*...не прихоть полубога,  
А хищный глазомер простого столяра...*

То, что Цветаева выразила словом: ремесло.

Эта программа не всегда выполнялась. Но в любимых моих стихотворениях царит светлая и покойная глубина. Гармония глубины, которая поразительно редко достигается в слове.

Впрочем, я люблю не только этого Мандельштама. Люблю и стихи 30-х годов, полные отчаянья. Но даже на эти стихи для меня ложатся отсветы гармонии. Читаю:

*Греки сбондили Елену по волнам...*

и слышу прежде:

*На головах царей божественная пена.  
Куда спешите вы? Когда бы не Елена,  
Что Троя вам одна, ахейские мужи?*

Крик Мандельштама поражает именно потому, что это ЕГО крик, что это **ВОПИЕТ КАМЕНЬ**:

*Как землю где-нибудь небесный камень будит, —  
Упал опальный стих, не знающий отца;  
Неумолимое — находка для творца —  
Не может быть иным — никто его не судит.*

Чувствую плоть небесного камня, разбудившего землю. И от этого какой-то космический ритм в политических стихах, какая-то вещая сила в проклятиях и пророчествах:

*Ямы форума заново вырыты  
И открыты ворота для Ирода...*

Акмеизм Мандельштама не порвал с чувством тайны, заново открытым символистами. Я об этом уже писал в статье «Басё и Мандельштам» и не переменял своего мнения. Я вижу глубокое подобие между дзэнской борьбой со штампами буддизма и мандельштамовской — со штампами символизма. Дзэнские наставники, разрывая в клочья сутры, оставались буддистами. Осип Мандельштам, разрывая связи с символистами, оставался продолжателем символизма. Он бранится с теоретиком символизма Андреем Белым, а после смерти Белого вдруг почувствовал, как глубоко Белому обязан, и написал об этом прекрасные стихи. Он пишет, конечно, не так, как Белый или Блок, но ведь и не так, как Гумилев, и не так, как Ахматова. Он пишет, как Мандельштам.

Теоретизирование иногда прямо мешало поэту, заставив его написать (после изумительных юношеских стихов) строго выдержанные акмеистические (и, по-моему, банальные) стихи о теннисе, о Царском Селе и т. п. Большую часть этих программных стихотворений Мандельштам забраковал, не включил в «Камень». Потом снова прорвались глубины, не укладывавшиеся ни в какую программу. И возникали стихи, более темные, загадочные, полные намеков на несказанное, чем самые темные и загадочные стихотворения Блока.

Я больше всего люблю в «Tristia» двойчатку о душе, спустившейся в Аид. Первое стихотворение написано как положено. Все в нем зримо, пластично, акмеистично. Преисподняя становится уютным, изящно прибранным будуаром:

*Когда Психея-жизнь спускается к теням,  
В полупрозрачный лес, вслед за Персефоной,  
Слепая ласточка бросается к ногам  
С стигийской нежностью и веткою зеленой.*

*Навстречу беженке спешит толпа теней,  
Товарку новую встречая причитаньем,  
И руки слабые ломают перед ней  
С недоумением и робким упованьем.*

*Кто держит зеркальце, кто баночку духов, —  
Душа ведь — женщина, ей нравятся безделки...*

И вдруг стены будуара разваливаются, потолок рушится на голову, и мы проваливаемся в бездну, в тьму, и осязание слепого ощупывает незримый лик вечности:

*Я слово позабыл, что я хотел сказать.  
Слепая ласточка в чертог теней вернется,  
На крыльях срезанных, с прозрачными играть.  
В беспмятстве ночная песнь поется.  
Не слышно птиц. Бессмертник не цветет.  
Прозрачны гривы табуна ночного.  
В сухой реке пустой челнок плывет.  
Среди кузнечиков беспмятствует слово.*

Если здесь есть логика, то это антилогика мистицизма, антилогика потустороннего, перевернутого мира. Античности и акмеизму принадлежат здесь только названия предметов, отрезанные от своих свойств: птиц не слышно, бессмертник не цветет. Целое иррационально, как пустой челнок, плывущий по сухой реке, как ласточка, летящая на срезанных крыльях.

Своеобразный иррационализм Мандельштама был поддержан чтением книг по философии (Флоренского и других). Это хорошо показано в работе С. Марголиной. Философия Флоренского пропитана лиризмом; и немудрено, что она дала встречную волну в лирике. Философия Серебряного века и поэзия Серебряного века — два аспекта одной культуры, гораздо лучше слаженные друг с другом, чем философия и поэзия современности. Но Мандельштам никогда не был учеником философов. Еще очень молодым человеком, до прямых философских влияний, он писал стихи, в которых есть сочетание прозрачного верхнего слоя с темной глубиной — то, что он потом то терял, то снова находил; с чем он вошел в мое сознание и, наверное, войдет навсегда в историю русской поэзии:

*Образ твой, мучительный и зыбкий,  
Я не мог в тумане осязать.  
«Господи!» — сказал я по ошибке,  
Сам того не думая сказать.*

*Божье имя, как большая птица,  
Вылетело из моей груди.  
Впереди густой туман клубится,  
И пустая клетка позади.*

Ошибочно, нечаянно вырвавшееся слово. Забытое слово. Слово в беспамятстве, в безумии. Господи, сказал я по ошибке. Я слово позабыл, что я хотел сказать. Среди кузнечиков беспамятствует слово. Может быть, это точка безумия. Может быть, это совесть твоя...

В стихах Мандельштама главное всегда недосказано, забыто, не должно быть сказано:

*Останься пеной, Афродита,  
И, слово, в музыку вернись...*

Сейчас уже есть много прекрасных работ, распутывающих ткань ассоциаций Мандельштама — то, что в них сказано. Но остается недоступно для анализа и открывается только интуиции то, что не сказано. Ткань ассоциаций сплетается в кольцо, а внутри — пустота. И из пустоты свет. Этот свет чувствуется (или не чувствуется) непосредственно, без всякого знания — из чего свито кольцо, и никакое знание фактуры кольца не может здесь ничего переменить.

*А смертным власть дана любить и узнавать,  
Для них и звук в персты прольется.  
Но я забыл, что я хотел сказать,  
И мысль бесплотная в чертог теней вернется.*

(Когда Мандельштам говорит, что поэтическая материя не имеет ни формы, ни содержания, — он просто пересказал это прозой.)

Я сотни раз перечитывал это стихотворение (большей частью наизусть) и погружался во тьму, и там, во тьме, следовал за слепым поводом. Который познает, не зная, кого и что он познает.

Можно ли говорить о мировоззрении там, где царствует ОСЯЗАНИЕ истины?

Гегель называл теоретическим чувством зрение. Зрение близко к воззрению, к мировоззрению. Я так вижу мир. Но если я вижу одну восьмую, а осязаю семь восьмых? Осязание — чувство нефилософское, и все-таки надводная и подводная части айсберга принадлежат единой глыбе. В надводной — прочитанные книги и написанные статьи. А в подводной неисповедимо сходятся концы с концами и возникает целостный образ бытия.

Мне кажется, что во всех прочитанных книгах Мандельштам искал и находил свое собственное движение в глубину. Книга поддерживала это движение, книга могла служить трамплином для прыжка. Но источник

движения — не в книге, а в сердце поэта. Если бы Мандельштам жил в то время, он читал бы Судзуки и Уоттса, не повторял бы леонтьевских и федоровских суждений о буддизме и понял бы сам то, что «звук осторожный и глухой» очень близок к японской поэзии словосочетания, намек, оборванной фразы... Результат был бы, наверное, не хуже.

Мандельштам читал Леонтьева: «Смесь любви и страха — вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят... Смесь любви и страха в сердцах, священный ужас перед некоторыми лицами...»<sup>4</sup>. А дальше застрекотала цикада. Закрутились ассоциации. И можно понять (или не понять) их сплетенье, ничего не зная о Леонтьеве. Леонтьев здесь не более важен, чем то, что известное стихотворение Тютчева сложилось по дороге во Вщиж; можно было написать это и по дороге в Кострому, в Рязань, в Вышний Волочок...

*Ибо нет спасенья от любви и страха,  
Тяжелее платины сатурново кольцо:  
Черным бархатом завешенная плаха  
И прекрасное лицо...*

Нет спасения от страха. И есть спасенье. Есть красота. И она останется, когда все остальное отойдет в туман, в прошлое, сотрется, забудется. Черным бархатом завешенная плаха. Революция. Гражданская война. Красный террор, белый террор. И страх, страх. Нет спасения от страха. Но не только от страха. И от любви. Тяжелее платины сатурново кольцо (кольцо времени). Но сквозь время — вечность, сквозь страх — прекрасное лицо...

*Время вспахано плугом, и роза землю была...*

Была землю, распаханном временем, а потом из борозды распаханного времени выросла роза. Тяжесть страха, тяжесть сатурнова кольца сплелась с нежностью. Одинаковы их приметы. И тяжесть вплетается в венок нежности. И нет больше плахи, завешенной бархатом. Останется прекрасное лицо, останется контрапункт стиха:

*Розы тяжесть и нежность в двойные венки заплела...*

В стихах все, что никак не удается сложить в систему, оказывается сплетенным в один венок, и целое торжествует над парадоксами логики, с которыми не справляется систематическое мышление. Поэзия преодолевает логическую грамматику, как крылья — земное тяготение.

1991

## Примечания

<sup>1</sup> «Уединенное», с. 18. — Цит. по: Синявский А. «Опавшие листья» В.В. Розанова. Париж, 1982, с. 149-150.

<sup>2</sup> Мандельштам О. Утро акмеизма. — Слово и культура. М., 1987, с. 168.

<sup>3</sup> Mandelstam O. Gespräch über Dante. — Leipzig, 1984, S. 122, 124.

<sup>4</sup> Леонтьев К. Восток, Россия и славянство, т. 2. М., 1886, с. 39.

# Центростремительное и центробежное

---

Одно из лучших стихотворений Пастернака написано от имени Магдалины. Меня всегда потрясает его вторая половина. И особенно — последняя строфа;

*Но пройдут такие трое суток  
И столкнут в такую пустоту,  
Что за этот страшный промежуток  
Я до воскресенья дорасту.*

Покойный о. Сергей Желудков считал последние слова профанацией, подстановкой себя на место Христа. Я не соглашался. По-моему, чудо требует соучастия. В Назарете, где Иисуса знали босоногим мальчишкой, никто не мог поверить в его преображение, и чудес не было. Недаром сказано было: «Нет пророка в своем отечестве»; и еще: «Вера твоя спасла тебя». Я думаю, это относится и к чуду воскресения. Чудо увидели те, кто поверили, и в меру своей веры. Первая — Мария Магдалина (хотя и она сперва приняла Воскресшего за садовника). А ученики Христа довольно долго шли с Воскресшим по дороге и беседовали с Ним, как со случайным спутником. Только постепенно, по мере того как от присутствия Христа возросла их вера, черты спутника прояснились, и они узнали Его.

Воскресение Христа окружено легендами. Я не думаю, что Фома мог вложить персты в рану от копья: либо рана зажила, либо из сердца должна была непрерывно течь кровь (а об этом никто не сообщает). Недостоверно и то, что Христос, явившись ученикам, ел с ними и пил. Все это слишком напоминает создания народной фантазии. Единственное свидетельство, не прошедшее через фольклор, принадлежит апостолу язычников. Христос явился перед его духовными глазами на пути в Дамаск и сказал: «Савл, Савл, зачем ты гонишь Меня?» Но Савл (ставший Павлом) не ел с Ним и не пил. Произошло другое, несравненно более важное чудо: преображение. «Я умер, жив во мне Христос», — сказал об этом Павел.

Об этом же чуде написал Пастернак — за Магдалину: «...И столкнут в такую пустоту» — в мистическую смерть — «Что за этот страшный промежуток / Я до воскресенья дорасту». Именно с этого, со смерти-воскресенья Магдалины, Павла и других, началось христианство, и не случайно Воскресший первым явился Магдалине, через ее страстное ожидание чуда. Женщины намного превосходят мужчин силой чувства. От

этого и чудеса с женщинами случаются чаще. Статистика показывает, что стигматичек в несколько раз больше, чем стигматиков. Женщины — большинство среди первых христиан и большинство оставшихся верными Христу в годы советских гонений. Это как-то связано со всей полнотой женской душевной жизни, женской неразделенности плоти и духа.

Магдалина у Пастернака любит Христа как Бога и как женщина — идеальный образ, заложенный в глубине ее души (анимус, по терминологии Юнга). Магдалина склоняется во прахе перед обоими, соединенными — по церковному же учению — неслиянно и нераздельно. Христос — по этому учению — вполне Бог и вполне человек. Как вполне человек он также вполне еврей, вполне мужчина и т. п., как это ни противно монофизитам, явным и тайным. (Монофизиты, как известно, считали, что Христос — только Бог, что человеческое в нем поглощено божеским.) Магдалина вполне православна (и кафолична), не умея отделить порыв веры от платонического эроса. Это не более противоречиво, чем догматическая формула о двух природах, человеческой и божеской, соединенных «неслиянно и нераздельно». И именно слитность общей религиозной и особенной женской душевной страсти сделали Марию Магдалину первой свидетельницей Воскресения.

Вот это просвечивание божеского сквозь человеческое не всегда дается комментаторам. Либо они вовсе отрицают эротический обертон стихотворения, либо решительно преувеличивают его. Первое можно сказать о комментарии Евгения Борисовича и Елены Владимировны Пастернак к Избранному в двух томах (М., 1985. Т. I. С. 604): «Форма обращения Магдалины к Христу использована была в стихотворении Р.М. Рильке «Пиета» из книги «Новые стихотворения» (1907). Пастернаку также был знаком цикл стихов Цветаевой под названием «Магдалина», представляющих собой диалог... Пастернак, трактуя тот же сюжет, освобождает его от эротики».

И. Бродский цитирует это (в своей статье «Вершины великого треугольника»<sup>1</sup>) и пытается доказать прямо противоположное: что стихотворение Пастернака насквозь эротично. В конце статьи даются полностью три стихотворения: пусть читатель, захваченный аргументацией Бродского, сравнит ее с текстом. Мне кажется, надо дать читателю возможность войти в тексты до захваченности поэтической силой Бродского и моих контраргументов:

### Пиета

*Твои ль это стопы, Исус, твои ли?  
И всё же, о Исус, как я их знаю:  
Не я ль их обмывала, вся в слезах.  
Как в терн забившаяся дичь лесная,  
Они в моих белели волосах.  
Их до сих пор ни разу не любили,  
Я в ночь любви их вижу в первый раз.  
С тобой мы ложа так и не делили.  
И вот сижу и не смыкаю глаз.  
О, эти раны на руках Исуса!*

*Возлюбленный, то не мои укусы.  
И сердце настезь всем отворено,  
Но мне в него войти не суждено.  
Ты так устал, и твой усталый рот  
Не тянется к моим устам скорбящим.  
Когда мы наш с тобою час обрящем?  
Уже — ты слышишь? — смертный час нам бьет.  
1907; перевод К. Богатырева*

\*\*\*

*О путях твоих пытаться не буду.  
Милая! — ведь все сбылось.  
Я был бос, а ты меня обула  
Ливнями волос —  
И — слез.*

*Не спрошу тебя, какой ценою  
Эти куплены масла.  
Я был наг, а ты меня волною  
Тела — как стеною  
Обнесла.*

*Наготу твою перстами трону  
Тише вод и тише трав.  
Я был прям, а ты меня наклону  
Нежности наставила, припав.*

*В волосах своих мне яму вырой,  
Спеленая меня без льна.  
Мироносица! К чему мне миро?  
Ты меня омыла,  
Как волна.*

1923

\*\*\*

*У людей пред праздником уборка.  
В стороне от этой толчеи  
Омываю миром из ведерка  
Я стопы пречистые твои.*

*Шарю и не нахожу сандалий.  
Ничего не вижу из-за слез.  
На глаза мне пеленой упали  
Пряди распустившихся волос.*

*Ноги я твои в подол уперла,  
Их слезами облила, Иус.*

*Ниткой бус их обмотала с горла,  
В волосы зарыла, как в бурнус.*

*Будущее вижу так подробно,  
Словно ты его остановил.  
Я сейчас предсказывать способна  
Вещим ясновиденьем сивилл.*

*Завтра упадет завеса в храме,  
Мы в кружок собьемся в стороне,  
И земля качнется под ногами,  
Может быть, из жалости ко мне.*

*Перестроятся ряды конвоя,  
И начнется всадников разъезд.  
Словно в бурю смерч, над головою  
Будет к небу рваться этот крест.*

*Брошусь на землю у ног распятыя,  
Обомру и закушу уста.  
Слишком многим руки для объятья  
Ты раскинешь по концам креста.*

*Для кого на свете столько шири,  
Столько муки и такая мощь?  
Есть ли столько душ и жизней в мире?  
Столько поселений, рек и роц?*

*Но пройдут такие трое суток  
И столкнут в такую пустоту,  
Что за этот страшный промежуток  
Я до воскресенья дорасту.*

1949

Бросается в глаза, что стихотворения Рильке и Цветаевой продолжают очень давнюю традицию трубадуров, сблизивших культ любви небесной с любовью земной. В русской поэзии эту линию первым подхватил Пушкин – в двух вариантах стихотворения о бедном рыцаре: сперва с иронией («не путем-де волочился он за матушкой Христа»), а потом со всей поэтической серьезностью. Можно вспомнить в этой связи и «Благовещение» Блока (к которому, впрочем, мы вернемся несколько позже). Новшество Рильке и Цветаевой в том, что в процессе обмирщения-освящения (обмирщения церковного образа и освящения образа любви) втягивается не Богородица, а Христос, через целостное чувство Магдалины. Кошунство здесь возможно (как в первом пушкинском «Рыцаре»), но совершенно не обязательно (доказывает тот же поэт своим вторым «Рыцарем»). «Всё преходящее – только подобие», и мистика всегда пользовалась эротическими метафорами. В широком историческом контексте пастернаковская «Магдалина» сравнима со *вторым*

пушкинским «Рыцарем» (тем самым, который цитирует Аглая Епанчина в «Идиоте»).

Стихотворение Пастернака явно перекликается со стихами Рильке и Цветаевой, почти так же, как два стихотворения одного поэта, Пушкина. На этой интимной связи настаивает Бродский, и, по-моему, он прав. Но затем Бродский, подчиняясь велению своей собственной музыки, в упор не видит то, что, по-моему, очевидно, и убеждает нас, что Пастернак не отвечает Цветаевой, а пассивно повторяет ее, что он побежден, поглощен Цветаевой. Между тем, в стихотворении Пастернака происходит перипетия, смена направления процесса, победа противоречия, открытие заново сакрального смысла *сквозь* подчеркнутую обыденность. И аргументация Бродского, убедительная при анализе первых строф, все больше и больше повисает в воздухе.

Впрочем, Бродский не столько аргументирует, сколько завораживает, втягивает в свое поэтическое чувство, пробудившееся от чтения чужих стихов, и это его эссе — своего рода художественный вымысел, временами захватывающий, покоряющий, и все же остающийся вымыслом. Спорить с этим вымыслом трудно. Поэтическая сила — не на моей стороне. Бродский то убеждает, доказывает, то — с обезоруживающей откровенностью — признается, что доказательства здесь не стоят ломаного гроша и не в доказательствах дело: «То, что я вам собираюсь изложить, вернее, прочесть, носит крайне субъективный характер, ни на какие объективные данные не опирается и, видимо, многих из нас паразит отсутствием знакомства с наиболее очевидным материалом, то есть перепиской и т. д. Это исключительно умозаключения на основании двух стихотворений, в которых я увидел определенное сходство» (с. 225). «Я не знаю, что это может дать цветаеведению или пастернаковедению. Я не очень хорошо представляю себе, почему я вообще за это берусь. Скорее всего потому, что нечто в этих двух стихотворениях, помимо очевидной общности их размера и тематики, заставляет меня соединить их воедино, и мне хочется определить это нечто» (с. 228). Таким образом, речь идет не собственно о Цветаевой и Пастернаке, а о лирической волне, поднятой ими в Бродском. С точки зрения строгой науки это его частное дело. Но дело поэта всегда важно для исследователя поэзии. Лирика вся субъективна — и в то же время транс-субъективна, т. е. через субъективное достигает глубинной реальности. В чем-то, в каких-то частных утверждениях, с Бродским хочется согласиться. Сопереживание Бродского позволяет нам лучше понять глубину и силу лирической связи Цветаевой и Пастернака — связь, которую Е.Б. и Е.В. Пастернак стремятся скорее ограничить. Можно подумать над возражением Бродского: «Наготу твою перстами трону/Тише вод и ниже трав». Не от этой ли вершины целомудрия авторы комментария поздравляют своего родственника с освобождением, квалифицируя его как эротику» (с. 229-230). Стихи, действительно, целомудренные. Это не пошлая эротика. Но это эротика, целомудренная эротика, целомудрие в воплощенной близости, в «любви вплотную», по выражению Марины Цветаевой. Это великая поэтическая тема, но не христианская тема, и, во всяком случае, не *тема Христа*; любовь Христа не знает половой избирательности, не под-

держивается пламенем страсти, обращена ко всем. То, что так бывает, трудно постичь. Легче реализовать метафору «жениха небесного», превратить небесного жениха в идеального земного жениха, вымечтанной женщиной, в мужчину без мужской грубости, превратить оттенок, намек на эротику (свойственный христианству) в мистическую эротику бхакти.

Князя Мышкина называли «отсылкой к Христу» (выражение Е. Б. Рашковского); Христос Цветаевой — отсылка к идеальному любовнику Кришне, трансформация христианства в кришнаизм «Гитаговинды»<sup>2</sup>. Здесь дело в оттенках, в превращении второстепенного в главное и главного во второстепенное, даже вовсе не значащее. Тема захватывает Бродского, потому что она ему самому близка, потому что он страстно вжился в современную цивилизацию, где для Бога, для «пламени без дыма» не осталось места, но не может обойтись без религиозного наследия. Остается рассматривать икону или литургию как маски для чисто человеческих порывов. Стих Гёте выворачивается наизнанку, не преходящее — только подобие, напротив: образы вечного суть только подобия земных страстей. Вокруг этого бьется мысль Бродского, временами противореча себе. Так, он пишет: «Я хотел бы подчеркнуть следующее. Обращение Цветаевой с Магдалиной в данном случае — вольное. Вольность эта — естественная не только для любовной лирики, но и для человека, воспитанного в христианской вере вообще. Магдалина для Цветаевой по существу лишь еще одна маска, метафорический материал, мало чем отличающийся от Федры или Ариадны, или от Лилит. Речь идет не столько о вере, сколько о женском архетипе и его чувственном потенциале, то есть о самопроекции. Самопроекция? Вряд ли. Скорей — проекция Христа на себя. При всей ее нецерковности Цветаева — христианка, и степень чувственности для нее — иллюстрация степени любви: чувства глубоко христианского. **Вполне возможно, что главная заслуга христианства именно в том, что оно сообщило этому чувству метафизическое измерение**» (с. 227. Я выделил толкование, в котором Христос становится Кришной. — Г. П.) И далее: «Тональность этого стихотворения — тональность, совмещающая прощение, любовь и благодарность за любовь. Это и есть, боюсь, формула христианской любви» (там же).

«Примем во внимание также, что любой читатель, а в особенности мужчина, легко узнает свой голос в — «Милая! — ведь всё сбылось». Строчка эта — житейский выдох, повторяемый многократно, ибо в течение жизни «воскресать» приходится неоднократно, написанное сбывается неоднократно. И приняв сказанное во внимание, представим себе, что этот мужчина — вы, и что вы — Пастернак или, по крайней мере, поэт, то есть — человек, легко впадающий в зависимость от порядка чужих слов, от чужих размеров...» (с. 228).

Так, следуя по тропкам ассоциаций, мимо большой дороги рассудка, мы приходим к тому, что Магдалина — Цветаева, Христос — Пастернак и Воскресение — не событие в духовной истории человечества (и каждого христианина), а нечто вроде «воскресения» Нехлюдова, увидевшего на скамье подсудимых Катюшу. И пастернаковская «Магдалина» — ответ мужчины на любовное письмо женщины. Правда, ответ через

четверть века. Но мало ли что всплывает из глубин памяти — даже через 30, 40 лет...

Доказательства Бродского интересны сами по себе, как образец мышления поэта: «Думаю также, что самое имя Мария Магдалина анаграмматически содержит в себе имя Марина — тем более, что для русского слуха «Мария» и «Марина» не слишком дифференцируются. Анаграмматичность только усиливается от повторяющихся гласных — *a/u/я* и *a/u/a* и идиосинкратическим эхом в «мироносица, зачем мне мир» еще закрепляется (с. 229).

Хочется возразить на это, что слово — это не только звук, не только волна смутных ассоциаций. В слове есть прямой смысл, а этот прямой смысл не исчезает в стихах. Прямой смысл стихотворения — разговор с Христом, а через Христа — со всей традицией пророков, слушавших Бога мужским слухом и понимавших Бога мужским умом. Это фемининный бунт против маскулинной редакции откровения — один из многих голосов в современной цивилизации. Это фемининное утверждение святости зачатия — а не только рождения (ибо для женщины зачатие и рождение физически нераздельны). Но говорить это Пастернаку значило бы ломиться в открытую дверь. Он и без уговоров считал всякое зачатие непорочным. И нелепо обвинять его в чрезмерной «прямоте», в ригоризме; судя по переписке, Марина Цветаева упрекала его скорее в неразборчивой влюбчивости.

На уровне слов и логических связей между словами стихотворение имеет вполне определенный смысл, и никуда от него не деться. В то же время, на уровне ассоциативных полей, звуковых и смысловых наплывав основной смысл перекликается с другими смыслами, и Бродский выносит на авансцену, под свет рампы, подтекст, обращенный а Пастернаку, наплыв, которому Цветаева, по-видимому, не придавала большого значения (если вообще сознавала его). Ошибка здесь не в плане «да или нет», а скорее в плане «больше-меньше». Выслушав Бродского и согласившись, что иррациональный наплыв любовного чувства к Пастернаку в стихотворении Цветаевой был (или мог быть), я всё же склонен вернуться к основному смыслу с большим пониманием целого. Чем больше мы чувствуем и сознаем все наплывы, тем больше очарование текста.

Однако попытка рассматривать два стихотворения, Цветаевой и Пастернака, как одно — становится неубедительной, как только мы проходим через первые бытовые строфы пастернаковской «Магдалины» и доходим до перипетии: «Будущее вижу так подробно...» Ибо это перипетия не только в развитии характера Магдалины<sup>3</sup>, но и в развитии России. Очередная волна гордыни обрушилась в пропасть. И, захлебываясь в пучинах, люди чувствуют, что своим умом, без опоры на Бога, они из этой пропасти не выберутся. Волна гордыни сменяется волной покаяния, обмирщение — поисками новой сакрализации. Бродский был вырван из этого процесса эмиграцией. Он оказался на Западе, опьяненном своим пафосом нарастающей технической сложности, и потерял понимание русского похмелья.

Каждый раз, когда человечество съедало запретный плод, оно чувствовало тяжесть первородного греха. После слов Протагора: «Человек — это мера всех вещей» — мерой стал Нерон. После «Панегирика человеку» Пико делла Мирандолы — мерой стал Чезаре Борджиа. После те-

зиса: «Человек добр» — разнузданная воля сентябрьских убийств 1792 г. После слов Маркса о бесконечном развитии богатства человеческой природы был создан ГУЛАГ. И каждый раз за осознанием бездны греха следовал порыв покаяния и веры: христианство после Афинской академии, барокко после Возрождения, романтизм после Просвещения — и стихи к роману «Доктор Живаго» после поэмы «1905 год». Бродский остается на уровне атеистического экзистенциализма, не далее порога веры, и пытается отрицать порыв к чуду, продолжить бытовой зачин, довести его до конца. Ему кажется, что «образу Магдалины сообщено цветаевское отчаянье, цветаевская беспощадная интенсивность мышления, цветаевская жажда бесконечности, равно как и некоторые элементы ее поэтики. То есть, иными словами, Цветаева подчиняет себе Пастернака, поэта центростремительного, порождая этот отход от центростремительной практики. Пастернак в этом стихотворении становится поэтом центробежным» (с. 232; т. е., насколько я понимаю метафоры Бродского, перестает стремиться к гармонической целостности веры и утверждает разорванность и абсурд. — Г. П.).

Бродскому кажется, что стихи

*Слишком многим руки для объятья  
Ты раскинешь по концам креста. —*

«вне сюжета и вне доктрины и пришло из «После России», из «дай мне руку на весь тот свет! Здесь мои обе заняты» — куда в свою очередь пришло из цветаевской жизни, из ее быта, из ее отождествления себя с Магдалиной, с бабой, раскидывающей руки для слишком многих, — равно как и из раннего «Через Летейски воды протягиваю две руки» (там же).

Сходное толкование можно найти в воспоминаниях Андрея Вознесенского о Пастернаке, опубликованных несколько лет тому назад в «Новом мире». Есть что-то общее во всех попытках атеизма — атеизма благодушного и атеизма страдающего, трагического — приземлить веру. Впрочем, Бродский чувствует натянутость своих аргументов и сам пишет: «...убежденный, что хватаю через край, и не желая этому противиться...» — и всё же продолжает; и в последней строфе (с которой начал) ничего не замечает, кроме звуков: «Автор возвращается в стихотворение только в последней строфе, в его антиразвязке или квазиразвязке, звучащей благодаря избыточности «у» в «пройдут», «суток», «столкнут», «такую», «пустоту», «промежуток», «дорасту» как не приносящий никакого разрешения выход» (там же). Больше ничего поэт не смог сказать о стихах, которые я позволю себе повторить:

*Но пройдут такие трое суток  
И столкнут в такую пустоту,  
Что за этот страшный промежуток  
Я до воскресенья дорасту.*

Видимо, в опыте поэта не нашлось решительно ничего, что позволило бы ему понять преображение Магдалины — и Пастернака.

С моей точки зрения, Е.Б. и Е.В. Пастернаки правильное поняли стихотворение, они утверждают основной, религиозный смысл, и просто отбрасывая все наплывы. Бродский, напротив, не видит в вере веры, топчет основной смысл в наплывах. Так можно увидеть эротику и в «Троице» Рублева.

Я постоянно живу с этой иконой и много раз вглядывался в нее в поисках новых и новых смысловых наплывов. Только недавно я, кажется, понял смысл светло-зеленой одежды у правого ангела и светло-розового у левого... Однажды (в 70-е годы) я проделал такой эксперимент: мысленно закрыл среднего ангела, освободил правого от крыльев и одел его в мафорий. Этот ангел весь погружен в созерцание, в слушание-вбирание. Руки бесильно упали. Глаза смотрят внутрь. Он слушает весть из Царствия, которое внутри нас... Левый ангел, напротив, весь в напряжении, в готовности протянуть руку к чаше, в готовности сказать слово, принести весть. Помимо основного смысла (ясного из того, что он сидит – в пространстве иконы – одесную среднего, который чуть выше других), в нем можно увидеть архангела Гавриила и в правом ангеле – при каком взгляде – Марию. Т.е. в «Троице», как один из второстепенных наплывав, можно увидеть Благовещенье. А Благовещенье, во многих прекрасных картинах итальянских и испанских мастеров, приобретает характер встречи влюбленных (Бродский ссылается на живописные трактовки Магдалины; я могу сослаться на не менее частые трактовки Благовещенья). А от итальянской картины родилось стихотворение Блока:

*...Всем лицом склонилась над шелками,  
Но везде – сквозь золото ресниц –  
Вихрь ли с многоцветными крылами,  
Или ангел, распростертый ниц...*

*Темноликий ангел с дерзкой ветвью  
Молвит: «Здравствуй! Ты полна красы!»  
И она дрожит пред страстной вестью,  
С плеч упали тяжких две косы...*

Некоторые западные версии Благовещенья допускают такую трактовку; но икона Рублева, взятая в целом, исключает ее. Есть некая власть целого, в рамках которого возможны бесчисленные наплывы, оттенки смысла – но не все. Трактовка где-то переходит в пародию. Рублевская «Троица» имеет основной смысл, связанный с учением вселенской Церкви о Троице. Кисть гения, которая умнее его самого, окружила основной смысл целым хором дополнительных смыслов, и можно перенести акцент, сделать дополнительное основным и основное дополнительным. Я пытался это показать в эссе «Троица Рублева и тринитарное мышление» (в моей книге «Выход из транс». М., 1995). Но хором в целом кружится вокруг вечного, стремится к вечному, и его стремление не допускает поворота к преходящему, превращения эротической метафоры Благовещенья в образ земной любви. Есть основания считать, что компози-

ция «Троицы» была заимствована из буддийского круга (где она возникла на 500 лет раньше). И можно перетолковать «Троицу» Рублева на суперэкуменический лад, как образ встречи всех высоких религий. Но нельзя, не разрушая целого, перетолковывать ее обмирщено, как любовную сцену или объятия нежной дружбы. Так же нельзя перетолковывать пастернаковскую «Магдалину». Сюжетно она связана и с цветаевской «Магдалиной», и с «Пиетой» Рильке. Но по духу она ближе к таким стихам Рильке, как «Импровизация на тему каприйской зимы», «Сонеты к Орфею»... И у Марины Цветаевой есть «центростремительные» порывы...

Иногда и ее, и Блока, и раннего Пастернака несла волна обмирщения святых, начавшаяся в эпоху Ренессанса. Но поздний Пастернак — свидетель катастроф XX века — подхвачен волной покаяния. И Христос в его стихотворении — по ту сторону чисто эротической, избирательной нежности, доступной каждому человеку с музыкальным чувством прикосновения. Он раскрывает руки поселениям и рощам, рекам и морям. Он каждый камешек чувствует своей плотью. Он — целостность, в которой наше духовное возрождение.

Впрочем, я не хочу пересказывать стихи Пастернака. Они сами за себя говорят. Требуется объяснения другое: какая сила мешает понять то, что ясно сказано. Видимо, прямой смысл пастернаковской «Магдалины» несовместим с мировоззрением атеиста, и поэты-атеисты вынуждены придумывать другой смысл, согласный с их собственным мировоззрением. Захватив Бродского поэтически, Пастернак заставил его ум сопротивляться, отстаивать свои предубеждения, и сопротивление ума продиктовало эссе, в котором страстно, талантливо доказывается нечто прямо противоположное стихам Пастернака.

Можно спросить, зачем спорить с мертвым? Но спор центробежного с центростремительным не умер. Он продолжается. Центробежное — это безудерж человеческой воли, не признающей над собою Творца. Центростремительное — смирение перед бессмертным Духом, наполняющим жизнь смыслом. Смирение по самой своей природе тихо. В нем не сразу видна внутренняя сила. Но без центростремительного противовеса центробежное уносит в тартарары. Бродский в своем разговоре с Кудровой<sup>4</sup> отчасти прав: Цветаева действительно первая на этом пути. Я не знаю равного ей в XX в. по силе страсти. Но, в отличие от Бродского, она выросла не в атеистическом обществе и сохранила сознание, что Творец выше твари.

О полемике Бродского с Е.Б. и Е.В. Пастернаками Ирма Кудрова пишет: «Смелое и одновременно изящное сопоставление «Магдалины» со стихотворением Цветаевой (из цикла, носящего то же название, но созданного на двадцать шесть лет ранее) доставит истинное наслаждение ценителям поэзии» (там же, с. 11).

Цветаевский синоним центробежного — «огнь-синь». Цветаева от него не отказывается, и всё же выше ставит «огнь-бел»: «Борис, я не знаю, что такое кощунство. Грех против *grandeur* какого бы то ни было, потому что многих нет, есть одна. Все остальные — степени силы. Любовь! Может быть, степени огня? Огнь-ал (та, с розами, постельная), огнь-синь, огнь-бел. Белый (Бог) может быть *силой* бел, чистотой сго-

рания? Чистота. Которую я неизменно вижу черной линией (просто линией).

То, что сгорает без пепла, — Бог.

А от этих — моих — в пространствах огромные лоскутья пепла. Это-то и есть Молодец» (Цветаева — Пастернаку, 22 мая. В книге «Письма 1926 года». М., 1990).

Цветаева преклонялась перед равновесием смирения и дерзновения в Рильке, перед его уникальным сочетанием «высоты» и «величия» (духовной высоты и поэтической мощи). Рильке был высшей точкой в ее шкале ценностей. Себя она ставила ниже. Бродский расшатывает «ценностей незыблемую скалу». Он делает это с ослепительным блеском. Тем важнее спор.

Сейчас много мелкого своеволия; оно и без спора потонет в Лете. Но безумство знатных, сказал персонаж Шекспира, не должно ходить без стражи. Дерзновение требует противовеса. И значение пастернаковской «Магдалины» не в том, что поэт поддался, уступил «центробежной» силе, а в том, что выдержал ее напор и противостоял ей.

1997

## Примечания

<sup>1</sup> См. журнал «Звезда» (№ 1, 1996) со ссылкой на первоисточник: Marina Tsvetaeva. One Hundred years. «Modern Russian Literature and culture. Studies and Texts». Vol. 32. Berkeley, 1994. Далее страницы указываются в тексте.

<sup>2</sup> Кришнаизм имеет очень много вариантов: Кришна «Бхагават Гиты» (песни Господа) — суровый учитель, Кришна «Гитаговинды» (песни пастуха) — идеальный любовник.

<sup>3</sup> «Сивилла выжжена...» Цветаевская сивилла подобна Савлу, ставшему Павлом. В нее «Бог вошел».

<sup>4</sup> В кулуарах конференции в Амхерсте (Массачусетс), 1992 г., «Бродский высказался так категорично, как (насколько я [т.е. Ирма Кудрова. — Г. П.] знаю) он никогда не формулировал свою позицию в печати. Он назвал Цветаеву самым крупным поэтом XX столетия. Я попробовала уточнить: «Среди русских поэтов?» — Он повторил, раздражаясь: «Среди поэтов XX века»... — «А Рильке?» И еще назвала чье-то имя, сейчас уже не помню чье. Бродский повторил, сердясь всё более: «Крупнее Цветаевой в нашем столетии нет поэта» («Бродский о Цветаевой». М., 1997. С.6).

# Поэзия духовного опыта

---

## Глава 1 Неслышанная простота

Я с юности запомнил стихи Пастернака:

*Есть в опыте больших поэтов  
Черты естественности той,  
Что невозможно, их изведав,  
Не кончить полной немотой.*

*В родстве со всем, что есть, уверясь  
И знаясь с будущим в быту,  
Нельзя не впасть к концу, как в ересь,  
В неслышанную простоту.*

*Но мы пощажены не будем,  
Когда ее не утаим.  
Она всего нужнее людям,  
Но сложное понятней им.*

Последняя строфа, захватывающая на волне доверия к первым, ускользала от ума. И не потому, что она темна. Напротив, мысль очень ясно выражена. Но почему сложное понятней простоты? И почему мы пощажены не будем, когда ее не утаим? Никакого секрета, никакого ребуса ассоциаций. Но чувство упорно говорило: здесь тайна.

Разве Ахматова не проста?

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

Ахматова почти всю жизнь, до самой «Поэмы без героя», писала совсем просто — изысканно просто. Но проблема неслышанной простоты перед ней не вставала. Почему?

Я думаю (и попытаюсь это показать), что неслышанно прост только

разговор о Едином, Бесконечном, Целом (непрерывно с прописных букв) — или, языком религиозной традиции, — о Боге. Т. е. о чем-то, к чему большинство не чувствует простого подхода и не понимает его. Ахматова об этом не пишет. Бог для нее не Ты (Ты значил все в моей судьбе), а Он (и Бог не спас).

Поздняя Ахматова услышала голос Истории, голос народа — и ответила им. Но в глубинном слое ничего не изменилось. «Какая есть, желаю вам другую!» Для Бога в этом мироощущении нет места. Воли к преобразению у Ахматовой нет. Смотреть в бездну, как заглянул Державин, как смотрел Тютчев, как взглядывал, всегда по-моцартовски недолго, Пушкин, — она не любит.

Возьмем еще более простой пример: стихотворение Коржавина, замечательное по своей простоте:

*Предельно точен язык земной,  
Он должен быть сухим.  
С другим — это значит то, что со мной,  
Но — с другим.  
И я пережил уже эту боль,  
Ушел, махнув рукой.  
С другой — это значит то, что с тобой,  
Но — с другой.*

Простота здесь предельная, но *неслыханной* простоты нет. Потому что *неслыханная* простота — это простой рассказ о *неслыханном*. Говоря языком структурализма, понятие *неслыханной* простоты охватывает не только план выражения, но и план содержания. Коржавин рассказывает о том, что мужчина расстался с одной женщиной и встретился с другой. Поэтическое содержание здесь целиком в форме, т. е. в том, как мужчина об этом думает. Но попробуйте так же просто сказать: я встретился с Богом. Или: на пути в Ленинград я встретил Христа. Вы не решитесь это написать. Сразу ясно, что никто не поверит. Между тем, уверенность в родстве со всем, что есть, — это (в терминах Леви-Брюля) чувство сопричастности, единства со всем в мире, которое человек цивилизованный обычно теряет и находит снова как встречу с Богом, Брахманом, Дао или другим верховным символом культуры. И вот поэт, уже не верящий по-библейски, начинает говорить библейским языком:

*В оный день, когда над миром новым  
Бог склонял лицо свое, — тогда  
Солнце останавливали словом,  
Словом разрушали города...*

Это не стилизация. Это передача очень напряженного чувства и очень напряженной мысли:

*А для низкой жизни были числа,  
Как домашний подъяремный скот,*

*Потому что все оттенки смысла  
Умное число передает.  
Патриарх седой, себе под руку  
Покоривший и добро, и зло,  
Не решаясь обратиться к звуку,  
Тростью на песке чертил число.*

Как будто программу составлял для ЭВМ. И вслед за этим блестящим научным предвидением слова-числа — новый поток библейских метафор о слове-Боге:

*Но забыли мы, что осиянно  
Только слово средь земных тревог,  
И в Евангелии от Иоанна  
Сказано, что слово — это Бог.*

Использование мифологем без простой веры в их буквальный смысл — это риторический прием. Язык «Огненного столпа» риторичен. И вместе с тем — это язык великой, вдохновенной поэзии. Вопреки традиционному русскому недоверию, риторика может быть поэтичной.

С этим не обязательно соглашаться, и в спор с Гумилевым вступил Мандельштам. Однако то, что он противопоставил языку ближневосточной традиции, достигающей возвышенного нагромождением грандиозных подобий, — это язык знаковых пауз и абсурдных высказываний. Он тоже далеко не прост:

*Я слово позабыл, что я хотел сказать.  
Слепая ласточка в чертог теней вернется,  
На крыльях срезанных с прозрачными играть.  
В беспомыслии ночная песнь поется.*

*Не слышно птиц. Бессмертник не цветет.  
Прозрачны гривы табуна ночного.  
В сухой реке пустой челнок плывет.  
Среди кузнечиков беспомысливает слово.*

Прекрасные стихи, может быть, еще лучшие, чем гумилевские. Но в риторике Ближнего Востока противопоставлена антириторика Дальнего Востока. Без сознательной ориентации на нее — Мандельштам не знал, что такое коан, — он сочинял коаны: «В сухой реке пустой челнок плывет». Абсурд, намекающий на алогичность перехода от этого света к тому свету, от предметного мира к уровню тождества.

И еще раз, в реплике на гумилевское «Шестое чувство» — самый настоящий коан, который мог бы изобрести для своих монахов Хакуин, реформатор секты риндзай-дзен:

*Недостижимое! Как это близко!  
Ни развернуть нельзя, ни посмотреть!*

*Как будто в руку вложена записка,  
И на нее немедленно ответь.*

Как только мы вышли за рамки обыденного, как только мы коснулись глубин жизни, простота становится чем-то неслыханным и недостижимым. И тот же Мандельштам, отвергнув риторику «Шестого чувства», возвращается к риторике в своем «Ламарке»:

*Кто за честь природы фехтовальщик?  
Ну, конечно, пламенный Ламарк!*

И вновь красноречие сливается с музыкой:

*Он сказал: «Природа вся в разломах.  
Зренья нет, — ты зришь в последний раз!»*

.....  
*Он сказал: «Довольно полнозвучья!  
Ты напрасно Моцарта любил...»*

Я думаю, что в Европе красноречие и музыка нераздельны. Не только в поэзии. Во всей целостности культуры.

*И лютеранский проповедник  
На черной кафедре своей,  
С твоими, гневный собеседник,  
Мешает звук своих речей.*

Захватывает сила, с которой Верлен воскликнул: «Музыка прежде всего!». Это призыв. В самом восклицании против риторики есть риторика. Поэтический перевод позволяет что-то усилить, что-то снизить; возвысить — вплоть до евангельского слога: «В начале музыка!» У Пастернака интонация сознательно снижена. Он одновременно тянется к духовной высоте и боится словесной высоты (из этого и выросла задача неслыханной простоты). Боязнь риторики заставляет его временами не столько переводить, сколько переделывать Гёте и Шекспира, сбивать их с котурнов. Подправил Пастернак и Верлена. Но у Верлена риторика была!

Не все можно сказать сухо и точно. Сухо и точно нельзя описать взлет, чувство развернувшихся крыльев, вольтову дугу в сердце. Тайна целостности жизни, вспыхнув, рвется наружу, пренебрегая правилами хорошего вкуса. Который анафематствует приподнятость (почти неизбежную при разговоре с Богом или о просветлении) как экзальтацию, потерю чувства меры... Как будто безмерность может уложиться в меру.

*Но мы пощажены не будем,  
Когда ее не утаим.  
Она всего нужнее людям,  
Но сложное понятней им.*

К целостности жизни можно прийти только по бездорожью, напрямки. Это непонятно. Сложное понятнее простого. И только очень сложные стихи могут смутно намекнуть на тайну целого. Андерсеновский Кай, попав в царство Снежной Королевы, складывает и складывает слово «Вечность», а оно все рассыпается и рассыпается. И это — говорят нам мэтры — все, что осталось музам, если они вообще хотят касаться вечности. Если они хотят сойти с плоскости неореализма.

18 октября 1933 г. — через два года после «Волн» — Пастернак писал своей двоюродной сестре Ольге Фрейденберг: «Ах, много бы я мог тебе написать на эту тему пережитого и передуманного, но всякий раз, как в письме ли или работе подходишь к главному и уже готовому, потому что найденному до всего остального, то такая тоска прутковская охватывает (необнимаемости необъятного), что именно главное это и оставляешь в умолчаньи. Не потому, чтобы мысль изреченная была ложью или вообще изречению не поддавалась; нет, нет, совсем не потому. Но физическое ощущение бесконечности, коренящееся во всяком общем положении, так перевешивает у меня интерес к его содержанию, что я его изложением жертвую из какой-то внутренней зябкости, из страха озноба, который для меня неминуем на этом пустыре.

Оттого-то и захвачено у меня одно второстепенное, и сколько я ни писал, теза оставалась неназванной. У всех этих вещей отрублены хвосты, каждый из которых, если бы дать им волю, должен был бы разрастись в трактат или, точнее, в нечто бесконечное о бесконечном.

Тут-то и пролегал водораздел между гением и человеком средних способностей. Первый именно не боится этого холода, и только. И тогда, вопреки Пруткову, Паскаль схватывает необъятное и только и делает, что пишет принципиально о принципах и набрасывает бесконечность бисернее и непринужденнее, чем Бунин какую-нибудь осень»<sup>1</sup>.

Паскаль здесь назван не случайно. Это мыслитель, считавший самым важным в философии проблему целого и части. Т. е. очень остро чувствовавший целостность жизни и ее парадоксальную несводимость к предметному. Постоянно искавший подступы к целому *сквозь* частности. И Пастернак именно на это откликается. У него внутреннее тяготение к паскалевской философии. «Физическое ощущение бесконечности» — такое не всякий скажет. «Физическое ощущение бесконечности, коренящееся во всяком общем положении...». Мефистофелю общее положение кажется чем-то серым, оторванным от живой жизни. А для Пастернака (как и для Паскаля) это архиживое, ибо отсылает к бытию как живому целому. Общее понятие для него — что-то вроде имени Бога, и это значение важнее, чем научный смысл термина, например, пространственности в слове «пространство». Общее понятие для Пастернака — не число, а Бог. И Пастернака охватывает озноб, он отшатывается от святая святых. «Оттого-то и захвачено у меня одно второстепенное, и сколько я ни писал, теза оставалась неназванной». Захватывает всесильный бог деталей, Ягайлов и Ядвиг; поэт захлебывался во множестве знаков, имен жизни, упивался им и за этим наслаждением целое часто терял — и потом воспринимал это как свое неумение — писать «нечто бесконечное о бесконечном».

Я ничего здесь не навязываю тексту и не преувеличиваю его значения. Подобные мысли тревожили Пастернака еще за десяток лет до «Волн». «Откуда Вы знаете, — говорил он Вильмону, — что я хочу весь мой век играть деталями? Может быть, это *слабость* мысли, а не *сила* видения. Может, нам всем надо завидовать Толстому, который, отбросив всякую повествовательную изобразительность (хотя бы в «Люцерне»), просто выносит свои приговоры. Это тоже входит в искусство, в литературу, когда душа переполнена стремлением к добру и под добром понимает что-то *определенное*, а не... «взгляд и нечто»... Вы вправе спросить: а вы-то сами? То есть я-то сам? Почему я не пишу «Люцерна»? Но это совсем другой вопрос...»<sup>2</sup>.

Воспоминания, написанные 40 лет спустя, могут «опрокидывать в прошлое» то, что определилось позже. Но рядом с письмом к Фрейденберг разговор выглядит очень достоверно. В результате его Вильмонт отказался от своей уже задуманной статьи, ставившей «Сестру мою жизнь» на вершину мировой поэзии. Этого тоже нельзя перепутать даже через 40 лет. Значит, в пору «Тем и вариаций» Пастернак *хотел* писать иначе, не теряя Целого, бесконечного, из которого родится дух добра. Хотел — но не мог. Не мог не играть деталями. Ибо правда была скорее в деталях, чем в общих идеях того времени.

Вот продолжение разговора:

« — Не в РОСТе же работать, куда звал Маяковский?

Снова пауза.

— Видите, поэзия прежде всего должна быть поэзией. Высказывать хоть что-то, хоть пустяки, но — не по чужим прописям. Они никому не нужны».

Трудность здесь в том, что «тишина подробна», что целое раскрывает себя скорее во множестве вещей, чем в идее, и каждый цветок — его откровение (это Пастернак поразительно ярко чувствовал). Но все это только до тех пор, пока корень цветка ощутимо уходит в бездну целого и раскрывает в своих лепестках всю бездну. Примерно так, как по Никейскому символу веры, Христос — единичный человек в единичный миг времени — единосущен Отцу и от века пребывал в недрах Отчих. Поэт, испытавший «физическое ощущение бесконечности», чувствует в каждом предмете его «хвост» (лучше бы сказать — корень), уводящий в глубину, и мучительно не умеет этот хвост поймать, отрубает хвосты, обрывает корни, перескакивает от предмета к предмету и захлебывается в перечне предметов, знаков бесконечности, которые, однако, до бесконечности не вполне доводят, скользят по грани ее. Отсюда эта «тоска прутковская» «необнимаемости необъятного» — и хоровод образов, кружащийся вокруг неназванного, неоткрывшегося. Ибо на пути к «бисерному и непринужденному» наброску бесконечности встает метафизический страх (о котором Пастернак пишет своей сестре). А также еще один страх: литературный.

Мы затиснуты между Сциллой пошлости и Харибдой хорошего вкуса. Слишком близко в недавнем, живом прошлом — символизм, с его инфляцией знаков вечности, целостности, глубинности, святости, которые как-то ужасно быстро стали литературными штампами. И не умерло традиционное русское антикрасноречие, толстовское отвращение к европейской риторике, на которое Пастернак прямо ссылается, на «бури толстовских

разоблачений и бесцеремонностей» (из речи на пленуме Правления Союза писателей в Минске, 1936 г.). «Обычно для меня именно тут где-то (продолжал тогда Пастернак) пролегает та спасительная традиция, в свете которой все трескуче-приподнятое и риторическое кажется неосновательным, бесполезным, а иногда даже и морально подозрительным».

В обстановке казенной фальши риторическое звучит как бранное слово, приподнятое равно трескучему. Поэт их боится, и от его страхов — странный, на первый взгляд, тезис — «поэзия есть проза» (высказанный на I-м съезде писателей). Насколько я могу понять мысль Пастернака в общем контексте его высказываний, речь идет не о прозе вообще, а о совершенно определенной прозе, о традиции Достоевского и Толстого, умевших просто говорить о неслыханном. И именно к этому стремится будущий автор «Магдалины», «Свидания» и «Зимней ночи».

У позднего Пастернака есть несколько стихотворных пересказов Евангелия, но вторая «Магдалина» — это не пересказ, это своего рода Евангелие от Магдалины, неслыханное в своей простоте.

В Священном Писании нигде не сказано, что Магдалина должна *дорасти* до воскресения. Что недостаточно поверить в Воскресение Христа, а нужно самому пережить его, пройдя сквозь пустоту. Что внутренний долг каждого — духовно умереть и воскреснуть. Во всяком случае, *прямо* об этом в Евангелиях не сказано, и такое прочтение достаточно необычно. Примерно так читал Евангелие Мейстер Экхарт. Поэзия здесь становится языком откровения, вестничеством — в том смысле, который придал слову «вестник» Даниил Андреев.

Впрочем, сдвиг к неслыханной простоте охватывает все творчество Пастернака. Иконной становится и любовная лирика, и лирика природы. Ранний Пастернак *влюблен* в природу, он захлебывается ею, как красотой женщины, он тонет в весеннем разливе,

*... когда поездов расписание  
Камышинской веткой читаешь в купе,  
Оно грандиозней Святого Писанья...*

Поздний Пастернак находит тихую музыку космической литургии:

*Как будто внутренность собора —  
Простор земли, и чрез окно  
Далекий отголосок хора  
Мне слышать иногда дано.*

*Природа, мир, тайник вселенной,  
Я службу долгую твою,  
Объятый дрожью сокровенной,  
В слезах от счастья отстою.*

Природа (для ранних христиан полная языческих искушений) и собор сливаются в одно целое. Природа как бы стихийно несет в себе образ храма и находит в храме свое завершение. И на общую молитву собираются братец Солнце и сестрица Луна, братья ручьи и деревья:

*Сады выходят из оград.  
Колелется земли уклад:  
Они хоронят Бога.*

.....  
*Но в полночь смолкнет тварь и плоть,  
Заслышав слух весенний,  
Что только-только распогодь —  
Смерть можно будет побороть  
Усиьем воскресенья.*

В великолепных, клокочущих, навзрыд написанных ранних стихах о любви переливается через край — влюбленность. Световой ливень. Образ, найденный Цветаевой, удивительно точен: ливень, тропическая гроза, потоки вод, водопады. Но завтра дожди кончатся и земля засохнет. А любовь — как озеро, большое озеро, как блюдо... одно и то же сегодня, через десять, через тридцать лет. Она каждый день сначала.

О такой любви Пастернак стал писать только на старости лет:

*... Снег на ресницах влажен,  
В твоих глазах тоска,  
И весь твой облик слажен  
Из одного куска.*

*Как будто бы железом,  
Обмокнутым в сурьму,  
Тебя вели нарезом  
По сердцу моему.*

*И в нем навек засело  
Смиренье этих черт,  
И потому нет дела,  
Что свет жестокосерд.*

*И оттого двоится  
Вся эта ночь в снегу.  
И провести границы  
Меж нас я не могу...*

Я хотел бы отвлечься от вопроса — какой женщине это посвящено. И даже от другого вопроса, по-своему очень интересного, — почему у позднего Пастернака нет такой цельной книги, как «Сестра моя жизнь». Есть отдельные стихотворения. В одних ему удалась неслыханная простота. В других — в пересказах Евангелия — он ее стилизует. В третьих — чувство поэта, как бы устав от сознательной ориентации на христианство, от христианства как системы, с радостью возвращается к естественной чувственности Евы, по-моему, менее поэтичной, чем в прежних книгах, что-то потерявшей в своем опрощении. Видимо, без такого разнобоя переход был бы невозможен. Переходные эпохи все полны разнобоя. Меня занимает только одно: те стихотворения, в ко-

торых достигнута «сверхъестественная естественность», естественность преображенного чувства. Одно из них — «Свидание».

В «Свидании» вырастает образ любви, неотделимой от веры и надежды. Веру если и меняют, то очень редко: один, от силы два раза. Пятьдесят раз из одного вероисповедания в другое не переходят. А губы и губы на звезды выменивать — можно хоть пятьдесят раз. И каждый раз над клятвами влюбленных смеются боги.

Я много раз перечитывал «Марбург» и восхищался его красотой, но, пожалуй, красота отчасти мешала глубине, тянула к тому «мурлыканью», о котором писал Набоков в эссе о Гоголе. Эстетика мурлыканья, наслаждения красотой образа, органичная для 20-х годов, совершенно не насыщает в наш железный век. Когда захватывает или волчья тоска — как у Бродского, или поэзия любви и надежды.

Очень легко говорить о единстве стиля Пастернака. Есть даже старая эпиграмма, которую вспомнил Ю. Карабчиевский в своей недавней книге:

*Все изменяется под нашим зодиаком,  
Но Пастернак остался Пастернаком.*

И в самом деле, о чем бы Пастернак ни писал — о новом быте, о пятилетке, о социализме, о войне, — тема тонет в Пастернаке. Внешние сдвиги не проникали к нему дальше передней. В глубине Дома поэта шла своя жизнь. Но она шла! И Пастернак одним из первых почувствовал глубинный перелом времени, поворот от размаха внешней ломки и стройки к труду духовного роста. Поэт, которому отродясь все было дано, оказался поэтом с историей. Он пересмотрел свой совершенно сложившийся классический стиль и высвободил новую творческую волю.

Формирование этой воли шло через борьбу со скрябинским влиянием и через приближение к Рильке. Скрябин научил Пастернака обходить простоту, которая хуже воровства — мнимую простоту банальности. «В образцы простоты, к которой следует стремиться, — пересказывает Пастернак Скрябина, — он ставил свои новые сонаты, ославленные за головоломность. Примеры предосудительной сложности приводил из банальнейшей романской литературы. Парадоксальность сравнения меня не смущала. Я соглашался, что безличье сложнее лица, что небрежливое многословие кажется доступным, потому что оно бессодержательно. Что развращенные пустотой шаблонов, мы именно неслыханную содержательность, являющуюся к нам после долгой отвычки, принимаем за претензии формы».

Обходя штампы, приходится иногда выбирать сложный путь. В конце концов, самый сложный, но ведущий к цели путь проще, чем трясина, в которой вязнешь, — и никуда не приходишь. Действительность как множество, сложна, и эта сложность не может не входить в наш образ истины. Но целое просто. «Судьба любит изобретать схемы и комбинации. Трудность ее заключается в сложности, но сама жизнь затруднительна по своей простоте»<sup>3</sup>.

К идеям, очень близким Рильке, Пастернак приходит в поздней заметке о Верлене:

Просты и естественны многие, если не все, но они просты в той начальной степени, когда это дело их совести, и любопытно только то, искренне ли они просты или притворно. Такая простота — «величина нетворческая и никакого отношения к искусству не имеет. Мы же говорим о простоте идеальной и бесконечной. Такой простотой был прост Верлен. По сравнению с естественностью Мюссе Верлен естествен непредвосхитимо и не сходя с места; он по-разговорному сверхъестественно естествен, то есть он прост не для того, чтобы ему поверили, а для того, чтобы не помешать голосу жизни, рвущемуся из него».

Мысль, сформулированная Скрябиным, ощутима и здесь, но она подчинена другой, высшей. Разделяются уровни простоты; подчеркивается, что речь идет о «простоте идеальной и бесконечной», «сверхъестественной естественности». Заметка переключается со словами, которые Пастернак нашел в замечательном письме к Ольге Фрейденберг, но, конечно, окончательной теоретической формулы у Пастернака нет. Проблема неслышанной простоты слишком сложна.

Важно не только то, *что* говорится (неслышанное) и *как* (просто). Есть еще психологическая проблема, выход к тишине созерцания, к внутренней незамутненности. Т. е. проблема, — в каком *состоянии* достигается неслышанная простота.

Душевный мир человека — сложная вертикальная структура, ряд уровней высоты. Самый высокий уровень обычно просто не сознается; в лучшем случае он смутно ошутим. Его расширение и распространение на весь душевный строй — чудо преображения. (Неслышанная простота рождается в прикосновении поэзии к *этому* уровню.) Чтобы представить его себе, вспомним Троицу Рублева, всмотримся в нее, пока не почувствуем запечатленное в ней движение как наше собственное. Тогда мы увидим, что средний ангел — это та совершенная тишина созерцания, где живет отрешенная любовь, открытая всем и не замкнутая ни на ком. Левый ангел загорается святой страстью, желанием спасти (или обличить зло). Отрешенность остается в нем как внутренний стержень; но деятельная любовь обращена к цели, а целое бесцельно. Истошась в действии, деятельная любовь возвращается к своему источнику, припадает к нему (в правом ангеле) и замыкает круг. Пока сохраняется стержень отрешенности, помрачение, *отрыв* от целого невозможны. Это первый круг, рублевский.

В жизни обыкновенных людей возможно только приближение к рублевскому кругу; но *приближение* возможно. Я вижу его в творческой жизни Матери Марии. Гении золотого и серебряного веков, даже самые светлые, чаще пребывают на других уровнях. Надо оговориться, что ни один поэт не прикован к ступени, на которой естественнее всего себя чувствует; он временами поднимается над ней, временами опускается. Смелые поэтические гении обычно подымаются до преддверия рублевского круга и мгновениями в него заглядывают. Но их преимущественная сфера ниже, там, где стержень отрешенности утрачен и страсти ведут к помрачению. Оно, впрочем, не глубоко. Время от времени возобновляется ток из бесконечного и как бы заново проходит по обмоткам магнита, намагничивая железный брус. Сколько бы ни возмущался Сальери, очевидной справедливости в благодати нет. Пастернаку это было

дано, может быть, за его «вечное детство», за сохранение архаического чувства сопричастности.

Еще ниже уровень бурных гениев, демонических страстей (ниже — не в смысле творческой силы!). Уровень любви Маруси к Молодцу или негодования, ставшего ненавистью. Уровень бунта героев Достоевского (на всякий случай еще раз оговорюсь: это не характеристика Цветаевой или Достоевского в целом). Страсти, как пожар, оставляют после себя пепелище, и четвертый уровень — это безжизненный пепел, серая скука, тоска.

Серый цвет так же приходит здесь на ум, как синий — в цветаевском письме Пастернаку (от 22 мая 1926 г.: «Борис, я не знаю, что такое кошунство. Грех против *grandeur*, какой бы то ни было, потому что многих нет, есть одно. Остальные всё — степени силы. Любовь! Может быть, — степени огня? Огнь-ал (та, с розами, постельная), огнь-синь, огнь-бел. Белый (Бог) может быть *силой* бел, чистотой сгорания? Чистота. Которую я неизменно вижу черной линией (просто линией). То, что сгорает без пепла, — Бог. А от моих — в пространствах огромные лоскутья пепла. Это-то и есть «Молодец».).

Рублевский круг бел, третий уровень — синь, четвертый — сер (с багрецом). Этот уровень очень распространен в наши дни, и очень распространены связанные с ним иллюзии. С четвертого уровня ярость и ненависть кажутся душевным величием, опьяняют и захватывают; одержимость выглядит любовью. Очень немногие поэты, упав, молчат, как Пастернак в периоды депрессии; большинство пишет — и завоевывает читателя. Именно духовный кризис делает их великими в историческом смысле этого слова (например, Блока).

Я не говорю о массовой литературе, пошлой и самодовольной. Существует истинная поэзия четвертого уровня — поэзия тоски. Обнаженная пустота, мучительная заброшенность не дают ужиться на поверхности, толкают в глубину. И круг снова может быть замкнут. Это круг Достоевского. Но его не так просто замкнуть! Современные Раскольниковы, как правило, не доходят до Сенной площади. Они остаются в подполье — в смутном сознании истины, невозможности достичь ее и самоказни.

Подполье (получившее на Западе имя экзистенциализма) создало свою метафизику и свои способы выражения ее, иногда гениально простые. Но они не имеют ничего общего с неслыханной простотой Пастернака. Грубо говоря, это не простота бытия, а простота небытия; не цельности, а разорванности. Это поэзия последнего глотка жизни, существования на грани ничто. Бродский может рассматриваться как поэтический антоним Пастернака. То, что он хочет выразить, он умеет выразить. Но его метафизика прямо противоположна пастернаковской. Отсюда и противоположность поэтики (при этом мы опять отвлекаемся от того, что отдельные стихотворения Бродского выше его обычного духовного уровня).

Есть у Бродского стихотворение «Строфы», написанное после разрыва с женщиной, т. е. как бы совсем не о философии, и тем не менее — с зерном, из которого можно извлечь философию современного экзистенциализма:

### III

*Как подзол раздирает  
Бороздою соха,  
Правога разделяет  
Беспощадней греха.  
Не вина, а оплошность  
Разбивает стекло.  
Что скорбеть, расколовшись,  
Что вино утекло?*

### IV

*Чем тесней единенье,  
Тем крошевной разрыв.  
Не спасет затемненья  
Ни рапид, ни наплыв.  
В нашей твердости толка  
Больше нету. В чести  
Одаренность осколка  
Жизнь сосуда вести...*

Осколок, одаренный жизнью сосуда, — трудно найти лучший образ для человека, оторванного от целостности бытия. Это метафизический образ.

Осколок, функционирующий в качестве сосуда, виртуозно балансирует на грани темной пустоты (в которую *погрузиться* ему не хочется). Осколок не хочет терять себя; хочется «жизнь сосуда вести».

В «Бабочке» Бродского балансирование на грани поэтического небытия одновременно серьезно (до полной гибели) и гротескно переключается с «Тараканом» Лебядкина и «Тараканом» Олейникова, прямо отсылает к ним своими рифмами: *корму — форму, не — вне*. Это олейниковский таракан, взмывший в воздух и засверкавший разноцветными крыльями. Гротескная и в то же время изящная форма передает чувство абсурда, падения, срыва в пустоту, виртуозно удержанное на краю тьмы, в царстве света и цвета:

### 14

*Ты лучше, чем ничто.  
Верней, ты ближе  
И зримее. Внутри же  
на все на сто  
Ты родственна ему.  
В твоём полете  
Оно достигло плоти;  
а потому  
Ты в сутолоке дневной  
достойна взгляда,*

*Как легкая преграда  
меж ним и мной...*

Запад может сойтись с Востоком, но полнота бытия и иссякание бытия, первый и четвертый уровни никогда не найдут общего языка. Это делает чрезвычайно затруднительной современную критику. В XIX в. искусство жило в основном на третьем уровне, иногда — на втором; и возможно было общее понимание. А сейчас — хотя второй и третий уровни не перевелись — наиболее характерное и значительное принадлежит первому и четвертому (взаимно глухим). Большинство на стороне четвертого уровня, и он диктует правила хорошего тона. Сто лет назад стихи Бродского вроде «двух часов в резервуаре» были бы немислимым скандалом. Сейчас это *comme il faut*. Напротив, молитва в стихах, икона в стихах — *comme il ne faut pas*.

Для читателей, подготовленных стихом раннего Пастернака, скандалом стала его «Магдалина». За неслыханную простоту взлета:

*...Будущее вижу так подробно,  
Словно Ты его остановил.  
Я сейчас предсказывать способна  
Вещим ясновиденьем сивилл...*

Многие действительно не простили Пастернаку эти стихи. Или что почти то же самое, — простили, отпустили ему этот грех. Но сами они не захотели терять утонченности, которая их объединяет в своего рода братство. И попросту привыкли к тому, что о Боге так прямо нельзя. Пахнет проповедью, а не поэзией. Реальность Бога опрокидывает счастливый домик поэзии, не лезет она в изящное искусство. Но Пастернак всю жизнь тянулся к тому, что его опрокидывало. И иногда вдруг с необыкновенной силой отдается своему порыву — и переводит, забыв самого себя и свой страх риторики, «Созерцание» Рильке:

*Как мелки с жизнью наши споры,  
Как крупно то, что против нас!  
Когда б мы поддались напору  
Стихии, ищущей простора,  
Мы выросли бы во сто раз.  
Все, что мы побеждаем, — малость.  
Нас унижает наш успех.  
Необычайность, небывалость  
Зовет борцов совсем не тех.  
Так ангел Ветхого Завета  
Нашел соперника подстать.  
Как арфу, он сжимал атлета,  
Которого любая жила  
Струною ангелу служила,  
Чтоб схваткой гимн на нем сыграть.  
Кого тот ангел победил,  
Тот правым, не гордясь собою,*

*Выходит из такого боя  
В сознание и расцвете сил.  
Не станет он искать побед.  
Он ждет, чтоб высшее начало  
Его все чаще побеждало,  
Чтобы расти ему в ответ.*

Где в этом величавом, библейском стихе автор «Марбурга»? Как будто вдруг проросло семя, брошенное в землю вместе с выковырнутыми из сладкой сайки изюминками:

*Поэзия, не поступайся ширью!  
Храни живую точность, точность тайн!  
Не занимайся точками в пунктире  
И зерен в мере хлеба не считай!*

И сразу стал на место «Всесильный бог деталей»...

Живая точность, точность тайн — точность иконы. Старость поэта и старость времени, в которой он жил, послали на сцену раба. И трагедия времени уступает место мистерии креста и преображения:

*Брошусь на землю у ног Распятя,  
Обомру и закушу уста.  
Слишком многим руки для объятья  
Ты раскинешь по концам креста...*

Я хотел бы закончить несколькими строками из письма, написанного Пастернаком Нине Табидзе в 1958 г.: «Я думаю, несмотря на привычность всего того, что продолжает стоять перед нашими глазами и что мы продолжаем слышать и читать, — *ничего этого больше нет, это уже прошло и состоялось; огромный, неслыханных сил стоивший период закончился и миновал.* (Курсив мой. — Г. П.) Освободилось безмерно большое, покамест пустое и не занятое место для нового и еще небывалого, для того, что будет угадано чьей-либо гениальной независимостью и свежестью, для того, что внушит и подскажет жизнь новых чисел и дней».

## Глава 2 Вестничество

Я сказал, что позднего Пастернака можно рассматривать как вестника в андреевском смысле слова. В чем же суть взглядов Д. Андреева на вестничество?

В «Розе мира», кн. 10, гл. 1 («К метаистории русской культуры») Андреев пишет:

«По мере того, как церковь утрачивала значение духовной водитель-

ницы общества, выдвигалась новая инстанция, на которую перелagался этот долг и которая в лице крупнейших своих представителей этот долг отчетливо сознавала. Инстанция эта — вестничество.

Вестник — это тот, кто, будучи вдохновлен даймоном\*, дает людям почувствовать сквозь образы искусства в широком смысле этого слова высшую правду и свет, льющийся из других миров. Пророчество и вестничество — понятия близкие, но не совпадающие. Вестник действует только через искусство...

С другой стороны, понятие вестничества близко к понятию художественной гениальности, но не совпадает с ним. Гениальность есть высшая степень художественной одаренности, и большинство гениев были в то же время вестниками — в большей или меньшей степени, — однако далеко не все. Кроме того, многие вестники обладали не художественной гениальностью, а только талантом».

«Художественные гении того времени (XIX в. — Г. П.) — Тютчев, Лев Толстой, Достоевский, Чехов, Мусоргский, Чайковский, Суриков, позднее — Врубель и Блок, — не выдвигая никаких социальных и политических программ, способных удовлетворить массовые запросы эпохи, увлекали сердце и волю ведомых не по горизонтали общественных преобразований, а по вертикали высот и глубин духовности, они раскрывали пространства внутреннего мира и в них указывали на незыблемую вертикальную ось. Таланты же, по крайней мере наиболее влиятельные из них, все определеннее ставили перед сознанием поколений проблемы социального и политического действия.

Это были Герцен, Некрасов, Писарев, все шестидесятники, Глеб Успенский, Короленко, Михайловский, Горький (явно пропущено имя, которое хочется поставить в самом начале: Белинский. Но, видимо, Андреев колебался, в какой ряд его поставить. Белинский упоминался в ряду мыслителей, пытавшихся прочесть метаисторический опыт. — Г. П.) Таланты-вестники, как Лесков или Алексей Толстой (разумеется, Алексей Константинович. — Г. П.), оставались изолированными единицами, они, так сказать, гребли против течения, не встречая среди современников ни должного понимания, ни справедливой оценки.

...Целый ряд художественных деятелей, к которым многие из нас применяют эпитет гения, не являются и никогда не являлись вестниками. Ибо их художественная деятельность лишена одного из основных признаков вестничества: чувства, что ими и через них говорит некая высшая, чем они сами, и вне их пребывающая инстанция. Такими именами богата, например, литература французская\*\*, и у нас можно назвать двух-трех деятелей эпохи революционного подъема: Горького,

---

\* Сократовский демон-вдохновитель. Произношение «даймон» отличает этого духа от злых демонов. Можно, впрочем, считать даймона развернутой метафорой вдохновения. — Г. П.

\*\* Д. Андреев объясняет это так: культура Франции, оказавшись как бы в духовной пустоте между католичеством и кальвинизмом, была захвачена в плен рассудочностью, и рассудочность преградила дорогу более глубинным вдохновениям. Слабо выраженное вестничество Д. Андреев находит у романтиков — Шатобриана и Гюго.

Маяковского. Можно спорить о гениальности этих писателей, но вряд ли кто-нибудь усмотрел бы в них вестников высшей реальности».

«Многие деятели, уверенные в своей гениальности, являются только носителями таланта. Выдает их один незаметный, но неопровержимый признак: они ощущают свой творческий процесс не проявлением какого-либо сверхличного начала, но именно своей, только своей прерогативой, даже заслугой, подобно тому, как атлет ощущает силу своих мускулов принадлежащей только ему и только его веления исполняющей. Такие претенденты на гениальность бывают хвастливы и склонны к прославлению самих себя. В начале XX века, например, в русской поэзии то и дело можно встретить высокопарные декларации собственной гениальности:

*«Я — изысканность русской медлительной речи,  
Предо мной все другие поэты предтечи. . .»*  
(Бальмонт. — Г. П.)

*«. . . И люди разных вкусов,  
Ликуя, назовут меня: Валерий Брюсов».*

*«Я — гений, Игорь Северянин,  
Своей победой упоен. . .»*

*«Мой стих дойдет через хребты веков  
И через головы поэтов и правительств».*  
(Маяковский. — Г. П.)

Что же до гениальности или таланта, то они могут быть совершенно свободны от задания возвещать и показывать сквозь магический кристалл искусства высшую реальность. Достаточно вспомнить Тициана или Рубенса, Бальзака или Мопассана. Не снимаются с них лишь требования этики общечеловеческой, да условие — не закапывать свой дар в землю и не употреблять его во зло, то есть не растлевать духа. Только с такими требованиями и вправе мы подходить к оценке жизни и деятельности, скажем, Флобера или Уэллса, Маяковского или Есенина, Короленко или Горького, Репина или Венецианова, Даргомыжского или Лядова...»

«Гений и злодейство — две вещи несовместные». Трудно сказать, приглядываясь к историческим фактам, так ли это. Во всяком случае, с тяжкими пороками, глубокими падениями, множеством мелких слабостей, даже с проступками против элементарных нравственных норм художественная гениальность не только «совместна», но в большинстве случаев гений даже не в состоянии всего этого миновать, по крайней мере, в молодости. Такие люди, как проживший удивительно чистую жизнь Моцарт, — феноменально редки...»

«Есть гении, свой человеческий образ творящие, и есть гении, свой человеческий образ разрушающие. Первые из них, пройдя в молодые годы через всякого рода спуски и срывы, этим обогащают опыт души и в пору зрелости постепенно освобождаются от тяготения вниз и вспять,

изживают тенденцию саморазрушения, чтобы в старости явить собой образец личности все более и более гармонизирующейся, претворившей память о своих падениях в мудрость познания добра и зла. Это — Данте, Леонардо, Сервантес, Гёте, Вагнер, а у нас — Достоевский. Грани такой гармонизации достиг в последние годы жизни Лев Толстой. В ее направлении, очевидно, двигались Пушкин, Лермонтов, Чехов. Рано оборвавшаяся нить жизни многих гениев не дает возможности определить с уверенностью потенциальные итоги их путей. История культуры знает и таких носителей художественной гениальности или крупного таланта, которые представляют собою гармоническую личность с самого начала. Это — Бах, Глюк, Лист, Тулси Дас, Тагор; в России — Алексей Константинович Толстой. Знает и таких, подобно Микельанджело, которые, даже достигнув глубокой старости, не сумели привести в гармонию ни различных слоев своей личности между собой, ни своей личности со своей миссией.

Но есть еще и ряд гениев нисходящего ряда, гениев трагических, павших жертвой неразрешенного ими внутреннего противоречия: Франсуа Вийон и Бодлер, Гоголь и Мусоргский, Глинка и Чайковский, Верлен и Блок. Трагедия каждого из них так бесконечно индивидуальна, она еще так глубока, так исключительна, так таинственна, что прикасаться к загадкам этих судеб можно только с величайшей бережностью, с целомудрием и любовью, с трепетной благодарностью за то, что мы почерпнули в них, меньше всего руководствуясь стремлением вынести этим великим несчастным какой-либо этический приговор»

«В специфических условиях реального историко-культурного процесса нередко, а в XIX веке особенно часто бывает так, что негасимое в душе вестника чувство своей религиозно-этической миссии вступает в конфликт с реальными возможностями его эпохи и с художественным «категорическим императивом», свойственным его дарованию». Из дальнейшего ясно, что здесь имеются в виду Гоголь и отчасти Л. Толстой. «Такого конфликта не знали Андрей Рублев и строители храма Василия Блаженного, не знали Суриков и Левитан, не знал, как это ни странно, даже такой непревзойденный мастер тысяч других внутренних конфликтов, как Достоевский». Первые не сталкивались с этим противоречием. «Вторые же сумели преодолеть неблагоприятный для них психологический климат своего времени». Конфликт между гением и вестничеством, характерный для XIX столетия, с его «реализмом», сломил Гоголя, ломал Толстого, но в Достоевском вестничество побеждает свой век. Таковы общие размышления Д. Андреева о вестничестве.

Очень важны также размышления Даниила Андреева о пути Блока. Блока он глубоко любил. У Андреева есть стихотворение «Могила Волошина», есть стихотворения, посвященные Хлебникову (как Председателю Земного Шара) и Гумилеву (монолог перед казнью), но самое большое и горячее — о Блоке. Блоку и в «Розе мира» отведена отдельная глава (честь, которой не удостоился Толстой или Достоевский). Глава эта называется «Падение вестника». Даниил Андреев убежден, что путь Блока после стихов о «Прекрасной Даме» был изменой святыне Вечно Женственного.

«Свойственная его строю души бесконтрольность мешала ему заме-

тить, что он — на пути к совершению не только опасного и недолжного, но и кощунственного: к допуску в культ Вечно Женственного чисто человеческих, сексуальных, стихийных струй — то есть к тому, что Владимир Соловьев называл «величайшей мерзостью»... и «эта мерзость» не замедлила всплыть. Появился колоссальный поэт, какого давно не было в России, но поэт с тенями тяжкого духовного недуга на лице».

«Блок не был «рыцарем бедным». Видение, «непостижное уму», если и было ему явлено, то в глубоком сомнамбулическом сне... Он был слишком молод, здоров физически, силен и всегда испытывал глубокое отвращение к воспитанию самого себя... Низшая свобода, свобода самости, была ему слишком дорога. Мало того, это был человек с повышенной стихийностью... Преждевременное устремление к бесплотному повлекло за собой бунт стихии».

«Эволюция это была естественна, но не неизбежна... Блок не был человеком гениального разума, но он был достаточно интеллигентен и умен, чтобы проанализировать и понять полярность, враждебность, непримиримость влекущих его сил. Поняв же, он мог, по крайней мере, расслоить их проекции в своей жизни, в творчестве, отдать дань стихийному, но не смешивать смертельного яда с причастным вином...

Во втором и потом в третьем томе стихов художественный гений Блока достигает своего зенита... Звучание стиха таково, что с этих пор за Блоком упрочивается приоритет музыкальнейшего из русских поэтов. Появляется даже нечто превышающее музыкальность, нечто околдовывающее, завораживающее, особая *магия стиха*, какую до Блока можно было встретить только в лучших лирических созданиях Лермонтова и Тютчева. Но сам Блок говорил, что не любит людей, предпочитающих его второй том. Неудивительно! Нельзя было ждать от человека, затаившего в душе любовь, чтобы его радовало поклонение людей, восхваляющих его измену».

В этой характеристике Блока можно увидеть негативно выраженную положительную программу: начать снова с «Прекрасной Дамы» и пройти намеченный Блоком путь вестника без его падений.

Даниил Андреев, видимо, прав, заметив, что недостаток вестнического вдохновения сужал возможность французской литературы, а русскую литературу пафос вестничества обогащал. Последнее признает и трезвый Владислав Ходасевич:

«Ни одна литература не была так пророчесвенна, как русская. Если не каждый русский писатель — пророк в полном смысле слова (как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский), то нечто от пророка есть в каждом, живет по праву наследства и преемственности в каждом, ибо пророчествен самый дух русской литературы. И вот поэтому древний, неколебимый закон, неизбежная борьба пророка с его народом, в русской истории так часто и так явственно проявляется. Дантесы и Мартыновы сыщутся везде, да не везде у них столь обширное поле действий... Дело пророков — пророчествовать, дело народов — побивать их камнями. Пока пророк живет (и, конечно, не может ужиться) среди своего народа —

*Смотрите, как он наг и беден,  
Как презирают все его!*

Когда же он, наконец, побит, — его имя, и его слово, и славу поколение избивателей завещает новому поколению, с новыми покаянными словами...

Кажется, что народ *должен* побивать, чтобы затем «причислять к лику» и приобщаться к откровению побитого. Кажется, в страдании пророков народ мистически изживает собственное свое страдание. Избиение пророка становится жертвенным актом, закланием. Оно полагает самую неразрывную, кровавую связь между пророком и народом, будь то народ русский или всякий другой. В жертву всегда приносится самое чистое, лучшее, драгоценное. Изничтожение поэзии, по сокровенной природе своей, таинственно, ритуально. В русской литературе оно прекратится тогда, когда в ней иссякнет родник пророчества. Этого да не будет...»<sup>4</sup>.

Может быть, и не будет. Но избыток пророческого пафоса губил не только жизни русских писателей; искажалась сама весть, разрушалось искусство. От антикультурной проповеди Толстого прямая дорога к пережитой нами эпохе, когда были сорваны все и всяческие маски, до совершенной пустоты. Французы не знали таких падений. У них не было глубин Достоевского и Толстого, но не было и подмены Бога народом, а потом классом, не было превращения народа (и класса) — в кумир. Были другие кумиры, но не эти. А ведь эти, пожалуй, — самые страшные...

Андреев несомненно пытался очертить границу вестничества, удержать его в стороне от захваченности непоэтическими задачами: «Вестничество действует только через искусство». Но это скорее теория, чем практика. Статьи Даниила Андреева часто перегружены информацией о трансфизическом мире. Вестническая поэзия не может избежать опасности перейти в проповедь, так же как поэзия шепота и лепета — потонуть в чисто личных ассоциациях. В «Ленинградском апокалипсисе» вдохновение поэта идет вслед за мистическим видением, не теряя верности своим собственным законам. Но в других поэмах встречается и вялый пересказ мыслей, короче и лучше изложенных в «Розе мира».

Можно заметить, что ранняя поэзия Даниила Андреева, до завершения его мифологической системы, художественно гармоничнее, чем поздняя. Сама грандиозность андреевской мифологии делает невозможным безупречное поэтическое воплощение ее. Есть огромные взлеты, но много торопливого пересказа, подстрочников ненаписанных стихов. Поэт, подслушавший духов, открывает огромный новый мир; но его движениям по этому миру не хватает свободы, легкости... Читатель должен быть очень внимательным, чтобы разглядеть поэтические прозрения, смешанные со шлаком.

Взлеты и срыва Андреева продолжают традицию русского вестничества. Они неотделимы — как поэзия и проповедь у Толстого, у Достоевского, как поэзия и красноречие священных книг. Можно указать на избыток риторики в Книге Иова, — а кто возьмется написать лучше? Кто возьмется исправить Библию в согласии с требованиями чистого искусства?

## Глава 3 Сквозь время

*Посвящается Тамаре Абрамович*

В нашей литературе продолжают существовать отголоски публицистической поэзии 20-х годов и отголоски Серебряного века; но XX век — это железный век. Мы живем в апокалиптическое время, под нависшей над всеми нами угрозой гибели. Попытки окончательного решения социальных и национальных проблем кончились созданием окончательного оружия. Если оно будет пущено в ход, все вопросы действительно раз и навсегда решатся и времени (как времени культуры, как исторического времени) больше не будет. XX век — это крест, это два креста, сказал один забытый поэт (Р. Нимеровский). И самая подлинная поэзия XX века — это поэзия креста.

*Бог — это выход в полной черноте,  
В пространстве без дорог.  
Скажите мне: есть выход на кресте?  
Тогда есть Бог.*

### 3. Миркина

Самая характерная поэзия нашего времени пробивается *сквозь время*, к вечности. Это либо поэзия отчаянья, либо — поэзия веры и надежды: стихи Матери Марии, Даниила Андреева и других, совсем неизвестных поэтов.

Все они опытно знали внутренний свет. Все они вырывались с уровня отчаянья, с уровня страстей и прикасались к отрешенной любви, — открытой каждому встречному, но без захваченности, без заикленности на этом встречном. И любовь сближает в одну семью, вне зависимости от вероисповедания (или совершенного отсутствия вероисповедания). Все они вестники, объединенные не какой-либо особой информацией, православной или гностической, а знанием, что свет есть, что смысл жизни есть, даже если попытки остановить катастрофу обречены. Все они прошли сквозь муки неизлечимых болезней или испытали непомерную жестокость судьбы — словно Бог нарочно испытывал их, как Иова, — и в муках не потеряли света. Легче всего показать это на стихах Матери Марии:

*Я весть Твоя. Как факел, кинь средь ночи,  
Чтоб все увидели, узнали вдруг,  
Чего от человечества Ты хочешь,  
Каких на жатву высылаешь слуг.*

Может быть, больше всего выражают дух Матери Марии такие вот короткие стихотворения:

*О смерть, нет, не тебя я любила,  
Но самое живое в мире — вечность,  
И самое смертельное средь мира — жить.*

Жить, т. е. идти навстречу мукам, с радостью принимать на плечи крест. Какой-то ликующий тон есть даже в отклике ее на указ о регистрации евреев:

*...Еще один исполнен срок.  
Опять трубит труба исхода.  
Судьбу избранного народа  
Вещает снова нам порок.*

*Израиль, ты опять гоним.  
Но что людская воля злая,  
Когда тебя в грозе Синая  
Вновь вопрошает Элогим?*

Это не чувство зрителя, приглашенного — как собеседника — на пир. Нет, призванного *разделить* чужую злую долю, войти в огонь — и стать огнем.

*В любые кандалы пусть закуют, —  
Лишь был бы лик Твой ясен и раскован.  
И Соловки приму я, как уют,  
В котором ангелы поют.  
Мне каждый край Тобою обетован.*

Вслед за Матерью Марией хочется назвать другое, менее громкое имя — Александра Солодовникова. Стихи его очень неровные, иногда беспомощные. Но есть несколько очень хороших. Хотя трудно объяснить, почему это хорошо:

*Святися, святися  
Тюрьмой, душа моя.  
Стань чище нарцисса,  
Свежее ручья.*

*Оденься, омойся,  
Пучочки трав развесь,  
Как домик на Троицу —  
В березках весь.*

*Темница чем жестче,  
Суровой и темней,  
Тем солнечней в роще  
Души моей.*

*Чем яростней крики  
И толще прут в окне,  
Тем льнут повилуки  
Нежней ко мне.*

На свете написано много хороших тюремных стихов. Но эти какие-то особые. Пишет человек, что душа его святится, высветлилась тюрьмой, и совершенно ему веришь. И вот тюрьма со всем тюремным отступает назад, и вся клетка пространства и времени светлеет, делается прозрачной, не давит. Как будто не в тюрьму вошел вместе с Солодовниковым, а в церковь. Хотя про церковь собственно ничего нет. Но может быть, это и хорошо? Нет плоти церкви, и есть ее дух. В противоположность многим стихам, где все время мелькают приметы православия и как-то недоказуемо чувствуется, что без литургии, без религиозной философии не было бы всего этого. А Солодовников был бы. И действительно он был, когда церковь стала «аннулированным учреждением» ( Маяковский) и Бердяев еще не пошел в ксерокопию. Был — вопреки течению времени, из собственных духовных ключей.

В стихах Александра Солодовникова христианство, отвергнутое государством, становится народной песней:

*Лен, голубой цветочек,  
Сколько муки тебе суждено!  
Мнут тебя, треплют и мочат,  
Из травинки творя полотно.*

*Все в тебе обрekli умираью.  
Только часть уцелеть должна,  
Чтобы стать драгоценной тканью,  
Что бела, и тонка, и прочна.*

*Трепи, трепи меня, Боже,  
Разминай, как зеленый лен,  
Чтобы стал я судьбой своей тоже  
В полотно из травы превращен.*

Что здесь осталось от вероисповедания? Одна идея. В черновиках Достоевского есть такая фраза: «Под православием я понимаю идею, не изменяя, однако, ему вовсе». Вот эта именно идея у Солодовникова воскресает.

Глубокий религиозный опыт — гораздо более редкая вещь, чем чувство к женщине. А что редко, то дорого. Само открытие, открытие заново живой темы, тысячу раз помертвевшей, можно сравнить с открытием самородка или алмаза. Настоящий алмаз. Неловко обработанный, кое-как вставленный в кольцо. И все же это дороже, чем безупречное стекло.

Духовная подлинность — то, что отличает и стихи Мити Полячека. Я называю его Митей, как звала его Ира Муравьева, сохранившая стихи Полячека в своей памяти. В записанном слове остался не весь внутренний огонь, на который сбегались студенты и студентки Смоленского университета последних предвоенных лет. Слово Полячека несовершенно. Но сквозь несовершенство оно доносит что-то более важное, чем совершенство. И вот Ира, знавшая наизусть добрую половину рус-

ского Серебряного века, хранила, как величайшую драгоценность, эти странные в середине XX в. оды. Они были нужны ей, как верующей — молитвенник:

*Томясь в мерцанье лунного опала,  
Под бездыханной звездной тишиной,  
Душа всех слов еще не исчерпала,  
Чтоб стать отныне зрячей и земной.*

*Она бредет неведомой дорогой,  
Проложенной на страшной крутизне,  
Но ты ее не окликай, не трогай, —  
Подобный путь возможен лишь во сне.*

*Пусть до конца не открывает очи,  
Чтобы в молчанье бездны голубой  
Ей не почувствовать весь древний хаос ночи  
И маленькую землю под собой...*

В стихах Полячека говорит эта душа, неуверенно переступавшая через порог мира. Чувство бездны, чувство головокружительной крутизны (где-то сразу за порогом) роднит Митю с Тютчевым и Цветаевой. Одно из лучших стихотворений его — «Путь Икара»:

*Ты вновь стоишь над бездной всей,  
Свой путь обычный начиная, —  
То с Галилеевых осей  
Сошла вселенная ночная.*

*Сорвавшись с трех координат,  
Летя вне времени — четвертой, —  
Ты совершаешь наугад  
Свой путь, в неведомом простертый.*

*Пусть растопляет крыльев воск  
Струя немыслимого жара,  
Не устрасит дерзнувший мозг  
Судьба, постигшая Икара!*

Очень характерно это «пусть!». Через всю жизнь и все стихи (неотделимые от жизни) — любовь к судьбе. Своей собственной судьбе и судьбе своего времени. Душа прорывается сквозь время, и смерть маячит перед ней как освобождение, радость, восторг подлинного бытия:

*Настанет утро — я буду верить! —  
Настанет утро иного дня —  
Раскрою окна, раскрою двери,  
Раскрою сердце — возьми меня!*

*Пусть солнцем вспыхнет порыв мгновенный —  
И в бездну пеплом падет мой прах...*

Страсть и смерть для Полячека — это даже не два смежных образа, а один и тот же образ в двух поворотах:

*Снесу ли такое бремя,  
Иль вырвусь в иную твердь,  
Где вечностью станет время  
И жизнью — земная смерть?*

*Последние взлеты круче...  
О, гибель моя, — гряди!  
Вот молнии бьют из тучи,  
Дыханье прервав в груди!..*

*И видя опять, и внемя,  
Мы падаем — я и ты,  
Низвергнутые на землю  
С неведомой высоты...*

Страсть как смерть — и приближение смерти как порыв страсти:

*Свергайся, яростный поток,  
Влачи и бей меня о кручи,  
Исполнив трепет этих строк  
Восторгом смерти неминучей.*

*Пусть больше не увижу твердь,  
Уйдя к великому покою,  
О, избавительница-смерть,  
Тебя приветствую такую!..*

И вдруг — тишина. Может быть, только миг тишины. Но миг, полный глубины:

*Какое странное томленье, —  
В нем мысли медленно сгорают,  
И все слова, и все явленья  
Значенье старое теряют.*

.....  
*Воспоминанья, как надежды,  
Надежды, как воспоминанья...  
И словно легкие одежды,  
С вещей спадают их названья.*

*Мир, как прочтенная страница,  
Закончен на последнем слове,  
И время перестало длиться,  
Душе моей не прекословя...*

Полячек умер молодым, и в том, что от него осталось, — слишком много юношеских стихов, страстного обещания, так и оставшегося обещанием. Какая-то юношеская перенапряженность сказывается и во внутреннем, и во внешнем облике его стихотворений. Даже в лучших вещах мне иногда хочется вычеркнуть две-три строфы, сократить, сжать. Приведу полностью «Эвридику» (стихотворение, посвященное памяти возлюбленной, сгнувшей со всей семьей в 1937 г.). На мой вкус, стоило бы начать прямо с четвертой строфы. Но пусть читатель судит сам (во всех предыдущих цитатах я опускал слабые строфы):

*И в час ночной, и в зыбкий час рассвета,  
И в озаренье солнечного дня  
Летит вперед безумная планета,  
Мою судьбу с своей соединя.*

*Я слышу грома гулкие обвалы  
И молнии, пронзающие тьму,  
О гибели вещают небывалой  
Раскрытому в грядущее уму.*

*Но что мне гибель, если миг единый  
Сознания больше всех иных веков,  
Наполненных вознею муравьиной  
Безумных толп и злобой вожаков!*

*Глухих слепцов блаженства не нарушу  
Словами правды о ночной судьбе.  
Во мне растет, переполняя душу,  
Великое молчанье о тебе.*

*Одной мечтой живу, изнемогая,  
С тех пор, как я в твой странный мир проник, —  
Из всех личин, где в каждой ты другая,  
Создать твой цельный, твой единый лик.*

*Что раньше было радостью и болью,  
Хочу вместить в звенящую строку.  
Пусть память раны присыпает солью,  
Я всю тебя из мрака извлеку.*

*Покинув край, где холодно и дико,  
Под бледным солнцем радости земной,  
Прозрачной тенью, словно Эвридика,  
Ты навсегда последуешь за мной.*

*Вспорхнут ветра, взыграют с плеском волны,  
Безмерным светом озарится твердь,  
И в первый раз вдохну я грудью полной  
И оглянусь. И это будет смерть.*

Какое имею я право ставить рядом таких разных поэтов? По структуре стиха — ничего общего (народная песнь и ода). И идеи как будто разные... А общее все-таки есть: свет, бьющий изнутри. Всем трем поэтам не нужно кружение ассоциаций, как бы ощупывающих пальцами слепого незримое лицо. Это стихи прямого луча из вечности... Или в вечность. Стихи, вызванные ослепительным чувством, где-то на пороге поэтического (за ним — что-то, перед которым и поэзия — ничто). Стихи поэтов, ослепленных прямым лучом...

Если бы Полячек жил дольше, — он, может быть, вышел бы из напряженности своей прямизны к переходам прямой и круга, целостной и подробной тишины. Он умер рано — и все же я ставлю его рядом с поэтами более зрелыми. Его объединяет с ними чувство луча, «который может смерть рассечь». Главная тема всех современных вестников — прохождение через смерть. Как в стихотворении Зины Миркиной, которое я уже как-то цитировал (в эссе о Достоевском):

*Этому ни вида, ни названья.  
Это холод камня. Н и ч е г о .  
Мы разбились о Твое молчанье,  
Мы не можем вынести его.*

*Умер Бог, и каждую минуту,  
Каждый наш земной короткий час  
Наступает очередь кому-то  
Непрерывно уходить от нас.*

*О, какая страшная дорога!  
Как мы бьемся лбами о судьбу,  
Как мы молим умершего Бога,  
Позабыв, что Он лежит в гробу.*

*Господи, откликнись! Слышишь, Боже?  
Мы не помним, пьяные тоской,  
Что кощунство — мертвого тревожить,  
Нерушимый нарушать покой.*

*Нас приводит в трепет, в содроганье  
Мертвых черт бестрепетная гладь.  
Мы разбились о Твое молчанье,  
Но еще не в силах замолчать.*

*И на круги возвращаясь снова,  
Не умеем, пав земле на грудь,  
В недрах смерти отыскать живого,  
Чтоб на третий день его вернуть.*

*И в сердца не входит слово «верьте»,  
И осанна посредине тризн.*

*Как нам трудно справиться со смертью,  
Как нам трудно погрузиться в жизнь.*

*Только Ты допил молчанья чашу,  
Мы ж ее пригубили едва.  
Так прости оставленности нашей  
Жалкие, бессильные слова,*

*Этот крик над тихую могилу,  
Перед тайной молчаливых трав.  
Замолчать еще не стало силы,  
Говорить уже не стало прав.*

Так в моем уме — к началу 80-х — сложилась группа из нескольких поэтов. Потом началась гласность, и вышли две книги стихов Вениамина Блаженных (Вениамина Михайловича Айзенштадта). Автору в это время было 69 лет. В «Контурах автобиографии» он начинает с судьбы своего отца:

«Несчастья его узнавали, как голуби, которых он подкармливал нищенскими крохами. Он и сам накликал на себя несчастья: «Варт, варт», — предупреждал он («погоди, погоди»), но не со злорадством, а с упованием — он был избранником горя и знал об этом. На меня отец поглядывал с опаской: вдруг я окажусь счастливым, т. е. предателем наследственного злополучия.

Я им не стал — время позаботилось об этом. Я родился в 1921 году — в этом году казнили Гумилева, а в октябре месяце, месяце моего рождения, на церковных дверях распят был епископ Вениамин. Вот и я, Вениамин («В муках рожденный», Библия) претворился в рожденного на муки».

Нищета, убогость были даны Блаженных, как царственность — принцу крови. И он принял этот дар и сделал нищету образом вечности. Из нищеты и убогости выросло его христовство (неологизм, которым я пытаюсь выразить личное тяготение к Христу).

«Бог приучил меня к себе исподволь; имя «Христос» было щемяще-родственным, словно он был моим далеким предком. Случайно увиденные изображения Христа в эпоху атеистического одичания запечатлелись в душе мгновенно и навечно. Ни на кого не смотрел я с такой беззаветной преданностью; так смотрят собаки на доброго хозяина».

«... много лет спустя я с тою же радостью взошел бы на Голгофу». (Из тех же «Контуров».)

Блаженных — один из немногих в нашей стране евреев, органически связанных с еврейским языком и бытом; и он же — один из самых непосредственных исповедников Христа в русской литературе. Исповедников — не канона и Писания, не катехизиса и Вседержителя под куполом храма, а распятого Бога, для иудеев соблазна, для эллинов безумия, Христа своего личного опыта, неотделимого от чувства связи со всем любимым, нищим, заброшенным, гибнущим.

Христианство как вероисповедание противостоит иудаизму, но Христос — плоть от плоти еврейства; без этого благой учитель иерусалим-

ских толп просто немыслим, без этого он не нашел бы ни своих апостолов, ни жен-мироносиц: они все были верующие евреи и еврейки и пошли за Христом, потому что Он обещал «не нарушить, а исполнить» Закон и Пророков. Впоследствии пути церкви и синагоги разошлись, но какой-то дух христовства всплывает в народных еврейских движениях, и цадик Зуся, ученик Бер Дова, ученика Баал Шема, — законченный тип святого юродивого. Чтобы пересказать легенды о Зусе в терминах русского жития, не хватало только имени Христа, запрещенного раввинами. Блаженных, вырастая в атеистической пустыне, свободен был от запретов — и всплыл образ Христа, назвалось имя.

— *Ослик Христов, ты ступаешь задумчиво,  
Дума твоя — как слеза на реснице.  
Что же тебя на дороге измучило,  
Сон ли тебе окровавленный снится?..*

— *Люди, молю, не губите Спасителя,  
На душу грех не берите вселенский.  
Лучше меня, образину, распните вы,  
Ревом потешу я вас деревенским.*

*Лучше меня вы оплюйте, замучайте,  
Лучше казните публично осла вы.  
Я посмеюсь над своей невезучестью  
Пастью оскаленной, пастью кровавой...*

*... Господи, вот я, ослино выносливый,  
И терпеливый, и вечно усталый, —  
Сколько я лет Твоим маленьким осликом  
Перемогаюсь, ступая по скалам?..*

*Выслушай, Господи, просьбу ослиную:  
Езди на мне до скончания века  
И не побрезгуй покорной скотиною  
В образе праведного человека.*

*Сердце мое безгранично доверчиво,  
Вот от чего мне порою так слепо  
Хочется корма нездешнего вечности,  
Хочется хлеба и хочется неба.*

Духовный мир Блаженных вырос из мира ребенка, для которого отец, мать, брат, братья меньшие (собаки и кошки) — одна семья, одна вереница, в которую то там, то здесь нисходит образ Божий:

*Еще молоко на губах не обсохло —  
Зачем же ему обсыхать так поспешно? —  
А мать протирает оконные стекла,  
А я в колыбельке лежу безмятежно.*

*Оно не обсохло, когда я подростком  
Бродил, не боялся ни лиха, ни худа...  
Избыть в себе вечное чудо непросто,  
Непросто избыть в себе мамино чудо.*

*Оно не обсохло, когда я впервые  
Притронулся к тайне поспешной, телесной...  
Ах, женские губы, они роковые,  
Мои же во влаге молочной, небесной.*

*Оно не обсохло и позже, когда я  
Уже пожилой и уже поседевший,  
Простился с любимой мамой, рыдая:  
— Куда же ты, матушка, в белой одежде?..*

*... Зима на дороге, сижу стариком я,  
Душа изжитая от стужи продрогла,  
А все на губах моих привкус знакомый,  
А все молоко на губах не обсохло.*

В поэзии Блаженных очень мало страстей и радостей зрелых лет. Сперва детство, потом порог смерти. И за порогом, в посмертии — новая встреча с отцом и матерью. Мать занимает в его мире не меньшее место, чем Лаура — в сонетах Петрарки:

*Мать, кроткая, седая, голубиная,  
Скитающаяся в пустыне ночи,  
Меня сперва позвавшая по имени,  
Потом пролепетавшая: — сыночек...*

*Я остановлен этим тихим голосом,  
А матери уж нет на прежнем месте —  
Струятся звездами седые волосы,  
Струятся серебристые созвездья.*

Путь в небо идет от каждого трепетного сердца. Каждая тварь жаждет вечности, и в этом мире нет никаких низких, недостойных неба, существ. Все живое — единая плоть, трепещущая от любви и страха. И кошка, которую гладит ребенок, похожа на маму:

*Еще я ребенком играю с домашнею кошкой,  
Она добродушна и даже похожа на маму,  
Еще я не знаю, что время стоит за окошком,  
Что заступом роет оно неприметную яму*

*И мама моя упадет в эту яму со вздохом —  
Она-то ведь знала, какая здесь кроется тайна,  
И я собирать буду мертвую маму по крохам,  
И вдруг я живую увижу ее неслучайно...*

Отца своего поэт видит, в прошлом рождении, псом. У Блаженных нет учения о метампсихозе. Но в иные минуты он видит вещи так, словно исповедует его. И в одну семью с родными, собаками и кошками входят какие-то кошачьи слова, похожие на домашних бесенят. Бесенята еще не попали в мир зла, они чем-то похожи на котят, такие же проказливые и полные веселой жизни, и за гробом Бог вертит для умерших карусель:

*А те слова, что мне шептала кошка,  
Они дороже были, чем молва,  
И я сложил в заветное лукошко  
Пушистые и теплые слова.*

*Но это были вовсе не котята  
И не утята; в каждом из словес  
Топорщился чертенок виновато,  
Зеленоглазый и когтистый бес.*

*... Они за мною шествовали робко —  
Попутчики дороги без конца —  
Собаки, бяки, божие коровки,  
А сзади череп догонял отца.*

*На ножке тоненькой, как одуванчик,  
Он догонял умершую судьбу,  
И я подумал, что отец мой мальчик,  
Свернувшийся калачикам в гробу.*

*Он спит на ворохе сухого сена.  
И Бог, войдя в мальчишеский азарт,  
Вращает карусель цветной вселенной  
В его остановившихся глазах.*

Не знаю, как назвать эту картину; может быть, сюрреалистической. Больше всего она напоминает творчество детей или цветную сказку Марка Шагала, его мир летящих по небу бородатых евреев, зеленых коров и синих коз.

*В калошах на босу ногу,  
В засаленном картузе  
Отец торопился к Богу  
На встречу былых друзей.*

*И чтоб не казаться дотошным  
В неведомых небесах, —  
С собой прихватил он кошку,  
Окликнул в дороге пса...*

*А кошка была худою,  
Едва волочился пес,*

*И грязной бородою  
Отец утирал свой нос.*

*Робел он, робел немало,  
И слезы тайком лились, —  
Напутственными громами  
Его провожала высь...*

*Процессия никудышных  
Застыла у Божьих врат...  
И глянул тогда Всевышний,  
И вещей потупил взгляд.*

*— Михозл, — сказал он тихо, —  
Ко мне ты пришел не зря.  
Ты столько изведаль лиха,  
Что светишься, как заря.*

*Ты столько изведаль бедствий,  
Тщедушный мой богатырь...  
Позволь же и мне согреться  
В лучах твоей доброты.*

*Позволь же и мне с сумою  
Брести за тобой, как слепцу,  
А ты называйся мною —  
Величье тебе к лицу...*

Этот юродский Бог терпел муки ради таких же юродивых, не очень разделяя в своей жалости людей и животных:

*Когда я говорю «Господь»,  
Выходит кошка на дорогу  
И на меня глядит с тоской:  
Она молиться хочет Богу.*

*Но как об этом ей сказать,  
И может ли молиться кошка?..  
Ее бездомные глаза  
Горят печально и тревожно.*

*О, кошка, трепетная плоть,  
К чему раздумья и гаданья, —  
Ведь ради нас с тобой Господь  
Терпел и муки и страданья.*

*Он видел, страждущий, с креста  
Меня — в заношенной рубахе,  
Тебя — до кончика хвоста  
Насторожившуюся в страхе.*

*И сотни кошек и собак,  
И сотни нищих и убогих,  
И всех, на ком Господен знак, —  
Кто жил не в сытости, а в Боге.*

*Кто жил всегда настороже,  
К закланью смертному готовый,  
И помнил, что в его душе  
Вершится таинство Голгофы.*

Мейстер Экхарт сказал: бытийственность мухи равна бытийственности Бога. Бог не отдельное существо, он есть в каждой твари — если досмотреть ее до последней глубины. Так и смотрит Вениамин Блаженных. Отсюда его отождествления, которые могут показаться кощунственными. Воплощение Отца в Сыне тоже казалось кощунственным, — пока не стало догмой. Вениамин Блаженных чувствует самоучкой, не по Писанию. Его Бог не только любит и жалеет тварей. Он вдруг выглядывает из каждой пары глаз.

*— Вставай, Михалыч! — говорит попутчик, —  
Мы странствуем с тобою двести лет,  
И солнце выглянуло из-за тучи,  
А мы опять на свой ступили след.*

*А мы с тобою на другой планете,  
И нас коробит, мертвяков, слегка:  
Три раза на земле старели дети,  
Пока брели два нищих старика.*

*Вставай, Михалыч, и признай дорогу, —  
С тобою мы бредем по облакам,  
И слава Богу, добрались до Бога,  
А Бог — он наш приятель, наш Полкан.*

*Он брезгает своим небесным раем  
И узнает старинных бедолаг,  
И лает, лает, так счастливо лает,  
Что сердце замирает у бродяг.*

*Ах, Господи, ведь впору и заплакать,  
Какой, поди же ты, переполох!..  
А мы-то думали — Полкан собака  
И занят тем, что выбирает блох...*

Религия Блаженных — это вера, идущая из сердца, не прошедшего богословской школы. Если у Андреева — поэтический синтез учений, то у Блаженных — «христовский», окрашенный духом Христа синкретизм. Временами возникает сходство с пантеизмом, но в пантеизме нет Христа (нет самого места для его креста). «О кошка, трепетная плоть» —

могли бы написать Заболоцкий, Олейников. Они чувствовали космическое единство всего живого, и каких-то духов, витающих над землей, тоже чувствовали. Но это конечные духи. Бесконечного Бога, воплощенного в *этой* твари и объемлющего всех, в их мире не было; «Ослик Христов» в этом мире невозможен. А для Блаженных христовство — красная нить, пронизывающая всю ткань. Обэриутов нет среди учителей, названных в «Контурах автобиографии». Там другие имена — Гумилев, Пастернак:

«Брат-самоубийца (выбор — петля или ГУЛАГ) писал стихи. Судьба долго приглядывалась ко мне, откладывая соприкосновение с этой недоброй тайной. Но соприкосновение было неминуемо, как соприкосновение с женщиной.

Надзиратели из редакций последовательно советовали учиться у Маяковского и Исаковского. Но меня манило загадочное имя Пастернака, в ту пору для меня почти мифическое.

Я до сих пор не знаю, что такое стихи и как они пишутся. Знаю только — рифмованный разговор с Богом, детством, братом, родителями затянулся надолго, на жизнь.

Разумеется, советские журналы не интересовала подобная тематика, не могло быть и речи о публикации.

Меня открыл А. Тарковский, когда мне было почти шестьдесят лет, проявили интерес и другие поэты. Все же я держался от них на расстоянии, я знал, что поэтом меня можно назвать лишь условно, — поэты не рождаются с кляпом во рту.

А в жизни все шло по законам, предписанным отцом: 23 года трудился в убогой инвалидной артели, поскольку сам был убогим с соответствующим заключением ВТЭК.

Поражаясь убожеству непржитой жизни, поражая и других ее убожеством, храню в душе завет Гумилева: «Но в мире есть иные области»...

Почему-то вижу поэта расстрелянным на берегу моря, и строки эти — ручеек крови — словно бы путеводная заповедь скитальцам всех времен и стран.

Ведь и я — скиталец Духа, если даже всю жизнь обитал на задворках».

В одном из писем Зинаиде Миркиной Вениамин Блаженных дополняет этот краткий очерк:

«Приобщение мое к поэзии шло не в традиционном плане, когда юность находит для себя сферу умственной и духовной деятельности, — нет, я брел от поэта к поэту, как в раннем утреннем свете обитатель пещеры, дикарь, обзревает новоявленный мир — вот это дерево, а это ручей, а это камень. Это Блок, а это Лермонтов, а это Тютчев.

В смрадном уединении пещерных буден я играл для себя светоносные мистерии духа, ангелы и демоны сидели рядом, как тощие псы с высунутыми языками.

Именно мое литературное невежество (я ведь всего лишь недоучка, не знающий ни одного стихотворного размера (как не знала их и Цветаева. — *Г. П.*)) сохранило во мне благоговение перед начертанным словом, благоговение и ужас. Я убежден, что строки «И над вершинами

Кавказа Изгнанник рая пролетал» Лермонтов сперва увидел на небе, а потом записал в походную тетрадь.

Может быть, поэтому невыносимы для меня узурпаторы слова, копошащиеся в непостижимых тайнах стиха, как непоседа-ребенок в раскуроченном механизме куклы. Но они приходят и уходят, остаются поэты, а поэт — первозданный Адам, преодолевающий в каждом звуке свое исконное косноязычие — косноязычие вечно затрудненной речи вселенной». (Из письма 5 июля 1991 г.)

Вениамин Блаженных не ищет метафор для стиха — он видит метафорами, слышит метафорами. И не нужен ему литературный процесс. Литературному процессу он нужен, — но это другое дело. А ему самому все равно, кому читать стихи. И лучше всего — Богу.

*Я так и не пойму, что значит быть известным.  
Известны ль облака? Известна ли гроза?  
Так почему и мне по тем стезям небесным,  
Слезами изойдя, свой путь пройти нельзя?*

*Зачем же мне стихи предать людской огласке?  
«Ах, вот оно о чем! Ах, это неспроста!»  
Пусть люди на меня взирают без опаски, —  
Я, в сущности, Аким, к тому же простота.*

*Я сроду не имел в запасе корки хлеба,  
Мне нудный разговор житейский — не с руки...  
Я из породы тех, кто сеял в землю небо  
И жил шалтай-болтай, как в поле сорняки.*

*Впритирку к облакам живу, не зная толком,  
Дождем ли расшибусь, истая ль в синеве,  
И долго ль буду жить, иль буду жить недолго —  
Об этом не грустит, не помнит соловей.*

*А слава... Но нигде — ни в чащах, ни в дубравах,  
Ни в рощах, ни в полях, ни в зарослях болот  
Я, право, не встречал такой пичуги — слава...  
Должно быть, этот вид пернатых не поет.*

Что-то подобное писала Миркина. Что-то подобное мог бы сказать Андреев. Поэзия духовного опыта может жить, обращаясь к птицам, рыбам и камням, и камни отвечают ей, как Бедо Проповеднику: аминь. «Известны ль облака? Известна ли гроза?» — это манифест всего направления, о котором я пишу. Где-то близко — сдвиги в «большой», печатной поэзии России (в которую поэзия духовного опыта начала понемногу вливаться). Я с этих сдвигов начал и еще раз мимоходом их коснусь, но здесь мне хотелось бы ограничиться небольшой группой одиноких поэтов внутри России и — при жизни — вне литературы. О поэтах, как будто нарочно отмеченных судьбой: писавших в тюрьме (Солодовников, Андреев) или сквозь муки неиз-

лечимой болезни (Полячек, Миркина, Айзенштадт). И от стихов которых веет силой и светом.

Полячек умер в 1940 г., после нескольких ампутаций, задержавших гниение заживо. Зина Миркина, не кончив университета, заболела, пролежала пять лет и, начав ходить, испытывает нечто вроде подвешенности на дыбе с периодическими ударами судорог. Айзенштадт — инвалид, рабочий в инвалидной артели. Жизнь Андреева надвое перерезала тюрьма. И разумеется, их не печатали. Жили, писали, читали друзьям — и оставили стихи, как бутылки, брошенные в море.

Дух веет, где хочет, но почему-то веет он, в известное время, больше всего мимо книг и журналов, по тетрадкам и машинописным копиям. Литературная традиция скорее мешает поэзии прямого взлета, рождает сомнения — а можно ли так взлететь? Можно ли идти по водам, как посуху? — И поэт, усомнившись, проваливается, как Петр.

Даниил Андреев сознательно отказывался от печатанья. Сын известного писателя, он родился 2 ноября 1906 г., умер 30 марта 1959 г.; был арестован в 1947 г. за роман «Странники ночи», обвинен в попытке застрелить Сталина, проезжавшего иногда по Арбату. После допросов с пристрастием сознался, был осужден на 25 лет. На повторном следствии показал, что никого не собирался убивать, но пока сохраняется цензура и нет свободы совести, он просит не считать себя вполне советским человеком. После десяти лет тюрьмы был направлен в Институт Сербского, выпустивший его с диагнозом: лабильная психика.

Даниил Андреев еще на воле был расположен к мистическим озарениям и видениям, иногда чудовишным, иногда прекрасным. В камере, по ночам, видения участились, и Андреев путешествовал по мирам возмездия и мирам просветления, знакомясь непосредственно и по рассказам духов с «инфрафизическими» силами. Из видений и размышлений над увиденным и услышанным сложилась концепция «Розы мира», изложенная в одноименной книге.

Андреев обладал огромным поэтическим талантом, но слово никогда не было для него Психеей, как для Мандельштама. Он больше был поэтом, когда видел, чем когда писал, — и творил сюжеты своих поэм в самих видениях, а писал в последние годы наскоро. Отчасти потому, что времени было мало, что записи в камере отбирали, а на воле оставалось ему меньше двух лет жизни. Отчасти потому, что видения приходили ночь за ночью, торопя записывать.

Предмет рассказа у Андреева — почти всё, у Мандельштама — почти ничего. Что за сюжет — забытое слово? Только толчок к потоку ассоциаций.

Тот восторг, который охватывает Андреева до всякого писания, Мандельштам переживает в процессе *словесного* касания к тайне вечности; и временами сердце его раскрывалось и разгоралось, как у великих мистиков:

*Все не о том прозрачная твердит.  
Все ласточка, подружка, Антигона...  
А на губах, как черный лед, горит  
Стигийского воспоминанье звона.*

Я не хочу противопоставить, а как раз напротив: сблизить. Сблизить, несмотря на резкое различие. Так же, как резко различны, почти непередаваемы стили христианства и буддизма, Европы и Китая. Мне уже много лет хочется быть переводчиком духовных идиом. И вот здесь я вижу такой именно случай, различие путей в глубину скорее, чем различие самой глубины.

Важен ли сюжет? Нужен ли сюжет? Смотря какой. Представим себе на минуту такой сюжет: воскрес из мертвых Лазарь. И чем проще, чем прямее об этом сказать, тем лучше. Именно в лоб сказанное потрясет и перевернет душу, станет чудом. А в изысканных ассоциациях чудо, скорее всего, пропадет (как пропадает оно, на мой взгляд, который я, впрочем, никому не навязываю, в усложненных ассоциациях «Поэмы воздуха» Марины Цветаевой; и просто дышит, просто есть в ее же «Благовещенье», «Луне — Лунатику», «Кусте»). Но вот другое прикосновение к вечности, через обморок ума. Об этом обмороке иначе, чем Мандельштам, трудно сказать:

*В сухой реке пустой челнок плывет.  
Среди кузнечиков беспмятствует слово...*

Можно ли не считать гимны Вед, или Песнь Песней, или Книгу Иова поэзией? И можно ли не чувствовать действительного прикосновения нездешнего огня в темных стихах о стигийском звоне?

Есть поэзия духовидения и есть духовидение поэзии. Андреев прежде всего — духовидец (вестник, как он выражался). Но вестник-поэт. А Мандельштам, этот гений музыки русского слова, иногда был и проповедником, и даже политическим памфлетистом.

Мне кажется, что обе линии не иссякли. Линия Андреева — поэзия духовидения, и линия Мандельштама — духовидение поэзии, — и попытка соединить эти линии в творчестве позднего Гумилева, позднего Пастернака и в наши дни.

Вестник (поэт духовидения) не всегда гениален; но он — вестник, и поэтому уверенно «набрасывает бесконечность» (как писал о Паскале Пастернак), пишет «бесконечное о бесконечном» и «принципиальное о принципах» («Переписка с Ольгой Фрейденберг»). Поэты последней вести не боятся холода высоты: вот весь их секрет. Остальное зависит от таланта, от вдохновения. Но когда вдохновение приходит, Андреев «набрасывает бесконечность бисернее и непринужденнее, чем Бунин какую-нибудь осень»:

### Заходящему солнцу

*Как друзья жениха у преддверия брачного пира,  
Облекаются духи в пурпуровые облака...  
Все покоится в неге, в лучах упования и мира:  
    Небо, кручи, река.  
И великий влюбленный, спеша на свидание с Ночью,  
Златоликий Атон опускает стопу за холмы, —  
Дивный сын мирозданья, блаженства и сил средоточье,  
    Полный счастья, как мы.*

*Поднимает земля всю прозрачную чашу с Дарами:  
Благовонья, туманы и ранней росы жемчуга...  
В красноватой парче, как священники в праздничном храме,  
Розовеют стога...  
Вечер был совершенен — и будет вся ночь совершенной,  
В полуночных лучах, без томленья, скорбей и утрат...  
Да хранит тебя Бог, о прекраснейший светоч вселенной,  
Наш блистающий брат.*

Пастернак вводит высокое с опаской, он чувствует на приподнятости клеймо фальши. Для прыжка в высоту ему нужен разгон: «От шуток с этой подоплекой я б отказался наотрез»... Только потом — волна лавы, да и то с перебивом-прозаизмом: «взамен турусов и колес...». «Магдалина» тоже начинается простенько: «У людей пред праздником уборка...». Войдем в обстановку простоты, естественности, взаимного доверия. И только потом взлетим. Андреев никаких таких предисловий не делает. Он прыгает в высоту без разбега.

Один из моих друзей, М. Блюменкранц, писал мне: «Риторика как ошеломленность от встречи с Целым» — специфическая реакция западноевропейской культурной традиции, генетически восходящей к ораторскому красноречию греко-римского мира (это неточно: красноречие — общая черта Средиземноморья, в том числе восточного. — Г. П). Полюс — благородное молчание Будды, дух дзэн... Косноязычие — восточная прописка России, и мне она, признаться, эстетически ближе. В силу какой-то психологической обусловленности у нас принято, что «мычание» создает больший эффект непосредственности общения, чем красноречие. Шпенглер писал о том, что «Россия — это апокалиптический бунт против греческого чувства формы». Законченность, окончательность — подозрительна национальному чувству, захваченному стихийной широтой. Покушение сузить вызывает ответный разрушительный импульс, но в то же время и подспудное стремление к встрече, к обретению окончательной и совершенной формы (град Китеж, град Игнат, Беловодье, Хрустальный Дворец и т. п.). По сути своей, чувство это имеет амбивалентный характер. Здесь, как мне кажется, истоки русского мессианства и хилиастических упований, так причудливо сочетающихся с нигилистической жадью всеразрушения», — желая разрушить все относительное и успокоиться в абсолюте.

«В средние века, — продолжает М. Блюменкранц, — Европу неоднократно охватывали эпидемии страха перед вот-вот грядущим Концом Света. Но это был именно ужас неминуемого конца и причитающегося воздаяния за грехи. Той *истовости*, того лихорадочного подъема, того нетерпеливого ожидания, той устремленности навстречу Концу Мира, что жила в русских раскольниках, не было нигде, кроме как у иудейских пророков. Если я не ошибаюсь, такая «воля к прорыву» истории — особенная черта России и Иудеи...»

Мне кажется, что у Андреева была русская воля к прорыву истории, но русского страха риторики у него не было. И в древней Руси этого страха не было, когда речь шла о литургических гимнах или о церков-

ной проповеди. «Заикаться» русский человек начинал, только когда объяснялся в любви — не к Богу. Светское не имело в его глазах права на возвышенность. А в церкви он усваивал риторику Библии с открытым сердцем. Андреев следует этой традиции.

Тема космической литургии выступает у него в разных обличьях — не всегда как гимн; но сознательной прозаизации, сравнения волн с вафлями, листы — с пряником, у Андреева нет. Другое дело — миры возмездия. Там слог резко снижается. Но и это — традиция: ад всегда изображался отвратительным, гротескным. А природа прекрасна и полна прекрасных духов.

Лицетворения у Андреева глубоко органичны. Он действительно так и видит, и когда не хватает традиционных фигур, создает новые. Гроза для него — не просто гроза. В ней бушует Ирудрана, одна из великих стихий (духов природы):

*...В трепете огненных дуг  
свод...  
Цели не ведая сам,  
Нечеловеческий дух  
льет  
мощь свою по небесам.  
Плещущих иерархий  
там  
грохот и радостный гул:  
Кто-то устами стихий  
к нам  
с дикой любовью прильнул.  
Застит завесой дождя,  
рвет,  
воздухом душит живым,  
Семенем молний сходя,  
жжет  
пламенем, как серафим.  
Не серафим, не Перун —  
нет.  
То — Ирудрана! То слой,  
Чью высоту ни колдун  
лет  
древних не знал над собой,  
Ни мудрецы наших дней,  
мир  
лишь по краям изучив,  
Ни в полумраке церковей  
клир,  
пестуя собственный миф.  
То стихииали грозы...*

Мир полон духов — добрых, которым поэт с радостью слагает гимны, и злых, одно приближение которых наполняет душу «метафизичес-

ким страхом». Этот взгляд глубоко пережит Андреевым; он был задан ему еще в детстве:

*В нелюдимом углу долины,  
Где все папоротники в росе,  
Мальчуганом собор из глины  
Строил я на речной косе.*

*Душно-приторная медуница  
По болотам вокруг цвела,  
И стрекозы — синие птицы —  
Опускались на купола.*

*Речка, вьющаяся по затонам,  
Океаном казалась мне,  
Рядом с гордым ее фронтоном,  
Отражаемым в быстрине.*

*Обратясь к небесам просторным,  
Я молился горячим днем,  
С детской дерзостью и восторгом  
И с недетским уже огнем.*

*И в грядущем покое устья,  
На вечерней своей заре,  
Как от Бога, не отрекусь я  
От того, что познал в игре.*  
1950

\*\*\*

Мы живем в какое-то разболтанное время, когда рядом текут противоположные потоки, на одном уровне — вправо, на другом — влево... Рушатся здания, построенные на льду. Лед треснул, река двинулась, классические постройки XIX в. развалились. Классическое стало академическим, живая поэзия — осколочной и туманной. Но одновременно сквозь дыры и трещины времени высунулась отчетливее прежнего живая вечность, и тот, кто коснулся этой незыблемой почвы, кто нашел ее в себе, стал опять писать строго, стройно. Классическое рухнуло — и тут же возродилось.

Это возрождение шло непросто; по крайней мере — по двум линиям. Личность, борющаяся за свое достоинство, создавала свой памятник — крепче меди, крепче Архипелага, крепче болезни и смерти. А религиозное чувство, оставшееся без церкви, открыло заново потребность песнопения, гимна, хорала. Две линии могут пересекаться и сливаться в творчестве одного поэта, но могут и расходиться, выступать каждая сама по себе.

Первая линия достаточно выражена сейчас в большой печатной литературе — у Ахматовой, у Мандельштама. Хаос времени одновременно тре-

бывал крика и гимна. И вот поэт вместе с веком вводит в поэзию блатной язык — и он же пишет торжественные стихи о сопротивлении веку:

*Еще не умер ты, еще ты не один,  
Покуда с нищенкой-подругой  
Ты наслаждаешься величием равнин,  
И мглой, и холодом, и вьюгой...*

Архипелажная действительность не просто отразилась в слове. Она и отпечатывалась, и отбрасывалась. Отпечатывалась — в хоре (если воспользоваться терминами Синявского), отбрасывалась в личном, противоборствующем голосе (имеется в виду «Голос из хора» А. Терца). Усваивались в литературе непечатные глаголы (как у Алешковского) — и шло возвращение к доблоковскому, строгому стиху, без двенадцати и Катъки. Интеллигент в лагере мог заблатниться, а мог подчеркнуто сохранять старомодную, долагерную чистоплотность. Так и стихи. То, что Заболоцкий после лагеря не продолжал «Столбцов», можно объяснить по-разному, и, наверное, в самом деле тут сошлись разные мысли (в том числе те, которые Достоевский назвал двойными: ни одна редакция 40-х годов не пропустила бы иронии «Столбцов»). Но значительность поздней лирики Заболоцкого подсказывает другой мотив: реальность лагерного хамства вызвала отталкивание и от стилизации хамства в духе капитана Лебядкина (которому ранний Заболоцкий совершенно сознательно следовал).

Это предположение можно подтвердить стихами Е. Тагер, написанными на Колыме и в послеколымской ссылке, безо всякого расчета на печать. В стихах Тагер — мука каторжной жизни, но ни одного грубого слова. Поэзия человеческого достоинства в аду. Поэзия пограничного состояния, когда дух алчет утешения вечности, но еще не в силах выговорить слова «вечность», и находит опору только в строгой красоте искусства, в воспоминаниях о любимых поэтах, о ленинградских дворцах и храмах:

*... И, последнему вняв желанью,  
В неземное летя бытие,  
Всадник Медный, коснувшись дланью,  
Остановит сердце мое.*

Северный Казахстан, 1952

Есть великий смысл в том, когда, — в конце одного из своих стихотворений, — Тагер цитатно приводит пушкинскую строку: «Служенье муз не терпит суеты». Этот классицизм человеческого достоинства достаточно понятен и не нуждается в моей защите.

Нуждается — поэзия, возникшая на уровне созерцания и молитвы. Нуждается потому, что в нашем мире она чужая. Потому что русская поэтическая традиция, идущая от Ломоносова и Державина, — светская, а русская духовная традиция не знает поэзии, как Серафим Саровский не знал Пушкина. Мистические стихи Тютчева, Блока, Мандельштама, Пастернака, Цветаевой — только отдельные прорывы из мира, в котором поэт крепко укоренен. Сама Цветаева хорошо это сознавала и писала (в «Искусстве при свете совести»): если считать по этому (чисто духовному) уровню,

то кто и сколько из нас останется? И готова была поставить выше себя монахиню, написавшую две хорошие строчки:

*Человечество живо одною  
Круговую порукой добра...*

Но беззащитнее всего поэзия космической литургии (ересь и для Главлита, и для православия). Что она может вспомнить?

*Не то, что мните вы, природа, —  
Не слепок, не бездушный лик...*

Это не принцип, это — настроение. В другом настроении тот же Тютчев пишет другое:

*Природа — сфинкс. И тем она верней  
Своим искусом губит человека,  
Что, может статься, никакой от века  
Загадки нет и не было у ней.*

Пушкин, каноничный для русского поэтического сознания, совсем не литургичен (в том смысле, в котором я употребляю это слово, да и во всяком). Его мистические глубины («Пророк») — не в природе. Природа Пушкина величественно равнодушна. И после Тютчева никто не вступал с этим в открытый спор. Только Андреев — когда при нем прочли знаменитую элегию:

*И пусть у гробового входа  
Младая будет жизнь играть,  
И равнодушная природа  
Красою вечною сиять...*

мог воскликнуть: «Бедный Пушкин!».

Полемика с пушкинским образом «равнодушной природы» — и в стихотворении Миркиной:

*Протяженность гаснущего свода,  
След заката — стынущая кровь.  
Эта равнодушная природа...  
Эта бесконечная любовь!*

*Полный хаос — ни границ, ни дна —  
И незыблемость миропорядка.  
Древний сфинкс... Она отрешена —  
Вот ее великая загадка.*

*Высота и глубина лесная,  
Лес седой, ничем не возмутим,  
О себе самом совсем не зная,  
Весь Творцом заполненный своим —*

*Ароматом, плеском, шумом сосен  
И сквозеньем неба, — вновь и вновь,  
Нас не слыша, к нам в сердца доносит  
Божью бесконечную любовь.*

Тема космической литургии, возникающая — независимо друг от друга — у позднего Пастернака и Даниила Андреева, становится центральной в творчестве Миркиной:

*Душа насквозь Тобой прогрета,  
С Тобой не страшно ничего.  
Бог есть любовь. Но в мире этом  
Нет Царства Бога моего.*

*А есть безумные менады,  
Терзающие Божью плоть.  
И мне собрать по каплям надо  
Всю кровь Его, чтоб встал Господь.*

*И я иду к пустынным скалам,  
Вхожу в хранящий тайну лес...  
Во мне любви еще так мало!...  
Еще Господь мой не воскрес.*

*О, погодите, погодите!  
Не бейте тишь, не рвите гладь...  
Не надо никаких событий —  
Мне надо Господа собрать.*

*Когда моею станет кровью  
Свет Твой — пунцовое питье —  
И буду я самой Любовью —  
Наступит Царствие Твое.*

Два поэта, родившиеся — один в 1906 г. (Андреев), другой — в 1926 г. вошли в атеистический мир, перечеркнувший мистический опыт, и откровение приходит к ним в журчании реки — для Даниила Андреева, в сверканье капелек дождя, повисших на иглах ели, — у Зинаиды Миркиной. Уже после личного опыта поэты узнают родное в священных книгах, но почва их — не в книгах, не в букве, а в собственном духе. От этого какая-то поразительная чувственная достоверность фигур из Ветхого и Нового Заветов, включенных в пейзаж, ставших — вместе с автором, сливаясь с ним, — сегодняшними, живыми участниками вечного действия света:

*Так наступает царство духа.  
Последний свет хранит вода.  
Твердыня стала легче пуха,  
А нежность, как гора, тверда.*

*В ней есть такое средоточье,  
Такой недвижимый настой,  
Что можно увидеть воочью,  
Почти пощупать Дух Святой.*

*Открыты внутренние двери  
Там, на последней глубине,  
Я верю, Господи, я верю:  
Ты дашь мне все, что нужно мне.*

*Помедли с наступленьем мрака,  
Побудь еще. Еще зари.  
И если надо Исаака  
Тебе — то, Господи, бери!*

*Вот Исаак мой онемелый,  
Вот он глядит, едва дыша, —  
Мое измученное тело,  
Моя продрогшая душа.*

Тут не очень важно — Ветхий или Новый Завет, или Брахман, или Дао. Непостижимая кротость духа отпечатывается в закате — возле речки (у Андреева), или на побережье Балтики, или в крымских скалах (у Миркиной). Камни, деревья, птицы, мелькающие над морем, тронутые закатным лучом, начинают пророчествовать, и поэт едва успевает записывать:

*Кто быть простым стволем захочет,  
Чтобы на нем писал закат  
Пурпурный жар своих пророчеств?*

Как будто никогда не было тысячелетней полемики монотеизма с язычеством и аскетического страха природы. Как будто Богородица, подобно дриаде или фигурам индийского храмового искусства, вырастает из каждого дерева:

*Ломкий лист заржавленный,  
Лес, как небо, пуст, —  
Бедный мой, оставленный  
Одинокий куст...*

Эти стихи не могут быть иначе написаны. Их невозможно пересказывать ритмом, подпрыгивающим, как пассажир в затормозившем автобусе, небрежным разговорным словом или другими современными приемами. Космическая литургия может быть такой, какая она есть, — торжественно тихой, — или не быть вовсе. И тот, кто всей кожей чувствует ее медлительное течение, оказывается вырванным из современных темпов: если он откликается на них, то только полемически. Так у Рильке, в его «Сонетах к Орфею»:

*Древнюю дружбу богов, этих великих, незримо  
И ненавязчиво сущих, — мы их не слышим в азарте  
Гонки, в гуденье машин. Что ж, их отринуть должны мы  
Или начать вдруг искать их поселенья на карте?*

*Властные эти друзья, те, что в безвестные дали  
Мертвых берут, никогда не обнажат свои лики.  
Наши купальни, кафе, игрища наши и крики  
Их отпугнули. Мы так давно обогнали*

*Медлящих проводников в вечность — и так одиноки  
Рядом друг с другом, друг друга не зная.  
Путь наш не вьется, как тропки лесов и потоки,*

*Дивным меандром. Он — краткость, прямая.  
Так лишь машина вершит взлет свой искусственнокрылый,  
Мы ж, как пловцы среди волн, тратим последние силы.*

Перевод З. Миркиной

У Андреева это иногда принимает характер полемики с Маяковским, пародийного переосмысления его ритмов.

Андреев в юности никакого влияния Маяковского не испытывал и как-то не вдумывался в него. На рациональном уровне это так и осталось. Отзыв о Маяковском в «Розе мира» — презрительно беглый. Но когда лубянского следствие выбило из привычной колеи и в сознании закрубились образы «Миров возмездия» и «Изнанки мира», — кружились они в ритмах Маяковского. Язык Маяковского становится языком бесов, ритмы Маяковского — ритмами преисподней. Прочитав «Гиперпеон», я чувствую дыхание Маяковского и в «Симфонии городского дня» (см. ниже), и в стихотворении «Размах», и в попытке описать внутреннюю тюрьму и кабинеты следователей, весь этот мир, где «смолк бы Щедрин, отшвырнул бы перо Свифт». Стихотворение начинается со строки:

*Нет:  
Втиснуть нельзя этот стон, этот крик  
В ямб...*

Маяковское в мире Андреева нигде так не чувствуется, как в «Гиперпеоне». Здесь не только ритмы Маяковского, здесь почти цитатно слышится его голос, и в то же время Маяковский выворачивается наизнанку:

*О триумфах, иллюминациях, гекатомбах,  
Об овациях всенародному палачу,  
О погибших  
    и погибающих  
        в катакомбах  
Нержавеющий  
    и незыблемый  
        стих ищу.*

Не подскажут мне закатившиеся эпохи  
Злу всемирному соответствующий размер,  
Не помогут

во всеохватывающем вдохе

Ритмом выразить  
величайшую

из химер.

Ее поступью оглушенному, что мне томный  
Тенор ямба с его усадебной тоской?

Я работаю,

чтоб улавливали

потомки

Шаг огромное

и могущественнее,

чем людской.

Чтобы в грузных, нечеловеческих интервалах  
Была тяжесть, как во внутренностях Земли.

Ход чудовищ,

необъяснимых

и небывалых,

Из-под магмы

приподымающихся

вдали.

За расчерченную, исследованной сферой

За последнюю спондическую крутизной,

Сверхтяжелые

трансурановые

размеры

В мраке медленно

подымаются

предо мной.

Опрокидывающий правила, как плутоний,

Зримый будущим поколением, как пантеон,

Встань же грубый

неотшлифованный

многотонный,

Ступенями

нагромождаемый

сверх-неон.

Не расплавятся твои сумрачные устои,

Не прольются пред кумирами, как елей.

Наши судороги

под расплющивающей

пятою,

Наши пытки

и наши казни

запечатлей!

И свидетельство о склонившемся к нашим мукам

Уицраоре, угашающем все огни,

*Ты преемникам  
нашим детям  
и нашим внукам  
Как чугунная  
усыпальница  
сохрани.  
Владимир, 1951*

(Уицраор — термин андреевской мифологии, демон великодержавной государственности; далее упоминаются иерархий, небесные сонмы, производимые с особым ударением).

Поэма «Симфония городского дня» тоже идет по следам Маяковского, полемизирует с его поэмой «Хорошо». Но в конце, с наступлением ночи, в царстве любимых книг лирический герой одним рывком возвращается к самому себе — и к Богу, глядящему на него из космоса:

*...Наутро снова долг страданий,  
Приказы, гомон, труд, тоска,  
И с каждым днем быстрее, туманней  
Ревущий темп маховика.*

*Не в цехе, не у пестрой рампы —  
Хоть в тишине полночных книг  
Найти себя у мирной лампы,  
Из круга вырваться на миг.*

.....  
*Космос разверз свое вечное диво.  
Слава тебе, материнская ночь!  
Вам, лучезарные, с белыми гривами,  
Кони стиха, уносящие прочь!  
Внемлем!  
Зажглась золотая Капелла!  
Внемлем!  
Звонит голубой Альтаир!  
Узы расторгнуты. Сердце запело,  
Голос вливая в ликующий клир.*

*Слышу дыханье инога собора,  
Лестницу невоплощаемых братств,  
Брезжущую для духовного взора  
И недоступную для святотатств.*

*Чую звучанье служений всемирных,  
Молнией их рассекающий свет,  
Где единятся в акафистах лирных  
Духи народов и души планет;*

*Где воскуряется строго и прямо  
Белым столпом над морями стихий*

*Млечное облако — дым фимиама  
В звездных кадилъницах иерархий...*

*Чую звучанье нездешних содружеств,  
Гром колесниц, затмевающих ум, —  
Благоговенье, и трепет, и ужас,  
Радость, вторгающуюся как самум!..*

*Властное днем наваждение господства  
Дух в созерцанье разъял и отверг.  
Отче, прости, если угля первородства  
В сердце под пеплом вседневности мерк.*

*Что пред Тобой письмена и законы  
Всех человеческих царств и громад!  
Только в Твое необъятное лоно  
Дух возвратится, как сын — и как брат.*

*Пусть же назавтра судьба меня кинет  
Вновь под стопу суеты, в забытье,  
Богосыновства никто не отнимет  
И не развеет бессмертье мое.*

Владимир, декабрь 1950

Так кончается «Симфония городского дня»: гимном внутренней жизни, прорвавшимся сквозь стены Владимирской тюрьмы.

## Глава 4 Черета веков

У каждого вестника — своя весть. Весть Даниила Андреева несет с собой поток информации: о посмертной судьбе Иуды и Смердякова (которому Достоевский дал душу), о структуре миров возмездия и миров просветления. Дух целого только просвечивает сквозь эпизоды, из которых складывается гигантское здание мифа. Сюжет стихотворения, поэмы — какая-то часть этого мифа (или трансмифа, как Андреев иногда говорит). Лирическое неотделимо от эпического.

Весть Матери Марии — призыв к деятельной любви, к жертве:

*Я весть твоя. Как факел, кинь средь ночи,  
Чтоб все увидели, узнали вдруг,  
Чего от человечества ты хочешь,  
Каких на жатву высылаешь слуг.*

Весть Зинаиды Миркиной лишена даже этого содержания. Ни мифа, ни призыва. Только одно: Целое есть. Бог есть. Остальное — подробности, которые сами по себе не важны. Поэт не знает и не хочет

знать об утвари в Божьем доме, — он знает только хозяина. Так когда-то Рабийя (рабыня, ставшая духовным учителем в мире ислама) ответила на вопрос, что она видела в раю: «Когда входят в дом, смотрят на хозяина, а не на утварь». Никакого любопытства. Только смирение. В Троице Рублева ангел Матери Марии — левый, ангел Зинаиды Миркиной — правый, погруженный в созерцание.

Из отношения к Богу вытекает и отношение к людям. Даниил Андреев страстно захвачен историей, ее пестротой, ее порывами и срывами. Зинаида Миркина видит в истории только одно: неумение прийти к Богу.

*Когда б мы досмотрели до конца  
Один лишь миг всей пристальностью взгляда,  
То нам другого было бы не надо,  
И свет вовек бы не сходил с лица.*

*Когда б в какой-то уголок Земли  
Вгляделись мы до сущности небесной,  
То мертвые сумели бы воскреснуть,  
А мы б совсем не умирать могли.*

*И дух собраться до конца готов.  
Вот-вот... сейчас...  
Но нам до откровенья  
Недостает последнего мгновенья,  
И громоздится череда веков.*

Только в поэме «Stabat Mater» череде веков уделяется некоторое внимание. Там есть герой (Павел), который мечтает вырваться из духоты своего времени, толкнуть время вперед, — но его сметает апокалиптический вихрь; и есть героиня (Таня), ушедшая из пустого времени в вечную жизнь природы — и Бога. Исключение подтверждает правило: историческое не разворачивается. Если оно является, то только в миг рождения, когда вся целостность истории собрана в миф — о первом убийстве (Каин в поэме «Чужие сны»), о похищении огня (в поэме «Семисвечник»):

*Огонь! Огонь! Зрачок Зевеса!  
(Сей взбег! Сей взмах!)  
Разодранная вмиг завеса,  
Прокол в сердцах!*

*Рассудок навзничь! Бога, чуда  
Черты видны!  
Он к нам врывается оттуда —  
Из глубины!*

*Повелевает на колени  
Метнуться нам.  
Он здесь — гроза и разоренье,  
Но где-то там...*

*Вот там, где никому не тесно,  
Где глаз — звезда.  
Он — весть оттуда! Он — небесный!  
Он — зов туда!*

*Чиста, как пламена заката,  
Господня страсть.  
Как ты посмел, огнем зачатый,  
Огонь украсть?!*

*Горит во тьме, как глаз бессонный,  
О Жизни весть,  
Как ты посмел, огнем рожденный,  
Огонь низвесть?!*

*В земные поместить затворы,  
С небес — на дно?  
Как он тоскует по простору,  
Где все — одно.*

*Как рвется он стокрылой птицей,  
Сжигая клеть!  
Огонь для тех, кто не боится  
В огне сгореть.*

*Кто от своих бесчисленных братьев  
Неотделим.  
Он входит в пламя, как в объятия —  
Со всем живым.*

*Что ж ты сдержать не можешь крика  
В свой судный час,  
Ты, вырвавший у неба с лика  
Горящий глаз?!*

*И кровь, сжигая мир, струится  
С пустых небес.  
И хочет остудить глазницы  
Слепой Зевес.*

Герои, вытолкнувшие человечество из первобытного рая на путь Каина, для Миркиной одинаково суть антигерои. Во все времена ее занимает только одно: возможность — не покидая Земли — пережить вечность. Так же не важны поэту различия культур. В откликах на картины Рембрандта или Сурбарана, на музыку Баха и Моцарта, византийскую и русскую икону никогда нет интереса к голландскому, испанскому, немецкому, русскому. Есть только человек и Бог. Блудный сын здесь и теперь припадает к ногам отца. И сегодня, а не в мифической Греции, сходит к Данае Зевс:

*Вся эта комната пуста,  
Чтоб ты ее заполнил сразу...  
Люблю твой вздох, не видя рта,  
И пью твой взгляд, не видя глаза.*

*Так жарко там, в груди моей,  
Такая нежность, глубь такая...  
Зачем свидетельство очей,  
Когда ты внутрь души втекаешь?..*

*Такая тишь втекает в дом,  
Что слышен каждый всплеск небесный,  
Как будто послан мир ковром  
Перед ступою бестелесной*

*Твоею, свет.*

*Иди... Иди...*

*Ты — господин всего, ты вправе.  
Твой каждый шаг в моей груди  
По солнцу новому оставит.*

В стихотворении «У распятия Сурбарана» упомянуты иудеи, но только для того, чтобы сказать, что поэту дела нет ни до иудеев, ни до эллинов:

*Не иудеи — Иудея,  
Не дети женщин — Сына Девы,  
Не Иисуса Назорея,  
А то, что там, меж ребер, слева...*

*Не Бога и не страстотерпца,  
Разверзшего покров могилы, —  
Распяли собственное сердце  
За то, что билось и томило...*

Бог Миркиной создает мир не где-то на заре веков; он творит сегодня:

*А где-то... Нет, совсем не где-то,  
А здесь, сейчас — бездонность света,  
И — вышел срок:  
Совсем не где-то, не когда-то,  
А нынче может встать распятый.  
Ты жив, мой Бог.  
О малолюбы, малovery!  
И нам — без края и без меры  
Сплошной поток!  
О свет, ломающий запруды!  
Зачем просить у чуда — чуда?  
Ты есть, мой Бог!*

*Конец отсрочкам, расстояниям,  
Вымаливаньям, ожиданиям.  
Жизнь — это Ты.  
Ты — затянувшаяся рана.  
Ты есть. Так значит, я восстану.  
Гроба пусты.*

История исчезает, как в Апокалипсисе. Прошлого и будущего нет. Одно настоящее.

Напротив, Даниил Андреев — даже думая о конце света — историчен. Его захватывает *путь* к цели, зигзаги истории, пестрота культурных миров. Поэт окунается в многообразие этих миров с такой же радостью, как в зиму и лето, весну и осень. Ему хотелось бы прожить тысячу жизней, и учение о метампсихозе упало на благодатную почву, дало Андрееву возможность прожить в своем воображении судьбу за судьбой, припоминая, как Будда, прошлые рождения. Почвой и арсеналом его поэзии стала вера в переселение душ:

*Сколько тело миновало рождений,  
И смертей, и веков, и рас,  
Чтоб понять: мы земные сени  
Посещаем не в первый раз.*

*Эту память поднять, как знамя,  
Не всем народам дано:  
Есть избранники древней памяти,  
Отстоявшейся, как вино.*

*Им не страшны смертные воды,  
Заливающие золотой путь...  
Как светло у такого народа  
Глубокая дышит грудь!*

*Будто звезды в облачной ткани,  
Словно жемчуг на светлом дне,  
Цепь расцветов и увяданий  
Ныне брезжит сквозь смерть и мне...*

30-е годы

Сборник «Древняя память» — пестрая цепь таких расцветов и увяданий, пережитых душой поэта, — то в Индии, то на средневековом Западе, то в Пражском гетто. Некоторые стихи написаны в третьем лице, они посвящены великим духовидцам (Мохаммеду, тибетскому святому — поэту Миларепе). В композиции сборника чувствуется первая обрисовка будущей Розы мира, синкретической религии, где каждый лепесток — одно из нынешних вероисповеданий. Но концепции еще нет, она едва намечена. Большинство стихотворений — от первого лица. В них есть единый внутренний ритм, переключки страсти и подвига, любви к женщине и порыва к сверхчувственному; любимая земля раннего Андреева — Индия (или Юго-Восточная Азия):

*Помню широкие губы,  
Раскаленный песок  
Дней,  
Подожвы, как рог,  
Грубые,  
От касания гневных камней;  
Ропот никнущего камыша  
Под бурями первоначальными;  
Мать и дед мой —  
У шалаша,  
Под шумными — над головой — пальмами;  
С тигром, с вепрем — лихой игры  
Первобытное молодечество...  
Это — предков моих костры,  
Дикое мое младенчество...*

Было бы похоже на африканские стихи Гумилева — если бы не чередование гимнов дикости с гимнами аскезе:

*На орлиных высотах Непала,  
Как цветок в снеговом хрустале,  
Вся в заоблачных снах, увядала  
Моя прежняя жизнь на Земле.*

.....

*Как гробница, короною белой,  
Надо мной возносился Непал.  
Стыло сердце, душа леденела  
И блаженный покой наступал.*

*И я ждал в утихавшей печали,  
Что кровавое сердце мое  
Растворит непреклонная Кали  
В безначальное небытие...*

Есть стихи, в которых аскеза и страсть прямо сталкиваются, и побеждает страсть, но на нее чудесным образом падает благословение неба.

*...Уже я слышу, как вдали поют  
Лишь нам одним знакомые верховья,  
Где ты согрела жизнь и смерть мою  
Неисто щимую любовью...*

.....

*На месте гор желтеют мели...  
И в дней обратных череду  
Я вспять от гроба к колыбели  
Прозревшим странником иду...*

1934

«Песня о Монсальвате» хронологически следует за «Древней па-

мятью» (1932-1937). Она создавалась в 1934-1938 гг. и осталась незавершенной. Даты отчасти накладываются друг на друга. Но характер «Песни» другой. С художественной точки зрения она не безупречна. В большом тексте не удалось отделать все стихи, есть штампы, есть вялые описания. Но чувствуется огромная мысль, взгляд на историю как целое, которого в «Древней памяти» еще нет. Захваченность временем, его яркими красками, его прекрасной текучестью — и порыв к чистому белому свету вечности не просто перебивает друг друга, а вошли в строгий иерархический строй мифа, грандиозного, как готический собор. «Древняя память» живописна, «Песня о Монсальвате» — скорее архитектурна и музыкальна. В «Древнюю память» включен только ее запев:

*О безумье, о жажде, о вере,  
Зазвени, моя песнь, зазвени,  
Как звенела ты встарь в Сальватерре \*  
В дни сражений, в кровавые дни...*

Несколько взлетов «Песни» перекрывают все ее длинноты, промахи, проблемы. Так высоко в XX веке мало кто подымался.

Уже в Прологе, на фоне лаконично обрисованного времени, задан основной конфликт:

*Свершилось!*

*Гремит по горам Елеонским  
Хвалебный Те Деит из тысячи уст:  
Бегут сарацины.*

*Под топотом конским —  
Вопли раздавленных, скрежет, хруст, —  
Бегут сарацины, как листья гонимы,  
По узким извилинам Иерусалима, —  
И ржанье, и храп... и рыданья людей,  
И озеро крови до узд лошадей.  
Победою франков гремит Сальватерра!  
В далекой Европе молебны поют  
О доблестных рыцарях истинной веры  
И панихиды — о павших в бою.*

*У Гроба Господня, где ветер весною  
Шелка аравийских одежд развевал, —  
Железо кольчуг накалилось от зноя  
И блещут глаза от тевтонских забрал.  
И — стражники торжествующей веры —  
У Гроба становятся тамплиеры,  
И не колышутся в зное густом  
Их черные мантии с белым крестом.*

---

\* Святой земле.

*А в желтой дали,  
в недоступных барханах песчаных  
От дней первозданных  
еще продолжается сон, —  
О, дева-пустыня!  
Благая прама-терь молчанья!  
Не ты ли — ворота  
из шумной темницы времен?  
Увод Иордановых,  
зном библейским палимы,  
Расскажут пещеры  
и камни в речном камыше,  
Как в блеске и громе  
сходили с небес серафимы  
К боримой соблазнами  
испеленной душе!  
Ни ливнем, ни росами, —  
только духовною влагой  
Создавший вселенную  
эти пески оросил...  
Пески розовеют...  
Закат...  
Опорожнена фляга...  
Дряхлый паломник лишается сил...*

Он падает, но ангелы поддерживают его и вручают «хрустальную чашу с пылающей кровью» Христа — святой Грааль. Старец Титурель, вновь бодрый, переносит Грааль в Альпы и строит замок Монсальват. Там он и его наследники — Парсифаль и Лоэнгрин — хранят чашу, из которой незримо льется на грешный мир благодать. Распятие — символ раскола Единого на миллионы враждебных волей, и благодатная кровь Христа — как бы сгустившийся Дух, возвращающий космосу единство. В конце поэмы Гургеманц (перевозчик на альпийской реке, посвященный в тайны Монсальвата) объясняет это рыцарю Роже, своему ученику (и, видимо, преемнику на перевозе, после того как дух учителя оставит грешную плоть):

*Верь, что вселенная — тело  
Перворожденного Сына,  
Распятого — в страданье,  
В множественности волей;  
Вот отчего кровь Грааля —  
Корень и цвет мирозданья,  
Жизни предвечной основа,  
Духа блаженная боль...*

Роже жалуется, что не может понять. Он готов на любые подвиги ради своей дамы, но мистика Единого ему недоступна. Тогда Гургеманц раскрывает свою мысль яснее:

*Не скажешь ли, сын мой, в раю:  
«Вот она, это — я, это — он»?  
Только в нашем ущербном краю  
Так душа именует свой сон.  
Дух дробится, как капли дождя,  
В этот мир разделенный сходя:  
Как единая влага — в росе...  
Но сольемся мы в Господе — все!*

Здесь индийские представления тесно переплелись с христианством. Распятие — завершение правритти, эволюции, выворачивания единства Бога в мир отдельного. Кровь Христа — начало инволюции, возвращения к единству, но возвращение должно быть достигнуто не космическим круговоротом, независимым от людей, а именно людьми, свободным решением их воли, слившихся в Божьей воле, — с благодатной помощью, и все же через свободное решение каждого человеческого сердца. Путь к этому — необходимо долгий, до конца веков. Пока (возвращаясь а Прологу) на Земле кипят прежние, непретраженные страсти:

*Век мчится...*

*Срывается с гор Елеонских  
«Аллах-эль-Аллах» из тысячи уст.  
Бегут крестоносцы; под топотом конским  
Вопли раздавленных, скрежет, хруст, —*

*Победой Ислама гремит Сальватерра!..  
В смятенной Европе молебны поют  
О гибнущих рыцарях истинной веры  
И реквиемы о павших в бою.*

*Но чаще и чаще тропюю урочной  
Спускаются сны от вершин непорочных.  
И чудится: ночью над миром безмолвным,  
С высот, по мерцающим ледникам  
Кругами расходятся лунные волны  
По воздуху, по ночным облакам;*

*В долины, в дремоту  
аббатств, корпораций, феодров,  
В крестьянские норы,  
под кружево замковых плит,  
Где медленно бьется  
глубокое сердце народов,  
Где миф нерожденный  
под волнами времени спит.  
И снится  
таинственный сон трубадурам  
В Провансе,  
в Тироле,  
в Нормандской земле;*

*На дальней вершине,  
неведомой бурям,  
Сверкающий купол —  
в синей мгле...*

Поэма разворачивает в своем сюжете то, что намечено в Прологе. Король Бургундии Джероним томится на престоле. Он хочет установить на земле справедливость. Но все, что можно сделать, кажется ему мало, ничтожно:

*Ты видишь: я создал благие законы,  
А нищий народ мой по-прежнему нищ!  
— Так разве во власти твоей, Джероним,  
Закрывать все дороги страданию к ним?*

— возражает королева Агнеса. Следует замечательная реплика:

*— Молчите! Вы — женщины, вам неизвестно  
Проклятье бессилья на короле,  
И вам не понять, что мне душно, мне тесно,  
Мне тошно на этой крошечной земле!..*

Я убежден, что такое острое чувство духоты времени — анахронизм и свойственно не столько бургундскому королю XII века, сколько русскому поэту нашего времени. Реплика Джеронима поразительно напоминает слова Павла, обращенные к Тане (в поэме Зинаиды Миркиной «Stabat Mater»):

*Ведь не только при луне  
Вить и песни петь для пьяных, —  
Дела, дела нужно мне!*

и дальше:

*Мне кажется порой, что жить преступно.  
Где хочешь, — дома, даже на лугу,  
В цветах, в траве — бьет в ноздри запах трупный.  
Нельзя дышать. Да, — нечем, не могу...\**

Анахронизмом кажется и решение Джеронима — завоевать Монсальват, властители которого ничего не делают с доставшейся им волшебной силой, и направить эту силу на немедленное установление справедливости. Однако воля к власти, которая просвечивает за благородными порывами, схвачена верно, и поэтично изображены взаимоотношения между Джеронимом и Агнесой. Агнеса понимает, на каком уровне остались страсти ее мужа, но она верит в чудо:

---

\* Поэма «Stabat Mater» писалась в 50-60-е годы. «Песню о Монсальвате» удалось разыскать и распечатать в 1980 г. Совпадение стихийное — и замечательное. — Г.Л.

*Быть может, склонясь перед солнцем Грааля,  
Дотопле ни веры ни зная, ни любви,  
Огонь покаянья и жгучей печали  
Зажжется в его обновленной крови!  
А если возмездье ему неизбежно  
И смертное ложе готово на льду, —  
Я буду женой его в гибели снежной,  
В чистилище, в небесах, в аду.*

Джероним, заблудившись в горах, попадает в плен к демону Клингзору (можно видеть в этом логику его страстей). Агнеса уводит свиту назад, в Безансон, а несколько месяцев спустя, с одним верным спутником, рыцарем Роже, оставившим свой меч у алтаря Мадонны, направляется в тайное паломничество, — скромно одетая, на ослике, вооруженная только верой в Бога. Силы добра охраняют Агнесу и ее бедного рыцаря. В один из дней вынужденной стоянки (пока Роже залечивает рану, полученную в схватке с кабаном) к Агнесе приходит просветление (здесь снова тема, перекликающаяся с поэмой «Stabat Mater»):

*Только тем, кто, забыв правосудие,  
Все простив, все впитав, все приемля,  
Целовал, припадая на грудь ее,  
Влажно-мягкую, теплую землю,  
Только щедрым сердцам, сквозь которые  
Льется мир все полней, все чудесней —  
Только им утоление скорое,  
Только им эта легкая песня.*

*Тот день был одним из даров совершенных,  
Которые миру дарит только май,  
Когда вспоминаем мы рощи блаженные,  
Грядущий или утраченный рай.  
Луга рододендронов белых и дрока  
Дрожали от бабочек белых и пчел,  
Как будто насыщенный духом и соком,  
Трепещущий воздух запел и зацвел.*

*Обвитые горным плющом исполины  
Безмолвно прислушивались, как внизу  
От птичьего хора гремели долины  
И струи журчали сквозь мох и лозу.  
Все пело — и дух миллионов растений  
До щедрых небес поднимала земля,  
Сливая мельканье цветных оперений  
С качаньем шиповника и кизиля\*.  
И Солнце, как Ангел, тропой небосклона*

---

\* Тюркское слово «кизил» — намек на природу Крыма или Кавказа, вдохновившую поэта. — Г. П.

Всходило над миром, забывшим о зле,  
Для всех, кто припал к материнскому лону,  
Для радости всех, кто живет на Земле.

.....  
Спускался таинственный час на природу.  
И пчелы, и птицы, и ветер утих,  
Как будто сомкнулись прохладные воды  
И низкое солнце алеет сквозь них.

.....  
Дорога исчезла. Но всюду, как вести  
Младенческих дней непорочной земли,  
Сплетались у ног мириады созвездий,  
Качаясь и млея, вблизи и вдали, —  
То желтых, как солнце, то белых, как пена,  
То нежно подобных морской синеве...  
И сами собой преклонялись колена,  
И губы припали к мягкой траве.

— И не плоть ли Твоя это, Господи,  
Эти листья, и камни, и реки,  
Ты, сошедший бесшумною поступью  
Тканью мира облечься навеки?..  
Ведь назвал Ты лозу виноградную  
Своей кровью, а хлеб — Своим телом, —

И навзничь склонилась в глубокие травы,  
Темнеющий взгляд подняла в вышину,  
Где чудно пронзенные светом и славой  
Текли облака к беспечальному сну.  
Как будто из смертных одежд воскресая,  
Весь мир притекал к золотому концу,  
К живым берегам беззакатного рая,  
К простершему кроткие руки Отцу.

— Дивно, странно мне... Реки ль вечерние,  
Изменили течение прохладное,  
Через сердце мое — текут, мерные,  
Точно сок сквозь лозу виноградную...  
Вот и соки — зеленые, сонные...  
Смолы желтые, благоухающие...  
Через сердце текут — умиленное...  
Умолкающее...  
Воздыхающее....

.....  
Будто благовест!.. Благовест!.. Благовест!..  
Будто Сердце Единое в мире!..

.....  
Слова отлетели, растаяли,  
Исчезли блеклыми стаями.

*И близкое солнце, клонясь к изголовью,  
Простерло благословляющий луч, —  
Бессмертная Чаша с пылающей Кровью  
Над крутизной фиолетовых туч...*

Просветление приходит и к Гургеманцу. Но если в описании чувств Агнесы Андреев исходит из собственного опыта (см. гл. 6, «Из точки света»), то здесь он ближе к средневековой легенде. Агнеса как бы сливается своим медленно расширяющимся сердцем с сердцем единого бытия, а Гургеманц потрясен и восхищен высшими силами, вырван ими на какой-то другой уровень, в общество других существ. Во время молитвы к нему приходят три светлых вестника с Монсальвата:

*— За смирение без страха,  
За невидимый подвиг в тиши,  
За создание из праха  
Богоносной души.*

*И капюшон —*

*откинулся...*

*Ни — облика, ни — зениц, —  
Лишь луч ослепительный хлынул,  
Бросающий в страхе ниц.*

.....  
*Не знал он, что светом обратным  
Лицо его блещет; что он  
Уж избран в путь невозвратный  
Их плещущих волн времен...*

Вознесением Гургеманца поэма обрывается. Она так и осталась незаконченной. Позднего Андреева захватывают другие темы. Его воображение, после опыта Лубянки, неотрывно приковано к диссонансам русской истории, и в попытке осознать их рождает новую мифологию — андреевскую мифологию, развернутую в поэмах «Ленинградский апокалипсис», «У демонов возмездия», «Изнанка мира», в сборнике «Миры просветления», в «Железной мистерии» — и, наконец, в прозе трактата «Роза мира». Беглому рассмотрению этих текстов посвящены следующие главы. Здесь скажем только, что мифология Андреева органически вытекает из истории и как бы оформляет ее скрытые силы, дает им плоть, образ. С известной точки зрения, на Гашшарву (преисподнюю Андреева) можно смотреть как на идеальную модель реального клубка сил (вроде идеальных моделей Индии, Китая и других стран, созданных Максом Вебером). Андреевский миф — не средство загородиться от истории и заснуть с блаженной верой в «мистическое тело России» (по статье В. Михайлова в «Христианском вестнике», №134), которое как-то всех нас спасет, а средство познания, средство понять реальность во всей ее — иногда ледяющей сердце — правде. Мифы Андреева не приглаживают Россию, не сводят русское к одному свету (оставляя тьму иностранцам и инородцам), а обнажают внутренние проти-





Взрывы насилия восхищают Андреева не больше, чем Пушкина — чума. Его захватывает сила, как возможность святого подвига; ибо без силы подвиг немислим. Это — общее у Андреева с Достоевским (ср. слова Порфирия Петровича Раскольникову) и с Максимилианом Волошиным в «Северовостоке». Идеализации зла, как у Блока в «Двенадцати», у Андреева нет. Напротив, он больше других видит безобразие зла. В его бесах, как в портрете Дориана Грея, обнажается безобразие, скрытое масками исторического процесса. Гротескные образы уицраоров, раруггов, игв — в сущности совершенно реальные. Это мистический реализм. Реальна и красота святости. А то, что позднему Андрееву чистая красота меньше и реже дается, — это следствие его судьбы, печать долгого пребывания в лапах земных бесов. Следует удивляться не тому, что превосходные светлые стихи, наподобие «Китежа», сравнительно редки, а тому, что они все же есть. На фоне «Изнанки мира» эти прорывы света особенно поражают.

## Глава 5 У шестипалой неправды

Предчувствуя судьбу, Андреев еще до ареста описал свой тюремный опыт:

*Ты осужден. Молись. Ночь  
беспросветна. Рок  
Тебя не первого привел в сырой острог.  
Дверь замурована. Но под покровом тьмы  
Нащупай лестницу — не в мир, а вглубь  
тюрьмы...*

Это движение вглубь создало тысячи стихов. В неудержимом порыве вон из клетки пространства и времени Андреев обошел в своих видениях все три мира: небо, землю и ад. Но больше всего он задерживается в аду. Тюрьма повернула внимание поэта от светлых впечатлений бытия к темным. И еще один поворот совершился: душа перестала странствовать по чужим векам и странам. Она прикована к «Железной мистерии» России. Творчество Андреева в тюрьме и после тюрьмы — это поэзия раненого сознания, неспособного надолго забыть о своей боли.

Могучий дух Андреева побеждал свою боль. В тюрьме созданы образы Китежа и Небесного Кремля, но все же больше всего Андреев писал про бесов. Тюрьма создала ту насыщенность поэзии и прозы Андреева адскими видениями, которая отпугивает многих читателей и надолго задержала публикацию его наследия (православные боятся Андреева, как соблазна; а позитивисты не могут осмыслить «Розу мира» иначе, как набор галлюцинаций).

Безобразию необходимо было дать образ — иначе в безобразном, в отвратительно выкрашенной клетке-камере, поэт не мог прожить. Опыт Андреева здесь параллелен опыту Мандельштама. Я говорю о па-

раллели, не о тождестве. Там, где Мандельштам жил — на краю безумия — отдельными творческими рывками, Андреев создал стройную и строгую систему. Но аналогию, по-моему, можно провести.

Оба поэта попали в избу к шестипалой неправде. Оба почувствовали, что она шестипала, что ее форму нельзя передать ничем, кроме гротеска. У Мандельштама переход к гротеску начался в стихах конца 20-х и особенно — начала 30-х. К гротеску — еще до тюрьмы — толкала вся эпоха Москвошвеев. Но архигротеском был мир за железными воротами ГПУ. На пороге тюрьмы и после тюрьмы певец «Камня» и «Тристии» становится антиклассиком. В «Воронежских тетрадах» перекликаются, чередуясь, две творческие воли, настолько несхожие, что можно было приписать их двум разным поэтам: одному — архаисту и другому — новатору.

Андреев остается единым. Гротескное входит в его мир, как химеры на фронтоне готического собора, не нарушая общего взлета — сквозь царство химер — к Богу. Единство поэтического космоса достигается на уровне мифа, в образах сил света, сияние которых пронизывает облака тьмы и побеждает тьму, подчиняет ее своему ритму. И так как готового мифа, в который бы вписывались химеры Лубянки, не было, так как пушкинский мир красоты земного, замкнутый в себе и не требующий дополнения на небе и в аду, был химерами исковеркан и разрушен, — Андреев создает новый миф, гигантскую систему мифов, изложенную полностью (пусть наскоро и не всегда совершенно) в «Розе мира».

Ранний Андреев отворачивался от гротескного. Посланец зла в «Песне о Монсальвате» по-оперному красив. Царство демона Клингзора только названо — описывать его Андреева не тянуло. И так во всем. Некоторые ранние стихотворения имеют две даты (1926 — 1928, 1950), и можно предположить, что в тюрьме Андреев пытался ввести в них элементы своей гротескной мифологии зла. Но сложившаяся форма не пускала гротескное дальше порога, не давала ему развернуться:

*Ночь. — Саркофаг. — Величье. — Холод.*

*Огромно лицо крепостных часов.*

*Высоко в созвездьях, черные с золотом,*

*Они недоступней*

*Судных весов.*

*Средь чуткой ночи взвывла метелица,*

*Бездомна,*

*Юродива*

*И строга.*

*На звучные плиты гранита стелятся*

*Снега,*

*Снега,*

*Снега.*

*Полярные пурги плачут и просят*

*Пропеть надгробный псалом,*

*И слышно: карма проносится*

*Над сиящим*

*Вечным*

*Сном.*

Он спит в хрустале, окруженный пламенем  
Пурпурным, — без перемен, —  
Холодным, неумоляемым —  
Вдоль всех  
Четырех  
Стен.

Бьет срок в цитадели сумрачной:  
Чуть слышится звон часов,  
Но каждый удар для умершего  
Замок,  
Запор,  
Засов.

Что видят очи бесплотные?  
Что слышит скованный дух?  
Свершилось бесповоротное:  
Он слеп,  
Нем,  
Глух.

А сбоку на цыпочках близятся,  
Подкрадываются, ползут,  
С белогвардейских виселиц  
Идут,  
Ждут,  
Льнут.

Грядут с новостроек времени.  
С цехов, лагерей, казарм —  
Живые обрывки темени,  
Извивы  
Народных  
Карм.

— Нам всем, безымянным, растраченным  
Дай ключик! Дай письмецо! —  
... Но немые, воском охваченные,  
Уста,  
Черты,  
Лицо.

Лишь орден тихо шевелится —  
Безрадостнейшая из наград,  
Да реквием снежный стелется  
На мраморный  
Зиккурат.

1928-1950

Сравните с этим строки, посвященные посмертию Сталина, в «Розе мира»:

«Полгода боролись силы тьмы против действия кармического груза, увлекавшего покойника вниз и вниз. Они вливали в него такую мощь, что голос его гремел по всем чистилищам...». Наконец «падший вырвался из рук блюстителей кармы. Он был уже почти непохож на свой человеческий облик, но невообразимо страшен и силен. *Его тело состояло из бурых клубов, а огромные глазницы, казавшиеся слепыми, были почти всезрящими.* Несомый на крыльях ангелов мрака, он взмыл к воротам Друккарга...» (крепости демонов в преисподнем мире. — Г. П.).

Следует, может быть, учесть, что Ленин (по Андрееву) не ведает, что творит, а Сталин — сознательное «человекоорудие» ада. Но характер изображения определяется не только (и не столько) этим, сколько сдвигом в эстетике Андреева. Велга, созданная в 20-е годы, остается в рамках изящного (как демоны Врубеля). Уицраоры, игвы и прочие порождения духа позднего Андреева отвратительны. Ленин изображен корректно, образ Медного всадника — Петра — резко деформирован. Не потому, что Андреев ставит Петра ниже Ленина. Наоборот, Петр для него — один из родомыслов (промыслителей) России, фигура двойственная, в которой бороться с демонской прелестью. В загробном мире он должен искупить свое служение имперской идее, но и в чистилище поставлен выше других грешников. Деформация образа Петра в «Ленинградском апокалипсисе» — знак общего сдвига в эстетике Андреева. В 1928 г. (когда определился основной облик стихотворения о Ленине в мавзолее) мир Андреева был еще замкнут ключом земной красоты от клубов адского мрака. В 1950 г. замок, заперший адские двери, был сорван.

«Ленинградский апокалипсис» — шедевр Андреева. Творческая воля стремится здесь к «органической гениальности средневековья» (как сказал бы Мандельштам) и достигает ее, создает свою «Божественную комедию». Сила духа, взглянувшего в глаза уицраора и выдержавшего его взгляд, сказывается в едином ритмическом строе поэмы — классически строгом, чеканном:

*Немного тех, кто явь военную  
Вот так воспринял, видел, понял;  
Как в тучах ржут Петровы кони,  
Не слышал, может быть, никто;  
Но сладко новую вселенную  
Прозреть у фронтового края,  
И если был один вчера я, —  
Теперь нас десять, завтра — сто.*

*А ночь у входа в город гибели  
Нас караулила. Все туже  
Январская дымилась стужа  
Над Выборгской стороной...  
Нет никого. Лишь зданья вздыбили  
Остатки стен, как сгустки туши —  
Свои тоскующие души,  
Столетий каменных отстой.*

*Как я любил их! Гений зодчества,  
Паривший некогда над Римом,  
Дарил штрихом неповторимым,  
Необщим — каждое из них.  
Лишь дух роднил их всех, как отчество  
Объединяет членов рода;  
Так пестроту глаголов ода  
Объединяет в мерный стих...*

Гротескные видения подхватываются одическим ритмом — и не способны разрушить его стройность:

*Пучина иррационального  
Уж бьет в сторожевые камни.  
Ночную душу жжет тоска мне  
Перед грядущим. Ткань стиха  
Дрожит, звенит от штурма дальнего,  
Как холст ветрил — от напряженья:  
Уста в пыланье, мысль в круженье,  
И, как песок, гортань суха...*

Замечательна эта сухость гортани, знак вдохновения, общий у Андреева и Мандельштама, при всем — огромном — различии между ними. Внутреннейшее, мистическое зрение поэта, созерцающего — сквозь облака тьмы — синклит света, как бы переглядывает Вяй:

*Я видел снизу угол челюсти,  
Ноздрей раздувшиеся крылья,  
Печать безумного усилья  
На искажающемся лбу  
И взор: такого взора вынести  
Душа не в силах: слепо-черный,  
Сосущий, пристальный, упорный —  
Взор упыря сквозь сон в гробу.*

*В нем было все, чем зачарована  
России страшная дорога:  
Гордыня человекобога  
И каменная слепота  
Могучих воль, навек прикованных  
К громаде мировой державы,  
Весь рок кощунств ее и славы,  
Ее меча, — венца — щита...*

Повествование следует дальше своих властным чередом. Оно вынесло «взгляд упыря сквозь сон в гробу». Но за видением Петра, ставшего орудием в битве демонов, вырисовывается сам ицраор:

...а наверху—

Над ним — напряженными мускулами  
Не знаю что росло, металось,  
Самодержавное, как фаллос.  
Незрячее... Вразрез стиху,

Расторгнув строфы благостройные,  
Оно в мой сказ вошло, как демон.  
Теперь я знаю, кто он, с кем он,  
Откуда он, с какого тла:  
Он зрим сквозь битвы многослойные,  
Но очертить его не властны  
Ни наших знаний кодекс ясный,  
Ни рубрики добра и зла.

.....  
Дрожь, я прянул в щель. — В нем чудилось  
Шуршанье миллионов жизней,  
Как черви в рыбьей головизне  
Кишевших меж волокон тьмы...

Здесь поразительно это чувство множественности уицраора. Много-головая гидра. Мириады червей, покорные некой единой нечеловеческой воле. И поразительно продолжение строфы:

Господь! Неужто это чудище  
В врагом боролось нашей ратью,  
А вождь был только рукоятью  
Его меча, слепой, как мы?  
Так кто же враг? И на мгновение  
Я различил, что запад чадный  
Весь заслонен другой громадой  
Пульсирующей...

А здесь, внизу, туманным мороком  
Переливались тени жизней —  
Те, кто погиб. В загробной тризне  
Их клочья вихрились кругом,  
Как вьюга серая над городом...

Вершина напряжения — миг, когда уицраор чувствует присутствие лирического героя:

Как мышь в нору вдавиться пробуя,  
В щели средь глыб, я знал, что тело  
Затиснуто, но не сумела  
Обрести защиту голова.  
Нет, не в могилу, не ко гробу я

*Сорвался спуском многозначным:  
К непостижимым, смежным, мрачным  
Мирам — исподу вещества\*.*

*Молитва, точно вопль о помощи,  
Рванулась вверх...*

.....  
*Быть может, в старину раскольникам  
Знаком был тот нездешний ужас,  
В виденьях ада обнаружась  
И жизнь пожаром осветя.  
Блажен, кто не бывал невольником  
Метафизического страха!  
Он может мнить, что пытка, плаха —  
Предел всех мук. Дитя, дитя!*

На земном уровне беснованию темных сил нечего противопоставить. Человеческое мужество и достоинство бессильны перед демонами, как бунт Суворова в «Изнанке мира» (см. ниже). Но в мифе есть не только ад. Есть и небо. И небесные силы приходят на помощь герою. Миф позволяет сохранить ясность духа и цельность формы. С помощью небесных сил Андреев видит и рисует чудовишное так, как Данте свой ад — перед собой, вне себя, не внося деформацию в ритм, в общий строй поэмы. Ибо есть сила, спасающая от демонов, вырывающая душу из их власти. Молитва, как Виргилий, выводит из ада.

*Не сразу понял я, кто с нежностью  
Замглил голубоватой дымкой  
Мне дух и тело, невидимкой  
Творя от цепких глаз врага...*

*Метавшееся, опаленное  
Сознанье с воплем устремилось  
В проем миров. Оттуда милость  
Текла, и свет крепчал и рос...*

Озаренная небесным светом, поэма проходит сквозь невыносимое безобразия уицраора, как сквозь облако, и лирический герой, все выстрадав — и все забыв в одно мгновение райского света (как герой Ивана Карамазова, пройдя свой квадрильон), — кончает гимном:

*О не могу ни в тесном разуме,  
Ни в чаше чувств земных вместить я,  
Что сверх ума и сверх наитья  
Ты дал теперь мне, как царю;  
Что не словами, а алмазами  
Ты начертал в кровавом небе;*

---

\* Речь идет о мирах возмездия. См. ниже.

*О чем, как о насущном хлебе,  
Теперь стихом я говорю.*

.....  
*Так душу бил озноб познания,  
Слепя глаза лиловым, черным,  
А сквозь разъявшийся infernum  
Уже мерцал мне новый слой...*

«Ленинградский апокалипсис» — стрела, пронизывающая весь духовный Космос. Тут и Земля, охваченная распрей, и бушевание преисподних сил, и просверки небесного света. Две другие поэмы — «У демонов возмездия» и «Изнанка мира» — целиком посвящены преисподней (в терминах Андреева: нисходящему посмертию, мирам возмездия, страдалищам). Общий план андреевского «Трансмифа» в них чувствуется, но духовно они недостаточно уравновешены: демоническое безобразие описано подавляюще подробно, внимание к нему слишком пристально. Особенно перегружена отталкивающими деталями поэма «У демонов возмездия». Временами она может вызвать просто тошноту.

И все же я чувствую необходимость читать ее. Меня захватывают эти инфернальные гиперболы. Что там на самом деле в загробном мире — не знаю. Но слишком все это андреевское нисходящее посмертие похоже на реальность Архипелага. Начиная с ареста, кончая выходом с вахты, Архипелаг превращал человека, личность — в дерьмо. Образы, возникшие в сознании Андреева, коротко, сжато передают процесс, который у публициста занял бы сотни страниц. А в жизни — десять лет.

Первый круг возмездия, Скривнус, похож на обычный, может быть, инвалидный или пересыльный лагпункт. Работой не очень отягощают, мучений нет. За метафизической тоской чувствуется тюремная тоска — только доведенная до метафизической глубины:

*Не знаю, где, за часом час,  
Я падал в ночь свою начальную...  
Себя я помню в первый раз  
Заброшенным в толпу печальную.*

*Казалось, тут я жил века —  
Под этой неподвижной сферою...  
Свет был щемящим, как тоска:  
И серый свод, и море серое.*

*Тут море делало дугу,  
Всегда свинцово-неколышимо,  
И на бесцветном берегу  
Сновали в мусоре, как мыши мы.*

*Откос покатым с трех сторон  
Наш котлован замкнул барьерами,*

*Чтоб серым был наш труд и сон,  
И даже звезды мнились серыми.*

*Невидимый — он был могуч —  
Размеренно, с бесстрастной силою,  
Швыряя нам с этих скользких круч  
Работу нудную и хилую.*

*Матрацы рваные, тряпье,  
Опорки, лифчики подержанные  
Скользили плавно к нам в жилье,  
Упругим воздухом подержанные.*

*Являлись с быстротою пуль —  
В аду разбитые, на небе ли —  
Бутылки, склянки, ржа кастрюль,  
Осколки ваз, обломки мебели.*

*Порой пять-шесть гигантских морд  
Из-за откоса к нам заглядывали:  
Торчали уши, взгляд был тверд,  
И мы, на цыпочках, отпрядывали.*

*Мы терли, драили, скребли,  
И вся душа была в пыли моя,  
И время реяло в пыли,  
На дни и ночи неделимое.*

*Лет нескончаемых черед  
Был схож с тупо-гудящим примусом;  
И этот блеклый, точно лед,  
Промозглый мир ми звали С к р и в н у с о м.*

*Порой я узнавал в чертах  
Размытый оттиск прежде встреченных,  
Изведавших великий страх,  
Машиной кары искалеченных.*

*Я видел люд моей земли —  
Тех, что росли так звонко, молодо,  
И в ямы смрадные легли  
От истязаний, вшей и голода.*

*Но здесь, в провалах бытия,  
Мы все трудились, обезличены,  
Забыв о счетах, — и друзья,  
И жертвы сталинской опричнины.*

*Все стало смутно... Я забыл,  
Как жил в Москве, учился в Орше я...*

*Взвять? Шевелить бунтарский пыл?  
Но бунтаря ждало бы горшее.*

*А так жить можно... И живут...  
Уж четверть Скривнуса освоили...  
На зуд похожий нудный труд —  
Зовется м у к а м и такое ли?!*

Страшно другое — этап в штрафные миры возмездия. Демоны готовят его примерно так же, как на земле; и так же дрожат з/к з/к:

*Но иногда...(я помню один  
Час среди этих ровных годин) —  
В нас поднимался утробный страх;  
Будто в крошечных смежных мирах  
Срок наступил, чтобы враг наш мог  
Нас залучить в подземный чертог.  
С этого часа, нашей тюрьмы  
Не проклиная более, мы  
Робко теснились на берегу,  
Дать не умея отпор врагу.  
Море, как прежде,*

*блюло покой.*

*Только над цинковой гладью морской  
В тучах холодных вспыхивал знак:  
Нет, не комета, не зодиак: —  
Знак инструментов невидимых вис  
То — острием кверху,  
то вниз.*

*Это просвечивал мир другой  
В слой наш пылающею дугой.  
И появляясь тихим пятном,  
Нечто, пугающее как гром,  
К нам устремляя скользящий бег:  
Черный,*

*без окон,*

*черный ковчег.*

*В панике мы бросались в барак...  
Но подошедший к берегу враг  
Молча умел магнитами глаз  
Выцарапать из убежища нас.  
И, кому пробил час роковой,  
Кралась с опущенной головой,  
Кроликами*

*в змеиную пасть:*

*В десятирусный трюм упасть.*

Трюм — как в пароходе, прибывшем в Ванинский порт; только ярусов в нем побольше...

После нескольких кругов возмездия шельт (остаток души) превращается в инфрафизического доходягу. Демоны издеваются над ним, как блатные — над остатком человека в бывшем чекисте:

Я пробовал встать,  
но мышцы рук  
Оказывались мягки,  
Как жалостно вздрагивающее желе,  
Как жирная грязь на Земле.

Да, куча бесформенного гнилья —  
Так вот настоящий я?..  
Тогда, извиваясь, как бич,  
как вервь,  
Подполз человеко-червь.

Размерами с кошку,  
слепой как крот,  
Он нюхал мой лоб, мой рот,  
И странно: разумность его вполне  
Была очевидна мне.  
Бороться?  
Но, друг мой! кого побороть  
Могла растленная плоть,  
Бескостная, студенистая слизь,  
Где лимфа  
и гной слились?  
Едва пошевеливаясь,  
без сил,  
Я в муке смертной следил  
Как человеко-червь пожирал  
Меня,  
как добротный кал.

Это, однако, не конец. Муки продолжаются:

Дыры вместо глаз,  
Пряди вместо рук,  
Вместо голосов —  
Взрыд.  
Истерзала нас  
Горшая из мук:  
За самих себя  
Стыд.

Шельт на пути к искуплению проходит десятки смертей, и после каждой смерти — еще горшее посмертие.

Только недвижимой точкой страданья  
В этом Ничто пламенеет душа —

*Искра исчезнувшего мироздания,  
Капелька  
выплеснутого  
ковша.*

Здесь, однако, сходство с Архипелагом кончается. Шельт (за исключением очень немногих, которым трижды предоставлялась возможность спасения и которые трижды отвергли ее) сознает справедливость мук, очищается в страдании и постепенно сбрасывает нравственную тяжесть, которая тянула его вниз; начинается подъем вверх — до того уровня, который допускает карма.

В искуплении личных грехов многое совершает благодатная помощь. Например, Иуда спасается с помощью Христа; Ивана Грозного извлекают из глубинных страданий светлые духи России (Андреев не забывает нравственных мук злодеев и готов протянуть им луковку). Однако есть еще и коллективная карма; одна из самых тяжелых — имперская. Все строители империи становятся гигантами, обреченными до окончания времен строить преисподнюю крепость (гигантами — ибо поэт не отымает у них *исторического* величия). Только в последней битве света с тьмой царям и героям будет предоставлена возможность восстать и примкнуть к свету; и те, кто выберет свет, спасутся. Пока же бригада царей и диктаторов таскает камни; и Петр Первый у них бригадиром:

«Узнаешь черты тех, кто ушел из нашего мира на много поколений раньше нас, и тех, о чьей кончине нас уведомили печатные листы с траурной каймой. Тех, кто взирает на нас с музейных полотен в прославленных хранилищах России, и тех, кого мы лицезрели воочию на уступах темно-красного гранита живыми и говорящими в парадные дни общественных празднеств...»

«Один за другим, сквозь похоронный звон колоколов в московских и петербургских соборах, нисходили в Друккарг князья и цари, императоры и полководцы, сановники и советники. Одни — в первые часы посмертия, другие после чистилищ и расплаты в глубинах магм. Но испепеление тех нитей их карм, что вплелись в пряду державной государственности, неподсудно никаким страданиям. И рано или поздно несчастный попадал под власть игв — трудиться над завершением воздвигающегося им при жизни и ненавидимого теперь» (игвы — демоны государственного разума, покоряющиеся уицраору — демону слепой воли к власти. — Г. П.).

«Строят и строят. Строят твердыню трансфизической державы на изнанке Святой Руси. Строят и строят. Не странно ли?... И если время от времени новый пришелец появляется в их ряду, его уже не поражает, что карма вовлекла его в труд рука об руку с владыками и блюстителями государственной громады прошлого, которую при жизни он разрушал и на ее месте строил другую. Чистилища сделали его разум ясней, и смысл великодержавной преемственности стал ему понятен».

«Цитаделью из нескольких концентрических стен стал опоясан подземный город. Новые плиты кладутся на плиты... Магнитные поля очерчивают крепость: ни шага в сторону, ни движения. И единствен-

ную отраду отстояли для рабов силы синклита: благоговейную, влюбленную и щемящую... Это пела небесная пленница уицраоров, пресветлая Навна...»

«Но в годы последней из тираний, насилувавших русскую землю, третий уицраор принудил гигантов надстроить над недоступным для него садом (где пела Навна. — Г. П.) плоский, плотный свод. Едва проступает сквозь ограду это излучение идеальной Души народа...» (по Андрееву, в России сменилось три уицраора: Рюриковичей, Романовых и коммунистов. Каждый последующий пожирал своего отца. — Г. П.).

«А гиганты строят и строят. Вместо отдыха — короткое забытие, пища — растительность Друккарга. Бунт невозможен. Но рыцари Невозможного встречаются везде. Участие в создании одной из твердынь Противобого возмутило полтора века назад совесть одного из них, его гордость и веру. Что восстание обречено, он знал, но предпочел гибель. Бунт парализуется тут мгновенно... Всосанный и извергнутый уицраором на Дно, Суворов вкусил до конца еще горшую муку и, снова поднятый в Друккарг, включился в цепь гигантов-каменосцев уже без ропота».

«Но величайшего из государей нашей истории отличили даже игвы... И великому Петру доверен надзор за товарищами по возмездию — горестное отличие, — здесь, у ног изваяния, чье крошечное подобие поставлено в его честь на петербургской площади...»

«Вот почему не образ императора-героя на гранитной скале, но само изваяние окружено легендой. Снова и снова приходят на память строки великого поэта — и тают. Неясный образ шевелится в душе — и не может определиться мыслью. Холодящая муть нечаянно вдруг обожжет отдаленным предчувствием — и тихо отхлынет. И пока вникаешь зрением, чувством истории, чувством поэзии и воображением в силуэт неподвижно-мчащегося на коне — нерожденная легенда — не легенда, а предостережение — держат созерцающего в своем замороженном круге».

«И каждый, замедлив шаг на торжественной площади, ощущает себя как бы в магнитном поле. Это чувствуют все; сознает это каждый вдумавшийся в свое чувство».

Так кончается поэма «Изнанка мира», сложившаяся в 1955 г. во Владимире и записанная в 1958 г. Последние строфы ее постепенно снимают деформацию, возвращают нас в мир пушкинской гармонии и красоты. Как будто Медный всадник, обернувшийся бесом, вновь становится собой — величественным и прекрасным. Никакого протеста — ни эстетического, ни нравственного — поэма у меня не вызывает. Напротив, мне кажется, что Андреев мужественно открывает реальность, от которой стандартная почвенническая мифология русского духа прячется — и стремится нас спрятать. Но у поэмы есть другой недостаток. Она слишком интеллектуальна. Иногда и сам не знаешь, что это — поэма или эссе. Андреевская мифология русской истории стоит на грани поэзии и историософии. Его можно читать, как стихи, и можно изучать, как философскую концепцию, как «идеальную модель» метаисторических процессов. Могу сказать только одно: я чувствую за этим мифом достоверность. И историческую, и поэтическую. Хотя с чисто поэтической точки зрения «Изнанка мира» меньше схватывает, чем «Ленинградский апокалипсис». Пожалуй, «Изнанка мира»

относится к нему, как философская систематизация поэтического откровения, как комментарий — к тексту.

Камера во Владимирской тюрьме — болдинская осень Даниила Андреева. Огромный прилив сил — в клетке. И могучий прорыв — вглубь.

*Если назначено встретить конец  
Скоро — теперь — здесь —  
Ради чего же этот прибой  
Все возрастающих сил?  
И почему в своевольных снах  
Золото дум кипит,  
Будто в жерло вулкана гляжу,  
Блеском лавы слепим?  
Кто и зачем громоздит во мне  
Глыбами, как циклоп,  
Замыслы, для которых тесна  
Узкая жизнь певца?  
Или тому, кто не довершит  
Дело признанья здесь,  
Смерть — как распахнутые врата  
К осуществленью там?*

## Глава 6 Из точки света

В «Розе мира» Даниил Андреев рассказывает:

«Лично у меня все началось в знойный летний день 1929 года вблизи городка Триполье на Украине. Счастливо усталый от многоверстной прогулки по открытым полям и кручам с ветряными мельницами, откуда запахивался широчайший вид на ярко-голубые рукава Днепра и на песчаные острова между ними, я поднялся на гребень очередного холма и внезапно был буквально ослеплен: передо мной, не шевелясь под низвергающимся водопадом солнечного света, простиралось необозримое море подсолнечников. В ту же секунду я ощутил, что над этим великолепием как бы трепещет невидимое море какого-то ликующего, живого счастья. Я ступил на самую кромку поля и, с колотящимся сердцем, прижал два шершавых подсолнечника к обеим щекам. Я смотрел перед собой, на эти тысячи земных солнц, почти задыхаясь от любви к ним и к тем, чье ликование я чувствовал над этим полем. Я чувствовал странное: я чувствовал, что эти невидимые существа с радостью и гордостью вводят меня, как дорогого гостя, как бы на свой удивительный праздник, похожий и на мистерию, и на пир. Я осторожно ступил шага два в гущу растений и, закрыв глаза, слушал их прикосновение, их еле слышный позванивающий шорох и пылающий повсюду божественный зной. С этого началось. Правда, я вспоминаю переживания этого рода, относящиеся и к более ранним годам, отроческим

и юношеским, но тогда они не были еще такими захватывающими. Но и раньше, и позже, — не каждый год, но иногда по нескольку раз за одно лето, — случались среди природы, обязательно наедине, минуты странной, опьяняющей радости...»

Однажды Андреев долго бродил по брянским лесам. Было жарко. Внезапно дорога свернула к реке:

«Швырнув на траву тяжелый рюкзак и сбрасывая на ходу немудреную одежду, я вошел в воду по грудь. И когда горячее тело погрузилось в эту прохладную влагу, а зыбь теней и солнечного света задрожала на моих плечах и лице, я почувствовал, что какое-то невидимое существо, не знаю из чего сотканное, охватывает мою душу с такой безгрешной радостью, с такой смеющейся веселостью, как будто она давно меня любила и давно ждала. Она вся была как бы тончайшей душой этой реки, — вся струящаяся, вся трепещущая, вся ласкающая, вся состоящая из пролады и света, беззаботного смеха и нежности, из радости и любви. И когда, после долгого пребывания моего тела в ее теле, а моей души в ее душе, я лег, закрыв глаза, на берегу под тенью развесистых деревьев, я чувствовал, что сердце мое так освежено, так омыто, так чисто, так блаженно, как могло бы оно быть когда-то в первые дни творения, на заре времен. И я понял, что происшедшее со мной было на этот раз не обыкновенным купанием, а настоящим омовением в самом высшем смысле этого слова...»

«Легко может статься, что человек, не раз испытывавший среди природы чувство всеобщей гармонии, подумает, что это и есть то, о чем я говорю. О нет. Порыв космического сознания — событие колоссального субъективного значения, каких в жизни одного человека может быть весьма ограниченное число. Оно приходит внезапно. Это — не настроение, не наслаждение и не счастье, это даже не потрясающая радость, — это нечто большее. Потрясающее действие будет оказывать не оно само, а скорее воспоминание о нем. Само же оно исполнено такого блаженства, что правильное говорить в связи с ним не о потрясении, а о просветлении.

Состояние это заключается в том, что Вселенная — не земля только, а именно Вселенная — открывается как бы в своем высшем плане, в той божественной духовности, которая ее пронизывает и объемлет, снимая все мучительные вопросы о страдании, борьбе и зле.

В моей жизни это совершилось в ночь полнолуния на 29 июля 1931 года (то есть в возрасте 25 лет. — Г. П.) в тех же Брянских лесах, на берегу небольшой речки Неруссы...»

Андреев был в небольшой группе друзей. Заночевали у костра, понемногу все уснули — все, кроме него:

«И когда луна вступила в круг моего зрения, бесшумно передвигаясь за узорно узкой листвою развесистых ветвей ракиты, начались те часы, которые остаются едва ли не прекраснейшими в моей жизни. Тихо дыша, откинувшись навзничь на охапку сена, я слышал, как Нерусса струится не позади, в нескольких шагах за мною, но как бы сквозь мою собственную душу. Это было первым необычным. Торжественно и бесшумно в поток, струившийся сквозь меня, влилось все, что было на земле, и все, что могло быть на небе. В блаженстве, едва переносимом для человеческого сердца, я чувствовал так, будто стройные сферы, медлительно вращаясь,плы-

ли во всемирном хороводе, но сквозь меня; и все, что я мог помыслить или вообразить, охватывалось ликующим единством. Эти древние леса и прозрачные реки, люди, спящие у костров, и другие люди — народы близких и дальних стран, утренние города и шумные улицы, храмы со священными изображениями, моря, неустанно покачивающиеся, и степи с колышущейся травой — действительно все было во мне той ночью, и я был во всем. Я лежал с закрытыми глазами. И прекрасные, совсем не такие, какие мы видим всегда, белые звезды, большие и цветущие, тоже плыли со всей мировой рекой, как белые водяные лилии. Хотя солнца не виднелось, было так, словно и оно тоже текло где-то вблизи от моего кругозора. Но не его сиянием, а светом иным, никогда мною не виденным, пронизано было все это, — все, плывшее сквозь меня и в то же время баюкавшее меня, как дитя в колыбели, со всеутоляющей любовью. Пытаясь выразить словами переживание, подобное этому, видишь отчетливее, чем когда бы то ни было, нищету языка. Сколько раз пытался я средствами поэзии и художественной прозы передать другим то, что совершилось со мною в ту ночь\*. И знаю, что любая моя попытка, в том числе и эта, никогда не даст понять другому человеку ни истинного значения этого события моей жизни, ни масштабов его, ни глубины.

Позднее я старался всеми силами вызвать это переживание опять. Я создавал все те же внешние условия, при которых оно совершилось в 1931 году. Много раз в последующие годы я ночевал на том же точно месте, в такие же ночи. Все было напрасно. Оно пришло ко мне опять столь же внезапно лишь двадцать лет спустя, и не в лунную ночь на лесной реке, а в тюремной камере (в 1951 г. — Г. П.).

О, это еще только начало. Это еще совсем не то просветление, после которого человек становится как бы другим, новым — просветленным в том высшем смысле, какой влагается в это слово великими народами Востока. То просветление — священнейшее и таинственное: это раскрытие духовных очей.

Больше счастья, чем полное раскрытие внутреннего зрения, слуха и глубинной памяти, *на Земле нет*. Счастье глухого и слепорожденного, внезапно, в зрелые годы пережившего раскрытие телесного зрения и слуха — лишь тусклая тень...»

И далее Андреев продолжает:

«Надеяться на то, что и тебя осенит когда-нибудь подобный час, было бы не гордыней, а простым ребячеством... Наше дело — делиться с другими тем лучшим, что мы имеем... затем и пишется эта книга». («Роза мира», кн. 5, гл. 2)

Толчок просветления, повторившийся в камере, раздвинул ее стены, отшвырнул демонов, обступавших Андреева в ночных видениях, и расширил путь к образам света. Но свет не находил в тюрьме красоты мира, чтобы озарить ее (как в просветлении Агнесы), — и устремился «внутри тюрьмы», в «инфрафизическую» реальность, постижимую только в туманных образах, «как бы сквозь дымчатое стекло» (ап. Павел), —

---

\* Лучшим поэтическим воплощением я считаю фрагменты «Песни о Монсальвате». — Г. П.

образах тем менее достоверных, чем отчетливее они рисуются воображению. Будда хранил благородное молчание о своем опыте. Но поэт Асвагоша описал то, о чем Будда молчал. И Андреев тоже был поэтом.

Как человек, он был скромн и хорошо сознавал свои границы, но ему являлся даймон (нечто вроде сократовского демона) и поведал тайны о мирах просветления и мирах возмездия. Какая реальность стоит за «милым даймоном» (как Андреев иногда его называет)? Может быть, это персонификация одного из уровней сознания, комбинирующего физический и метафизический опыт, лично пережитое и читательские впечатления. Может быть — и нечто «трансфизическое». Во всяком случае, даймон Андреева обладает всем его поэтическим талантом и вряд ли может быть совершенно отделен от него. Картины, которые даймон рисует, получают отпечаток подлинности от пережитого Андреевым (во сне, в видении, наяву), а материал — из его круга чтения.

Цикл «Миры просветления» в основном создан в 1955 г. Вводное стихотворение посвящено Шаданакару (андреевское имя собственное для земной брамфатуры, т. е. круга обитания):

*Тщетно  
о нем создавать теоремы,  
Определять  
его холод и жар;  
И не найдем ни в одном словаре мы,  
Что это значит:  
Шаданакар.*

*Это —  
вся движущаяся  
колесница  
Шара земного:  
и горы, и дно, —  
Все, что творилось,  
все, что творится  
И все,  
что будет  
сотворено.  
Царств отошедших  
и царств грядущих  
Сооруженья, —  
их кровь  
и труд;  
В пламени магм  
и в райских кущах  
Все, кто жили  
и все, кто живут:  
Люди,  
чудовища  
и херувимы,  
Кондор за облаком,  
змей в пыли, —*

Все, что незримо  
и все, что зримо  
В необозримых сферах земли.

Это — она, ее мраки и светлы,  
Вся многозначность ее вещества,  
Вся целокупность  
слоев

Цифрою — планеты,  
двести  
сорок  
два.

Мерно неся  
по звездному морю  
Свой просветляемый лик,  
свой дар,  
Лишь с планетарным Демоном споря,  
Двигается к Богу

Шаданакар.  
Наши галактики, наши созвездья  
Полнятся гулом таких колесниц,  
Мчащихся  
воинством в белом наезде,  
Головокружительной  
стаей  
птиц.

Их миллиарды. Их легионы.

Каждая —  
чаша,  
и роза,  
и шар.

Есть невероятные, как Орионы.  
Только песчинка в них — Шаданакар.  
1955

В этом стихотворении чувствуется подлинный космический ритм — и бурная фантазия в подробностях, подхваченных из древних индийских поэм и современной астрономии. Следующее стихотворение — «Ирольн». Оно рисует сферу, в которой вечно пребывает глубина личности, что бы ни испытывали ее внешние, более поверхностные слои:

Преисполнено света и звона.  
Устремилось в простор бытия,  
Отделяясь от отчего лона,  
Мое Богом творимое Я.

Я увидел спирали златые,  
И фонтаны поющих комет,



*Шептался с листьями лаковыми,  
С вестниками небосклона...  
Не первая жизнь,  
о, не первая*

*Мчит  
кровь моих жил.*

*Но были еще несказаннее  
Другие блуждания духа, —  
Медлительные созревания  
Меж двух воплощений здесь...  
Гул времени иномерного  
Хранится в глубинах слуха;  
От мира лилового, чермного\*  
В глазах — слепота и резь.*

*Приоткрываясь минутами  
Сквозь узкую щель сознания,  
Воспоминания смутные  
Скользят из своей тюрьмы...  
Те страны, моря и камни те,  
Что знал я в древних скитаньях, —  
Вот тайны глубинной памяти!  
Вот золото в толщах тьмы!*

1931-1955

В следующем стихотворении яркие цвета сменяющихся жизнью темнеют, становятся чернотой смерти, и в противовес смерти вспыхивает вечный свет Ирольна:

*Я умирал травой и птицей,  
В степи, в лесу —  
В великом прахе раствориться,  
Лицом в росу.*

*И человеком — скиф, маори,  
Дравид и галл,  
В Гондване, Яве, Траванкоре  
Я умирал.*

*Мне было душно, смертно, больно,  
Но в вышине  
Блистал он в радугах Ирольна,  
Склонясь ко мне.*

*И с каждой смертью, встречей каждой  
С его лучом*

---

\* «Лиловое и чермное» отсылают к «Ленинградскому апокалипсису».

*Я слышал вновь: — Твори и страждай!  
Тоскуй! — о чем,*

*О ком сумел бы тосковать я,  
Как о тебе, —  
Слияньи, тождестве, объятьи  
В одной судьбе?*

*Твори меня! Учи, не медли,  
Рвать помощи  
Узлы грехов, деяний петли,  
Ночей круги.*

*Тебе сойти мной было надо  
Вниз, в прах, на дно.  
А кто ты — Атман, дух, монада —  
Не все ль равно?*

1955

Несколько стихотворений (5—9) посвящены тому, что укрепляло дух Андреева в тюрьме: молитвам о помощи. Основная тема цикла — последовательный ряд миров просветления — начинается только в десятом стихотворении:

*... Она похожа на даль знакомую,  
Ярко-зеленую и золотую,  
Чтоб ты почувствовал:  
— Боже! дома я!  
И не пожаловался:  
— Тоскую!*

Это — Олирна. Однако стихи, посвященные первому миру Просветления, — довольно бледные. Живее прозаическое описание в «Розе мира» (кн. 3):

«Единый для всех метакультур\*, этот слой, однако, очень пестр; в древней, тропической, огромной метакультуре, дважды обнимавшей мою земную жизнь, он был похож на ее природу в Энрофе\*\*, но мягче — без крайностей ее жестокости и великолепия, без неистовых тропических ливней и губительной сухости пустынь. Я помню, как белые башнеобразные облака необыкновенно мощных и торжественных форм стояли почти неподвижно над горизонтом, вздымаясь до середины неба: сменялись дни и ночи, а гигантские лучезарные башни все стояли над землей, едва меняя очертания. Но самое небо было не синим и не голубым — но глубоко-зеленым. И солнце там было прекраснее, чем у нас: оно играло разными цветами, медлительно и плавно их сменяя, и теперь я не могу объяснить, почему эта окраска источника света не оп-

\* Метакультура — термин, близкий к «культурному кругу» Шпенглера.

\*\* Т. е. на Земле.

ределяла окраски того, что им освещалось: ландшафт оставался почти одинаков, и преобладали в нем цвета зеленый, белый и золотой.

Там были реки и озера; был океан, хотя увидеть его мне не довелось: раз или два я был только на побережье моря. Были горы, леса и открытые пространства, напоминавшие степь. Но растительность этих зон была почти прозрачна и так легка, какими бывают леса в северных странах Энрофы поздней весной, когда они только начинают одеваться листовым покровом. Такими же облегченными, полупрозрачными казались мне хребты гор и даже сама почва: как будто все это было эфирной плотью тех стихий, чью физическую мощь мы так хорошо знаем в Энрофе.

Но ни птиц, ни рыб, ни животных не знал этот слой: люди оставались единственными его обитателями. Я говорю — люди, разумея под этим не таких, какими мы пребывали в Энрофе, но таких, какими делает нас посмертье в первом из миров Просветления. Наконец-то я мог убедиться, что утешение, которое мы черпаем из старых религий в мысли о встречах с близкими, — не легенда и не обман, — если только содеянное при жизни не увлекло нас в горестные слои искупленья. Некоторые из близких встретили меня, и радость общения с ними сделалась содержанием целых периодов жизни в том слое. Он очень древен, когда-то в нем обитало ангельское пра-человечество, а зовется он *Олирной*: это музыкальное слово кажется мне удачной находкой тех, кто дал ему имя. Общение с близкими не содержало никакой мути, горечи, мелких забот или непонимания, омрачающих его здесь: это было идеальное общение, отчасти при помощи речи, но больше в молчании, какое здесь бывает знакомо лишь при общении с немногими, с кем мы соединены особенно глубокою любовью, и в особенно глубокие минуты.

От забот о существовании, имеющих в Энрофе столь необъятное значение, мы были совершенно освобождены. Потребность в жилье сводилась на нет мягкостью климата. Кажется, в Олирнах некоторых других метакультур это не совсем так, но в точности я этого не помню. Пищу доставляла прекрасная растительность, напитками служили родники и ручьи, обладавшие, как мне припоминается, различным вкусом. Одежда, вернее — то прекрасное, живое, туманно-светящееся, что мы пытаемся заменить в Энрофе изделиями из шерсти, шелка или льна, — вырабатывалась самим нашим телом: тем нашим эфирным телом, которого мы почти никогда не сознаем на себе здесь, но которое в посмертии становится столь же очевидным и кажется столь же главным, как для нас — физическое. И в мирах Просветления, и в Энрофе без него невозможна никакая жизнь...

Одни за другим раскрывались новые органы восприятия: не те органы зрения и слуха, которые в теле эфирном полностью совпадают с соответствующими органами тела физического, — нет! те органы зрения и слуха действовали с первых минут моего пребывания в Олирне, и именно через них я Олирну воспринимал, — но то, что мы называем духовным зрением, духовным слухом и глубинной памятью; то, что раскрывается там лишь у единиц среди многих миллионов; то, что в Олирне раскрывается постепенно у каждого. Духовное зрение и слух преодолевают преграды между многими слоями; жизнь оставленных мною на Земле я воспринимал именно ими — еще неотчетливо, но все же воспринимал.

Я наслаждался просветленной природой — такой зрительной красоты

я не видел в Энрофе никогда, — но странно: в этой природе мне не хватало чего-то, и скоро я понял, чего: многообразия жизни. С печалью я вспоминал пение и щебет птиц, жужжание насекомых, мелькание рыб, прекрасные формы и бессознательную мудрость высших животных. Только здесь мне уяснилось, как много означает для нас, для нашего общения с природой, животный мир. Однако те, кто знал больше меня, вселяли надежду, что древняя, смутная мечта человечества о существовании слоев, где животные предстают просветленными и высокоразумными, — не мечта, но предчувствие истины; такие слои есть, и со временем я буду вхож и в них.

Позднее, совсем недавно, мне напомнили о некоторых зонах, которые имеются в Олирнах всех метакультур. Говорилось об областях, похожих на холмистые степи: там находятся некоторое время те, кто в Энрофе был слишком замкнут в личном, чьи кармические узлы развязаны, но душа слишком узка и тесна. Теперь, среди прозрачных, тихих холмов, под великолепным небом ничто не препятствует им восполнить этот ущерб, принимая в себя лучи и голоса их космоса и раздвигая границы своего расширяющегося Я. Говорилось о зонах Олирны, похожих на горные страны: так, в долинах трудятся над собой те, кто смог уверовать — точнее: достоверно почувствовать потустороннее уже только в посмертии. Они созерцают оттуда горные вершины не такими, какими видим их мы, а в духовной славе. Могущественные духи, господствующие там, льют в созерцающих струи своих сил. И способности души, парализованные неверием, раскрываются там, в дни и годы непосредственного лицезрения многослойности вселенной и торжественного величия других миров. Но этого я не помню сколько-нибудь отчетливо, быть может, потому, что я был там лишь гостем, а источник сведений об этом не внушает мне абсолютной уверенности, что сведения эти не упрощены ради их для меня понятности, — следовательно, не искажены.

Кроме общения с людьми и наслаждения природой время уходило на работу над моим телом: предстояло подготовить его к трансформе, ибо путь из Олирны в следующие, высшие миры лежит не через смерть, но через преображение. И я понял, что стихи Евангелия, повествующие о вознесении Иисуса Христа, намекают на нечто схожее. Воскресение из мертвых изменило природу Его физического тела, и при вознесении из Олирны оно преобразилось вторично вместе с эфирным. Мне, как и всем остальным, предстояло преображение лишь эфирного тела; преображение, подобное тому, которое некогда видели апостолы своим зрением, проникавшим в Олирну, но еще не достигавшим миров, лежащих выше...

И образ великого Предателя, дотеле принимавшийся мною лишь как легенда, стал для меня реальностью: я узнал, что здесь, среди морей Олирны, в глубоком уединении, на пустынном острове находится теперь он. Свыше шестнадцати веков длился его путь сквозь страдания. Низвергнутый грузом кармы, неповторимой по своей тяжести, в глубочайшие из них, ни раньше, ни позже не видевшие у себя ни одного человека, он был поднят оттуда Тем, Кого предал на Земле, но лишь после того, как Преданный достиг в своем посмертии такой неимоверной духовной силы, которая для этого нужна и которой не достиг ранее никто в Шаданакаре. Поднимаемый силами света вверх и вверх по ступеням чистилищ, искупивший свое предательство достиг наконец

Олирны. Еще не общаясь с ее обитателями, он подготавливается на острове к дальнейшему восхождению. Этот остров я видел издалека: он суров, внутри него — нагромождение странных скал, вершины которых все наклонны в одну сторону. Вершины — острые, цвет скал — очень темный, местами черный. Но самого Иуду не видит в Олирне никто: видят по ночам только зарево его молитв над островом. В грядущем, когда в Энрофе наступит царство того, кого принято называть антихристом, Иуда, приняв из руки Преданного великую миссию, родится на земле вновь и, исполнив ее, примет мученическую кончину от руки князя тьмы».

«Зарево молитв над островом», где кается Иуда, — удивительный образ. За ним проступает какая-то духовная реальность. Остальное — игра воображения, примерно та же, что в фантастических романах. Ирина Владимировна Усова, незадолго до смерти, рассказала мне, как давным-давно, купаясь в Оке вместе со своей подружкой Олей, они выплыли на песчаную отмель и назвали ее Олирн. Следующая отмель получила название Ирольн. Об этом Ира Усова рассказала своему знакомому Дане Андрееву. Много лет спустя звучные слова, отделившись от истории возникновения, вынырнули из подсознания поэта и стали именами высших миров. Когда Ирина Владимировна напомнила прошлое Даниилу Леонидовичу, он нахмурился, промолчал — и, по-видимому, ни в чем не усомнился. Не все ли равно, как даймон подсказывал ему детали мифа. Хотя бы и через Иру с Олей... Пример показывает, что подобия, мелькавшие в видениях, смешивались Андреевым с самой высшей реальностью, без четкой разделительной черты между иконой и Богом.

В мифопоэтической форме высказана и андреевская теория метакультур. Она требует особого рассмотрения — рядом с концепциями культурных кругов Шпенглера, цивилизаций Тойнби, этносов и суперэтносов Л. Гумилева — моей концепции субэкумен. Это, однако, предмет скорее науки, чем поэзии. Метакультурам посвящено несколько звучных строф, но стихи — не всегда поэзия. В тюрьме форма стиха часто становится простым средством запомнить текст, который нельзя записать; я не чувствую в этих стихах неповторимого и незаменимого способа выразить поэтическую мысль. Во Владимирской тюрьме Андреев перелagal в стихи много такого, что по сути лучше было бы выразить прозой. Иногда проза, написанная без мнемонической задачи, на воле, поэтичнее стихотворной мнемоники. Например, фрагмент воспоминаний, с которых началась эта глава...

То, что в андреевских мирах просветления поэтично, не складывается в строгую систему. Лирический герой в своем прошлом рождении, в Индийской Олирне, видит Иуду и размышляет о преображении Христа (было бы естественнее созерцать образы горы Меру). Эфирное тело, попавшее в Нэртис, как бы впервые забывает перенесенные страдания (хотя память о страданиях вряд ли сохраняет остроту раны после Олирны и Файра). Такие противоречия есть во всех систематических описаниях небесного царства, и с ними можно было бы примириться. Но андреевская иерархия посмертного света и поэтически гораздо менее достоверна, чем его же иерархия посмертной тьмы. Восходящее посмертие должно быть путем затихания, освобождения от суеты, все большей глубины созерцания. Так это иногда переживалось и в земной жизни. Но ничего этого нет в Файре

и в Готимне. Внутреннее движение, намеченное в Олирне, не только не усиливается, а, напротив, почти исчезает. Эстетически господствуют внешние эффекты (подобие иллюминации и т. п.). Нет самой сути ДУХОВНОГО восхождения, обожения.

Нет и перехода от земного мира резких различий, от закона тождества ( $A=A \neq B$ ) к ипостасным отношениям духовных сущностей. С этой точки зрения, рай бесконечно труднее описать, чем ад. Ибо логика ада ниже нашего духа, мы смотрим на нее сверху вниз, мы возвышаемся над ней, а «логика» рая превосходит нас, и понять ее так же трудно, как Роже — поучения Гургеманца (ср. гл. 4). Ранний Андреев здесь постиг нечто, потянутое поздним Андреевым: «Не скажешь ли, сын мой, в раю...»

Любовь Божия неделима, не подчиняется требованиям справедливости, приемлет равно святых и грешных, и жесткие границы монады расплавляются в этой любви, становятся глиной в Божьих руках... Может быть, какую-то удавшуюся форму Он повторит, воскресит — но все равно: прежде чем воскреснуть в Боге, непременно надо умереть, потерять себя, принести в жертву, как Авраам Исаака. Четкие ступени могут быть в мирах возмездия — там, в пространстве без любви, царствует справедливость. И если в нас нет любви, любви к Богу, мы сами себя отдаем в руки демонов справедливости. Но Бог — это безмерность, в ней проваливаются все наши мерки, и невозможно описать, как Бог судит и как Он творит. Небесный Иерусалим и Небесный Кремль — только подобия, образы чего-то, решительно недоступного человеческому пониманию; только намеки на великую тайну. Можно себе представить, что русский уицраор, Жругр III, сражался под Ленинградом с немецким уицраором. Но мне трудно представить себе, что свет так же четко разделен, и светлые духи немецкой культуры организованно собраны в одном месте, а русской — в другом. Если они и не совсем одно, то, во всяком случае, и не совсем разное, т. е. соединены неслиянно и нераздельно... Какое-то светлое духовное облако парит над нами (так же как облако темное, несравненно большее). Но как представить себе участие синклитов метакультур в земных конфликтах? Занимают ли они партийные позиции, как олимпийцы в Троянской войне? Или ищут компромисса, как Киссинджер и Хабиб?

На эти вопросы можно ответить только молчанием. Небесный Кремль, выстроившийся в сознании Андреева, — только образ, и менее яркий, чем Китеж, менее убедительный. Хотя Небесному Кремлю приписывается инфрафизическая реальность, а Китеж — просто ожившая легенда.

Даже Олирна (самый яркий, самый достоверный из миров Просветления) бледнее, чем рассказ о лунной ночи на берегу Неруссы и, пожалуй, — чем финал «Симфонии городского дня». Источник света, озарявшего тюремные годы Андреева, — внутри его самого. А картины восходящего посмертия — только игра света в облаках. Игра, временами прекрасная, временами что-то приоткрывающая (сказка — ложь, да в ней намек, добрым молодцам — урок). Может быть, и есть в посмертии полоса — неважно, долгая или короткая — полоса собирания духа на пороге вечности. Что-то вроде вечерней зари, когда солнце уже закатилось. И образы, мелькающие в отходящей душе, может быть, и подобны Олирне...

Но так это или иначе — не все ли равно? Доверять Богу — значит до-

верить во всем. И в моей собственной посмертной судьбе — «да будет воля Твоя». Наверное, поэтому мне больше по душе такие описания духовного взлета, в которых меньше утвари Божьего дома и больше самого Бога. Ближе стихи, выразившие чувство прикосновения к тайне смерти безо всякой попытки разоблачить эту тайну, образы вечности, неотделимые от тумана, в котором они рождаются:

*Земля?*

*Венера?*

*Вега?*

*Не знаю. Даль гола.*

*Плыву на крыльях снега*

*В немые зеркала.*

*В те ясные пространства,*

*В чьей стынущей тиши*

*Такое же убранство*

*Как и внутри души.*

*Такое же строенье*

*«Там», как в глубинном «здесь»,*

*И в этом удвоенье*

*Весь мир впервые весь.*

*Гладь зеркала застыла,*

*Нас открывая нам,*

*Чтоб птицей однокрылой*

*Не билось «здесь» и «там».*

*Сгибаются колени*

*Над бездной бытия...*

*Есть в мире отражений*

*Мое второе Я.*

*И мы друга встретим*

*В зеркально чистый час.*

*В луче — в сверканье — в Третьем,*

*Который вспыхнет в нас.*

1959

Вера для Зинаиды Миркиной — это согласие принять глубину бытия, недоступную ни уму, ни воображению, без всякого прямого ответа на вопросы, измучившие сердце:

*До смерти надо дорасти...*

*Она, как со скалы закат,*

*Она огромна. Боже мой,*

*Как мал перед великой тьмой,*

*Как куц и неглубок мой взгляд!*

*Он раньше времени погас.  
Он не прошел всего пути.  
Но если смерть в себя вместить, —  
Не будет ни ее, ни нас.*

*А будет... но опять, опять  
Я море понесла в горсти.  
Мне больше не дано сказать,  
Но мне дано расти... расти.*

Все вопросы, заданные извне, решаются изнутри — ростом. Духовным ростом. Ростом духа. Разум должен смириться, оставить загадки такими, какие они есть — без разгадок. Усилия разума решать загадки задерживают рост. Дух растет, как деревья, — молча. И из тишины, из созерцания приходит образ ответа:

*Все нежней, розовой, голубей,  
Все прозрачней заречные дали.  
Утешение наших скорбей,  
Красота неизбывной печали.*

*Появляются капельки звезд,  
Ледяная кайма заблестела.  
Умирание — медленный рост,  
Вырастанье души из пределов...*

*И ты смотришь на берег другой,  
Бесконечной тоскою объятый,  
Точно кто-то, как жизнь, дорогой  
От тебя уплывает куда-то.*

*Удержать бы, склониться в мольбе!  
Но лишь отблески ветка качает.  
Он уже не ответит тебе,  
Он себе самому отвечает.*

*В нем уже не найдешь ничего  
От метаний и мук человека.  
Тихо смотрит в себя самого,  
Как вечернее зарево в реку.*

*Чей-то дух превратился в простор,  
Перешел через наши границы.  
С ним уже не вступить в разговор,  
Можно только ему причаститься.*

Когда мы вырастем — мы причастимся ему. И тогда почувствуем его — в себе. И в себе найдем вечный корень жизни и безошибочно точно чувство вечной правды.

*Ни отчаянья, ни тревоги,  
А любовь. И блаженно нам  
Жизнь отдать и очнуться в Боге,  
Жизнь отдать и очнуться там,*

*Где все смолкло. Затихли вздохи.  
Путь оборван. Окончен труд.  
Здесь себе не берут ни крохи,  
А лишь только дают... дают...*

*Боже мой, бесконечный Боже!  
Неизбывная благодать!  
Ты иссякнуть уже не можешь —  
Все до капли — и вновь давать...*

*Был нам век на земле отпущен,  
Чтоб собрать, чтоб вобрать весь свет.  
Смерть — порог для одних беруших,  
Для дающих — порога нет...*

80-е годы

## Примечания

<sup>1</sup> Переписка Б. Л. Пастернака с О. М. Фрейденберг. N.Y.-L., 1981.

<sup>2</sup> Вильмонт Н. Борис Пастернак. Воспоминания и мысли. — «Новый мир», 1987, №6, с. 201. — Подчеркнуто всюду автором, вспоминающим интонацию Пастернака.

<sup>3</sup> Рильке Р.М. Заметки Мальте Лауридса Бригге, ч. 2. М., 1913, с. 95.

<sup>4</sup> Из эссе «Кровавая пища». — Ходасевич Вл. Литературные статьи и воспоминания. Нью-Йорк, 1954, с. 289-291.

# Тюремная лирика Даниила Андреева

---

Даниил Андреев еще до тюрьмы написал одно из сильнейших своих тюремных стихотворений:

*Ты осужден. Молись. Ночь беспросветна. Рок  
Тебя не первого привел в сырой острог.  
Дверь замурована. Но под покровом тьмы  
Нащупай лестницу — не в мир, а в глубь тюрьмы.  
Сквозь толщу влажных плит, чрез крепостной редут  
На берег ветренный ступени приведут.  
Там волны вольные! Отчаль же! Правь! Спеши!  
И кто найдет тебя в морях твоей души?!*

1935

Опыт заставил изменить детали: не сырой острог, а повапленный, т.е. подкрашенный (в доме страхового общества «Россия» — паркетные полы). Плоть стихотворения стала крепче, достоверней, но дух остался тем же:

*Ты осужден. Конец. Национальный рок  
Тебя недаром гнал в повапленный острог.  
Сгниешь, как падаль, тут: ни взор, ни крик, ни стон  
Не проползут, змеясь, на волю сквозь бетон.*

*Но тем, кто говорит, что ты лишь раб, не верь.  
В себе самом найди спасительную дверь.  
Сквозь круг безмолвия, как сквозь глухой редут,  
На берег ветряный ступени приведут.*

*Там волны вольные! — Отчаль же! Правь! Спеши!  
И кто найдет тебя в морях твоей души?...*

50-е годы

Задолго до тюрьмы Андреев начал готовить свой подкоп из тюрьмы времени — в вечность. И присматриваться — что там, в вечности? Куда уходят гигантские исторические и космические корни зла? Откуда — из каких глубин, больших, чем всякое зло, — льется свет, прикосновение которого он несколько раз чувствовал?

Первый образ ангела тьмы (существа женского, Велги) складывается у Андреева в 1926 г., если не ошибаюсь — под сильным влиянием Блока:

*Вот над домами, льдами, тундрами  
Все жидкой тьмою залито...  
О, исходящая из сумрака!  
Кто ты, Гасительница, кто?*

Сейчас это стихотворение имеет две даты (1926-1950). Оно возникло в Москве, где Булгаков вглядывался в призраки Воланда и его свиты, и во Владимирской тюрьме вошло в законченную андреевскую мифологию.

В «Предупреждении», написанном в 1933 г., видимо, позднее возникли географические термины андреевской преисподней (вторая дата, 1940, может быть опечатка). Но эти термины легко и естественно встали на приготовленное место:

*Безучастно глаза миллионов скользнут  
В дни народного горя и смут  
По камням верстовым ее серых дорог,  
По забралам стальным этих строк.*

*Ее страшным мирам  
Не воздвигнется храм  
У Кремля, под венцом пентаграмм,  
И сквозь волны времен не смогу разгадать  
Ее странного культа я сам.*

*Но она мне дала  
Два неверных крыла,  
И теперь, как дождливая мгла,  
Я, клубясь, обнимаю туманом души  
Обескрещенные купола.*

*Этот сумрачный сон  
Дети поздних времен  
Вышьют гимном на шелке знамен,  
Чтобы гбнущим сердцем изведать до дна  
Ее грозный Пропулк — Ахерон.*

*И застонут во сне,  
Задыхаясь в броне,  
В ее пальцах, в ее тишине,  
И никто не сумеет свой плен превозмочь  
Ни мольбой,  
ни в страстях,  
ни в вине.*

*Пусть судьба разобьет этот режущий стих —  
Черный камень ночей городских,  
Не постигнут потомки дорогу ее  
В роковое ино-бытие.*

1933-1940; 1950?

Только близкие могут уточнить, что здесь когда дописано. Но стихотворение «Грибоедов» не переделывалось, осталось в своем первоначальном облике (1936):

*Бряцающий напев железных строк Корана  
Он слышал над собой сквозь топот тысяч ног...  
Толпа влачила труп по рынкам Тегерана,  
И щебень мостовых лицо язвил и жег.*

*Трещало полотно, сукно рвалось и мокло,  
Влачилося клочьями, тащилося бахромой...  
Давно уж по глазам очков разбитых стекла  
Скользнули, полоснув сознание вечной тьмой.*

*— Алла! О, энталь-хакк! — Раскатами гремели  
Хвалы, глумленья, вой — Алла! Алла! Алла!..  
... Он брошенный лежал во рву у цитадели,  
Он слушал тихий свист вороньего крыла...*

*О, если б этот звук, воззвав к последним силам,  
Равнину снежную напомнил бы ему,  
Усадьбу, старый дом, беседу с другом милым  
И парка белого мохнатую кайму.*

*Но если шелест крыл, щемящей каплей яда  
Сознание отравив, напомнит о другом:  
Крик воронья на льду, гранит Петрова града,  
В морозном воздухе — салютов праздный гром, —*

*Быть может, в этот час он понял — слишком поздно, —  
Что семя гибели он сам в себе растил,  
Что сам он принял рок империи морозной:  
Настиг его он здесь, но там — поработил.*

*Его, избранника надежды и свободы,  
Чей пламень рос и креп над всероссийским сном,  
Его, зажженного самой Душой Народа,  
Как горькая свеча на клиросе земном.*

*Смерть утолила всё. За раной гаснет рана,  
Чуть грезятся еще снега родных равнин...  
Закат воспламенил мечети Тегерана,  
И в вышине запел о Боге муэдзин.*

Здесь уже все элементы будущей андреевской историософии: Душа Народа (впоследствии Навна) в плену у демона великодержавной государственности. В 1942 г., в осажденном Ленинграде, Андреев воочию увидит этого демона и услышит его имя: уицраор. И потеряет сознание от ужаса и отвращения. Но уже в 1936-м он знает, что поэт

не должен служить государству. Ни советскому, как Маяковский, ни царскому, как Грибоедов. Что великодержавное государство демонично.

Во Владимирской тюрьме, под неудержимым напором ночных видений, следовавших друг за другом, как морские волны, одна за другой, — изо всех этих элементов возникла система, изложенная впоследствии в «Розе мира». До всякой прозы стали складываться стихи, стихи, стихи... Душа, раненная следствием, вырванная их своих глубин, попала, наконец, в мертвый покой камеры, была замурована от всех внешних впечатлений, и в этом советском затворе мощно заговорил внутренний ритм. Каждая язва, каждая крупинка грязи, оставшаяся в крови и плоти, стала центром процесса, напоминающего образование жемчуга, когда в плоть жемчужины попала песчинка.

Чудовищная изнанка мира, обрисованная Андреевым, — прямое продолжение чудовищного лица Лубянки:

*Нет:*

*Втиснуть нельзя этот стон, этот крик*  
*В ямб:*

*Над*

*Лицами спящих негаснувший свет*  
*Ламп,*

*Дрожь*

*Сонных видений, когда круговой*  
*Бред*

*Пьешь,*

*Пьешь, задыхаясь, как жгучий настой*  
*Бед.*

*Верь:*

*Лязгнут запоры; сквозь рваный поток*  
*Снов*

*Дверь*

*Настежь, — фамилия — краткий швырок*  
*Слов, —*

*Сверк*

*Грозной реальности сквозь бредовой*  
*Мрак,*

*Вверх*

*С шагом ведомых совпавший сухой*  
*Шаг,*

*Стиск*

*Рук безоружных чужой груботой*  
*Рук,*

*Визг*

*Петель — и — чинный, парадный, другой*  
*Круг.*

*Здесь*

*Пышные лестницы, каждый их марш*  
*Прям;*



номерная линия может быть черной, т.е. цвета физической линии, проведенной тушью? Математическая абстракция цвета не имеет. Но Андреев ответил бы на наши возражения: бесполезно спорить, я это видел... И хочется ему поверить — так, как мы верим Данте. Хочется взглянуть, поверх белых ниток, в сияющие миры просветления и в багровые пучины «инфразифических миров».

Андреев относится к своим видениям с глубокой серьезностью. Даже у Блока он не заметил его склонности к гротеску. Острое эсхатологическое чувство не допускает сознательного гротеска. Комическое у Андреева так же немислимо, как в Откровении Иоанна Богослова.

*Найти зоркое привыкло  
Вникать в грозящий рухнуть час,  
В размах чудовищного цикла,  
Как вихрь, летящего на нас.*

*Увидел с горнего пути я,  
Зачем пространство — без конца,  
Зачем вручила Византия  
Нам бремя царского венца.*

*И почему народ, что призван  
Ко всеобъемлющей любви,  
Подменой низкой создал призрак  
Смерчем бушующий в крови.*

*Даль века вижу невозбранно,  
А с уст — в беспамятстве, в бреду,  
Готова вырваться осанна  
Паденью, горю и суду.*

*Да окоём родного края  
Воспламенится, дрогнув весь;  
Но вижу, верю, слышу, знаю:  
Пulsь мира ныне бьется здесь.*

*И победитель — тот, кто скоро  
Смешает с прахом власть Москвы, —  
Он сам подсуден приговору  
Владык, сверкающих, как львы.*

*По-новому постигло сердце  
Старинный знак наш — Третий Рим\*,  
Мечту народа-страстотерпца,  
Орлом парящую над ним.*

1950

\* Из всего контекста творчества Андреева можно вывести, что Третий Рим — не империя, а некое царство духа; и скорее всего — осуществленная Роза мира, в которой каждый духовно-религиозный мир — равноправный лепесток.

Хочется закончить эту (поневоле короткую) статью «Гиперпеоном»  
(созданным в следующем, 1951 г.).

*О триумфах, иллюминациях, гекатомбах,  
Об овациях всенародному палачу,  
О погибших и  
погибающих*

*в катакомбах*

*Нержавеющий  
и незыблемый*

*стих ишу.*

*Не подкажут мне закатившиеся эпохи  
Злу всемирному соответствующий размер,  
Но помогут  
во всеохватывающем  
вздохе*

*Ритмом выразить  
величайшую*

*из химер.*

*Ее поступью оглушенному, что мне томный  
Тенор ямба с его усадебной тоской?  
Я работаю,  
чтоб улавливали  
потомки*

*Шаг огромнее  
и могущественней,  
чем людской.*

*Чтобы в грузных, нечеловеческих интервалах  
Была тяжесть, как во внутренностях Земли,  
Ход чудовищ  
необъяснимых  
и небывалых,*

*Из-под магмы  
поднимающихся  
вдали.*

*За расчерченную, исследованной сферой,  
За последнюю спондической крутизной,  
Сверхтяжелые  
трансурановые  
размеры*

*В мраке медленно  
поднимаются  
предо мной.*

*Опрокидывающий правила, как плутоний,*



# Подступы к «Розе мира»

---

«Эта книга начиналась, когда опасность неслыханного бедствия уже повисла над человечеством, когда поколение, едва начавшее оправляться от потрясений Второй мировой войны, с ужасом убеждалось, что над горизонтом уже клубится, сгущаясь, странная мгла — предвестие катастрофы еще более грозной, войны еще более опустошающей. Я начал эту книгу в самые глухие годы тирании, довлевшей над двумястами миллионами людей. И начинал ее в тюрьме... Рукопись я прятал, и добрые силы — люди и не люди — укрывали ее во время обысков. И каждый день я ожидал, что рукопись будет отобрадена и уничтожена, как была уничтожена моя предыдущая работа, отнявшая 10 лет жизни и приведшая меня в политический изолятор...

Я принадлежу к тем, кто смертельно ранен двумя великими бедствиями — мировыми войнами и единоличной тиранией... — продолжает Андреев вступительную главу. — Никакие усилия разума, никакое воображение или интуиция не способны нарисовать опасностей грядущего, которые не были бы связаны, так или иначе, с одной из двух основных: с опасностью физического уничтожения человечества вследствие войны — и опасностью его гибели духовной вследствие абсолютной всемирной тирании. Книга направлена, прежде всего, против этих двух зол...»<sup>1</sup>

Так звучат первые строки послания Андреева человечеству — трактата «Роза мира». В этой своеобразной, ни на что не похожей книге переплетается так много, что можно публиковать одну выдержку за другой, не давая представления о целом, оставляя в тени (и, может быть, сознательно затушевывая) суть послания Андреева. Сейчас «Роза мира» издана полностью, и каждый может сам ее прочесть. Но очень долго ее не пускали в свет. Для зарубежных православных издательств Андреев оккультист и гностик, для либеральных — иррационалист, мистик и визионер. Рукописи Андреева валялись «там» десятки лет. Одна из заслуг нашей гласности — восстановление пропущенного звена в развитии русской мысли. Однако и сегодня не весь Андреев издан. Хочется дополнить публикации своим впечатлением о целом. Пусть субъективным, как все впечатления, но о самом главном, о самой Розе мира.

Читая Андреева, мы как бы движемся против потока времени в истории культуры. «Нормальный» путь — это взять миф и выделить его логику (выходит философия); или выделить поэзию (выходит литература). Андреев идет в обратную сторону. Он берет Достоевского, Блока,

даже Герберта Уэллса и строит из них (и из элементов нескольких религий) «метаисторическую» перспективу, в которой история переплетается с видениями и приобретает характер мифа. Словарь основных терминов андреевской мифологии занимает несколько страниц. Это затрудняет чтение, но в контексте термины оживают, вплетаются в картину, становятся необходимыми и точными определениями. Например — «эгрегор». Есть такая глава (вторая в книге VIII): «Эгрегор православия и инфрафизический страх»:

«Эгрегор образовывался из тех излучений причастного церкви людского множества, какие вносились любой душой, не достигшей праведности и примешивающей к излучениям благоговения, умиления и любви излучения так называемого «мирского попечения». Роковым образом способствовали росту эгрегора и особенности средневекового полумагического благочестия, заставлявшего верующих делать огромные вклады в монастыри на помин души, князей — жаловать монастырям колоссальные угодья, а самих монахов — принимать все это как должное. Непомерное обогащение монастырей, обмирщение иночества и вообще духовенства было весьма благодарной почвой для темно-эфирного нароста на организме церкви...»

Отсюда нарастающий страх подмены святыни, выступивший в осознанной форме у нестяжателей, а потом, после разгрома заволжских скиотов, разлившийся смутным иррациональным чувством, ожиданием антихриста, усилившимся после царствования Ивана Грозного и Смуты.

«Впервые в своей истории народ пережил близость гибели, угрожавшей не от руки открытого, для всех явного внешнего врага, как татары, а от непонятных сил, таящихся в нем и открывающих врата врагу внешнему, — сил иррациональных, таинственных и тем более устрашающих. Россия впервые ощутила, какими безднами окружено не только физическое, но и душевное ее существование. Неслыханные преступления, безнаказанно совершавшиеся главами государства, их душевные трагедии, выносимые напоказ всем, конфликты их совести, их безумный ужас перед загробным возмездием, эфемерность царского величия, непрочность всех начинаний, на которых не чувствовалось благословения свыше, массовые видения светлых и темных воинств, борющихся между собой за что-то самое священное, самое коренное, самое неприкосновенное в народе, может быть, за какую-то его божественную сущность, — такова была атмосфера страны от детства Грозного до детства Петра».

Никон только дал толчок, от которого обрушилась давно копившаяся лавина.

«Иерократические поползновения Никона были пресечены, но попусторонний страх уже не мог быть искоренен одним этим. Из него и вырос раскол, весь пронизанный этим ужасом перед «князем мира сего», уже будто бы пришедшим в мир и сулившим свить гнездо в самом святой святых, в церкви. Отсюда — надклассовость или внеклассовость раскола, к которому примыкали люди любого состояния илисловия, если только в сердце зарождался этот инфрафизический страх. Отсюда — неистовая нетерпимость Аввакума, яростное отрицание им возможности малейшего компромисса и страстная жажда мученического конца. Отсюда непреклонная беспощадность раскольников, готовых,

в случае церковно-политической победы, громоздить гекатомбы из тел «детей сатаны». Отсюда же — та жгучая, нетерпеливая жажда избавления, окончательного спасения, взыскуемого окончания мира, которую так трудно понять людям других эпох...»

Понимание связи между победой партии Иосифа Волоцкого и расколом можно найти и у Г.П. Федотова<sup>2</sup>. Но такого проникновения в дух раскола нет ни у кого, кроме Андреева. И это органически связано с его мифологическим мышлением.

Возьмем другой термин — «хохха» (своего рода черная благодать, мистическая помощь ада). Этот термин возникает в книге II — «К мистическим последнему столетия» при характеристике Сталина:

«... В 30-х и 40-х годах он владел хоххой настолько, что зачастую ему удавалось вызвать ее по своему желанию. Обычно это происходило к концу ночи, причем зимою чаще, чем летом: тогда мешал слишком ранний рассвет. Все думали, что он отдыхает, спит, и уж конечно никто не дерзнул бы нарушить его покой ни при каких обстоятельствах. Впрочем, войти никто не смог бы, даже если бы захотел, так как дверь он запирает изнутри. Свет в комнате оставался затенен, но не погашен. И если бы кто-нибудь невидимый проник туда в этот час, он застал бы вождя не спящим, а сидящим в глубоком, покойном кресле. Выражение лица, какого не видел у него никто никогда, произвело бы поистине потрясающее впечатление. Колоссально расширившиеся черные глаза смотрели в пространство немигающим взором. Странный матовый румянец проступил на коже щек, совершенно утративших свою обычную маслянистость. Морщины казались исчезнувшими, все лицо неузнаваемо помолодевшим. Кожа лба натягивалась так, что лоб казался больше обычного. Дыхание было редким и очень глубоким. Руки покоились на подлокотниках, пальцы временами слабо перебирали их по краям...

Хохха вливала в это существо громадную энергию, и наутро, появляясь среди своих приближенных, он поражал всех таким нечеловеческим зарядом сил, что этого одного было бы достаточно для их волевого порабощения...» (из кн. II, гл. 3).

Все это Андреев видит. И не так, как Толкиен своих хоббитов, а скорее как Иезекииль падение Иерусалима. Сочетание приемов мысли, языка, начитанности современного интеллигента с вдохновением пророка делает «Розу мира» совершенно необыкновенным текстом. Андреев идет от видения к видению и соединяет увиденное острой, напряженной мыслью, давая иногда блестящие образцы историософии, культурологии, психологического анализа измененных состояний сознания. Свободный полет фантазии он разрешает себе только в стихах.

У него есть своя теория мистического познания, своя гносеология гностики. Различаются три последовательные стадии:

«Первая стадия заключается во мгновенном внутреннем акте, совершающемся без участия воли субъекта и, казалось бы, без видимой предварительной подготовки, хотя, конечно, в действительности такая подготовка, только протекающая за порогом сознания, должна иметь место.

Содержанием этого акта является молниеносное, но захватывающее огромные полосы исторического времени переживание нерасчлененной ни на какие понятия и невыразимой ни в каких словах *суги* боль-

ших исторических феноменов. Формой же такого акта оказывается сверх меры насыщенная динамически-кипящими образами *минута* или *час*, когда личность ощущает себя, как тот, кто после долгого пребывания в тихой и темной комнате был бы вдруг поставлен под открытое небо в разгар бури — вызывающей ужас своей грандиозностью и мощью, почти ослепляющей и, в то же время, переполняющей чувством захватывающего блаженства. О такой полноте жизни, о самой возможности такой полноты, личность раньше не имела никакого представления. Синтетически охватываются одновременно целые эпохи, целый — если можно так выразиться — метаисторический космос этих эпох с великими, борющимися в нем началами. Ошибочно было бы предполагать, что эти образы имеют непременно зрительную форму. Нет, зрительный элемент включается в них, как, может быть, и звуковой, но сами они так же относятся к этим элементам, как, например, океан относится к водороду, входящему в состав его воды...

Переживание это оказывает потрясающее действие на весь душевный состав. Содержание его столь превосходит все, что находилось раньше в круге сознания личности, что оно будет много лет питать собою душевный мир пережившего. Оно будет его драгоценнейшим внутренним достоянием.

Такова первая стадия метаисторического познания. Мне кажется допустимым назвать ее метаисторическим озарением».

Андреев оговаривается, что озарение всегда отрывочно. Из душевной глубины «постепенно, годами поднимаются в круг сознания отдельные образы, идеи, целые концепции, но еще больше остается их в глубине, и переживший знает, что никакая концепция никогда не сможет охватить и исчерпать этого приоткрывшегося ему космоса метаистории. Эти-то образы и идеи становятся объектом *второй* стадии процесса.

«Вторая стадия не обладает тем моментальным характером, как первая: она представляет собой некоторую цепь состояний — цепь, пронизывающую недели и месяцы и проявляющуюся почти ежедневно. Это есть внутреннее созерцание, напряженное вживание, сосредоточенное вглядывание — иногда радостное, иногда мучительное — в исторические образы, но не замкнутые в себе, а воспринимаемые в их слитности со второй, метаисторической реальностью, за ними стоящей. Выражение «вглядываться» я употребляю здесь условно, а под словом «образы» разумею, опять-таки, не зрительные представления только, но представления *синтетические*, включающие зрительный элемент лишь постольку, поскольку созерцаемое может вообще иметь зрительно-представимый облик. При этом крайне важно то, что содержанием подобного созерцания бывают в значительной мере и явления иномерных слоев материальности; ясно, что воспринимать их могут не физические органы зрения и слуха, но некоторые другие, имеющиеся в составе нашего существа, но обычно отделенные как бы глухой стеной от зоны дневного сознания. И если первая стадия процесса отличалась пассивным состоянием личности, ставшей как бы невольным зрителем ошеломляющего зрелища, то на второй стадии возможно, в известной мере, направляющее действие личной воли — иногда, например, в выборе того или иного объекта созерцания. Но чаще, и как раз в наибо-

лее плодотворные часы, образы всплывают произвольно, излучая, сказал бы я, такую завораживающую силу и приоткрывая такой многопланый смысл, что часы созерцания превращаются в ослабленные подобия минут озарения. При известной творческой предрасположенности субъекта образы эти могут, в иных случаях, становиться источником или стержнем, осью художественных произведений: и сколь мрачны и суровы ни были бы некоторые из них, но величие этих образов таково, что трудно найти равное тому наслаждению, которое вызывается их созерцанием.

Именно метаисторическим созерцанием можно, мне кажется, назвать эту вторую стадию процесса.

Картина, создающаяся таким образом, подобна полотну, на котором ясны отдельные фигуры и, быть может, их общая композиция, но другие фигуры туманны, а некоторые промежутки между ними ничем не заполнены; иные же участки фона или отдельные аксессуары отсутствуют вовсе. Возникает потребность уяснения неотчетливых связей, заполнения остающихся пустот. Процесс вступает в третью стадию, наиболее свободную от воздействия внеличных и внерассудочных начал. Ясно поэтому, что именно на *третьей* стадии совершаются наибольшие ошибки, неправильные привнесения, слишком субъективные истолкования. Главная помеха заключается в неизбежно искажающем вмешательстве рассудка; вполне отделаться от этого, по-видимому, почти невозможно...

Эту третью стадию процесса естественно назвать метаисторическим осмыслением...

Оговорю возможность еще одного ряда состояний, представляющих разновидность состояний первой стадии. Это — озарение особого типа, связанное с переживанием метаисторических начал демонической природы; некоторые из них обладают огромною мощью и обширной сферой действия. Это состояние, которое было бы правильно назвать инфрафизическим прорывом психики, крайне мучительно и, по большей части, насыщено чувством своеобразного ужаса. Но, как и в остальных случаях, за этим состоянием тоже следуют стадии созерцания и осмысления.

Мои книги, написанные или пишущиеся в чисто поэтическом плане, зиждутся на личном опыте метаисторического познания...» (из кн. II, гл. 1)

Насколько я могу судить, первичные образы, данные в озарении, сами по себе могут быть метафорой (увиденной метафорой). Так, однажды, потрясенный известием о близящейся смерти И.М., я внезапно увидел, как небо расколосось и стало падать на землю; потом мелькнула мысль, что И., может быть, не умрет. Светопреставление остановилось, и осколки повисли на ленточках бумаги, которыми небо было проклеено крест-накрест, примерно как окна во время войны. Что-то подобное испытал, по-видимому, создатель пословицы «небо с овчинку показалось». Не успеваешь составить фразу: «смерть И. была бы для меня концом света», а прямо видишь... В другом случае, после смерти И., я, кажется, действительно ее видел (не метафорически — реально). До конца в этом вряд ли можно разобраться; во всяком случае мне, с моим очень скромным опытом прямого видения. Мы подходим здесь к

соотношению реального и иллюзорного в откровении, на котором основаны все великие духовные традиции. Андреев, может быть, переоценивал достоверность своего опыта, — очень он захватывал, — но все же понимал, что любой подобный опыт отрывочен, неполон. Таким отрывочным, неполным он считал опыт *всех* духовидцев. К этому мы еще вернемся, рассматривая тезис о православии Андреева. А сейчас несколько биографических заметок, с которых можно было начать статью (но хотелось сразу ввести в контекст).

Даниил Андреев, сын Леонида Андреева, родился в 1906 г. Мать умерла вскоре после родов, отец женился вторично, и мальчик воспитан был в доме сестры матери. Семья коренных московских интеллигентов была затронута всеми духовными движениями начала века. В ярком воображении Дани сплетались впечатления от православной литургии, индийской мифологии и встреч с тем, что впоследствии поэт назвал стихиялями, с таинственными духами поля, реки, леса. Молодым человеком он пережил потрясающее чувство единства с космосом на берегу Неруссы, в брянских лесах, летом 1931 г. В этот мир естественно вплетались образы древних и средневековых духовидцев, с которыми Даниил Андреев себя сближал (в прошлом рождении он видел себя индийским брахманом, потерявшим касту за брак с неприкасаемой\*). Блуждания по векам и континентам отлились в сборник стихов «Древняя память» и поэму «Песнь о Монсальвате», где есть несколько потрясающих страниц. Русская действительность 30-х годов входила в творчество чувством тревоги, ожиданием катастрофы (стихи этого цикла опубликованы в «Новом мире», 1987, № 4).

Войну Андреев ошибочно принял за начало конца тирании. Потом разъяснился действительный смысл событий и захватило патриотическое чувство. Оказавшись участником обороны Ленинграда, он впоследствии поместил в обстановку блокадного города одно из своих мистических видений. «Ленинградский апокалипсис» — неповторимый образец подлинности в жанре, казавшемся мертвым.

После войны Андреев продолжал работу над романом «Странники ночи», начатом раньше. Один из персонажей романа вынашивает план покушения на Сталина. Об этом донесли (среди друзей, с которыми читался текст, нашелся сексот; на смертном одре Андреев его простил). Все участники чтений вынуждены были «признать» свое участие в сюжете и получили кто 10, кто 25 лет. В 1949 г., сидя в камере № 16 на Малой Лубянке, я услышал имя Даниила Андреева как крупного заговорщика (громкое дело его, начатое в 1947 г., все еще поминалось в кабинетах следователей). Потом рядовых злоумышленников реабилитировали, но главному только сбавили срок, с 25 лет до 10. Причиной такой суровости было заявление: «Я никого не собирался убивать, но до тех пор, пока существует цензура и нет свободы совести, прошу не считать меня вполне советским человеком»\*\*.

В 1957 г., отбыв срок, нестандартный арестант был направлен в Институт Сербского, выяснить, — не сумасшедший ли он. Институт выпу-

---

\* Сообщение И.В. Усовой.

\*\* Сообщение И.В. Усовой.

стил его с диагнозом «лабильная психика». Оставалось два года жизни. Андреев лихорадочно записывал все, что сочинил наизусть за 10 лет. Позднее творчество его посвящено демоническим и светлым силам русской истории (поэмы «Ленинградский апокалипсис», «У демонов возмездия», «Изнанка мира», «Навна» и драматическая поэма в 12 актах — «Железная мистерия»). Не все удалось довести до совершенства. Сердце, надорванное во время ночных тюремных бдений, не выдержало. В 1959 г. наступила смерть.

Тюремная камера оказалась чем-то вроде затвора, в который мистики шли добровольно, ограничивая все внешние впечатления, создавая своего рода колодец в глубину души. И Андреев благодарит судьбу за ее дар:

«Как могу я не поклониться с благодарностью перед судьбой, приведшей меня на целое десятилетие в те условия, которые проклинаются почти всеми, их испытывавшими, и которые были не вполне легки и для меня, но которые, вместе с тем, послужили могучим средством к приоткрытию духовных органов моего существа? Именно в тюрьме, с ее изоляцией от внешнего мира, с ее неограниченным досугом, с ее полутора тысячью ночей, проведенных мною в бодрствовании, лежа на койке, среди спящих товарищей, — именно в тюрьме начался для меня новый этап метаисторического и трансфизического познания. Часы метаисторического озарения участились. Длинные ряды ночей превратились в сплошное созерцание и осмысление. Глубинная память начала посылать в сознание все более и более отчетливые образы, озарявшие новым смыслом и события моей личной жизни, и события истории и современности...» (кн. II, гл. I).

В тюрьме был выношен план спасения человечества, основанный на двух идеях: 1) международная ассоциация людей доброй воли, сдерживающая агрессивных политиков; 2) уния всех светлых, этических религий, солидарных в воспитании нового человека, свободного от ненависти.

Некоторые возражения против своего плана Андреев предвидел и заранее на них ответил. Во-первых, откуда в наш век возьмется религиозный энтузиазм? Ответ очень прост: из нестерпимой духовной тоски.

«Разоблачение неслыханных ужасов, творившихся за помпезными фасадами диктатур, наглядное уяснение, на чем воздвигались и чем оплачивались их временные победы, их внешние успехи, — все это иссушает душу, как раскаленный ветер, и духовная жажда делается нестерпима... И вероятно в высшей степени, что мирообъемлющее крылатое учение — нравственное, и политическое, и философское, и религиозное — претворит эту жажду поколения во всенародный творческий энтузиазм» (кн. I, гл. I).

Возрождение религии идет пока не так, как предвидел Андреев, вовсе не к розе мира, в которой каждое исповедание осознано как лепесток, вырастающий из общей духовной сердцевины. Происходит скорее простое возвращение к прошлому, к замкнутым в себе религиозным мирам. Вместо обожения всей полноты бытия, как в Кане Галилейской, восстанавливается средневековый раскол жизни на подлинную (в обрядах и таинствах) и неподлинную (все остальное). Во многих случаях неопиты, прошедшие через атеистическую школу, воспринимают свое новое исповедание как генеральную линию, а все прочие — как укло-

ны. Буква исповедания (которой надо строго держаться, чтобы не впасть в ересь) господствует над духом, и эйфория хорошо усвоенного катехизиса освободила от тяжести открытых вопросов. Гордыня вероисповедания напоминает уверенность комсомольцев 20-х годов в своем коллективном разуме, и место классовой ненависти заняла ненависть к католикам, масонам, гуярам... Антагонизм между вероисповеданиями поддерживает национальные конфликты и придает им оттенок религиозного фанатизма. Образ врага вдохновляет на погромы, и то, что не удалось памятливым в Москве, было осуществлено против русских в Алма-Ате (в 1986 г.), против армян в Сумгаите.

Однако религия никогда не сводилась и не сводится к фанатизму. Сами конфликты, в которые втянуты народы, не могут не вызвать у глубоко верующих ужаса, отвращения — и порыва к духовному уровню, на котором ненависть гаснет. И хотя до «розы мира» очень далеко, но движение «верующие против насилия» может сегодня возникнуть. Я не жду этого от официальных иерархий (они слишком привыкли к оглядке на разного рода комитеты и далеки от любой инициативы). Но верующие — понятие более широкое, чем церковь. Солидарность в борьбе с надвигающейся катастрофой вполне вероятна. Я даже думаю, что без этого, с одним пролетарским интернационализмом и войсками МВД, мы не избежим хаоса. А из солидарности в борьбе, обнимающей всех людей этической веры и этического духа, может вырасти и более глубокое сближение религиозных миров. Поэтому стоит, по крайней мере, изложить аргументы Андреева против слишком высоких догматических перегородок.

Последнее время делались попытки изобразить Андреева человеком строго православным. Это по меньшей мере недоразумение. Андреев любил все русское, любил православную литургию и ходил в церковь, но — как и многие мистики — не опирался ни на какие догмы. Ему достаточно было внутреннего опыта. По его убеждению, «совершенно ложных учений нет и не может быть. Если бы появилось мнение, лишённое даже крупницы истинности, оно не могло бы стать учением, то есть переданной кому-то суммой представлений. Оно осталось бы собственностью того, кто произвел его на свет... Ложными, в строгом смысле слова, могут быть только отдельные частные утверждения, которым способен придавать иллюзию истинности заемный свет от частно-истинных тезисов, соседствующих с ними в общей системе...» (из кн. I, гл. 3). Впрочем, если ложных суждений слишком много, их сумма «начинает обесценивать и крупницы истины», пока «не переводит всю систему в категорию отрицательных духовных величин. Подобные учения принято именовать учениями «левой руки». Будущее учение Противобога, которым, по-видимому, ознаменуется предпоследний этап всемирной истории, построится таким образом, что при минимальном весе частно-истинного элемента, свет от него будет придавать вид истинности максимуму ложных утверждений» (там же). Самый язык здесь, использующий термины индуистского богословия (тантризм правой и левой руки), — явно не православен.

Андреев выходит за рамки любого вероисповедания. Он подчеркивает, что «никакие учения, кроме учений «левой руки», распознавае-

мых, прежде всего, по их душевно-растлевающему воздействию, не могут быть отвергнуты полностью... Зерно относительной истинности, зерно познания «от нас» той или другой области трансфизического мира имеется в каждой из религий, и каждая такая истина драгоценна для всего человечества. Естественно при этом, что объем истинности систем, сложившихся в итоге опыта множества индивидуумов, как правило, больше объема истинности систем, распространенных только у небольших групп», — если не считать случаев *начала* новой великой традиции. «Подобные высоко-распространенные системы называются в данной концепции... мифами. За мифами всегда стоит та или иная трансфизическая реальность, но она не может быть не искаженной и не запутанной привнесением в миф множества человеческого, «слишком человеческого»\*. Методика высвобождения трансфизического зерна мифов от их человеческой шелухи вряд ли может быть... строго и точно формулирована». Андреев решительно отвергает только одно: уверенность в безупречности догм. «Ошибочность религиозных догматов заключается, по большей части, не в их содержании, а в претензиях на то, что утверждаемый догматом закон имеет всеобщее... значение..., ибо без этого будто бы нет спасения». Индийцы абсолютизируют перевоплощение и карму, а «с еврейским и арабским народами произошло то же самое, но с противоположным знаком: восприняв истину о другом пути становления, при котором воплощение в физическом слое совершается лишь один раз, сознание этих народов столь же неправомерно абсолютизирует этот тип пути» (там же).

На мой взгляд, сквозь аргументацию Андреева просвечивает признание различных догматов как различных икон, которые все святые — и не опровергают, а дополняют друг друга. Нас не смущают различия икон, писанных красками. Так же не должны смущать различия интеллектуальных, словесных икон. Во всяком случае Андреева это не смущало. Лично ему были ближе всего русские святые, входившие в «синклит России»; но он почитал и святых других «сверхнародов», других культур. И именно в этом суть *розы мира*.

Андреев не очень доверял богословам; по его словам, «образы искусства емче и многоаспектнее, чем афоризмы теософем или философские рассуждения. Они оставляют больше свободы воображения, они предоставляют каждому толковать учение так, как это органичнее и понятнее именно для его индивидуальности. Откровение льется по многим руслам, и искусство — если и не самое чистое, то самое широкое из них» (из кн. I, гл. 1). Ведущая роль в движении за розу мира предоставляется не жрецам, а *вестникам*. Что это такое, раскрывается в книге 10-го трактата (см. гл. «Вестничество» в «Поэзии духовного опыта»).

Повторим только немного: «В специфических условиях реального историко-культурного процесса, а в XIX-м веке особенно часто бывает так, что негасимое в душе вестника чувство своей религиозно-этической миссии вступает в конфликт с реальными возможностями его эпохи и с художественным «категорическим императивом», свойствен-

---

\* Неоговоренная цитата из Ницше: «Человеческое, слишком человеческое — это животное». — Г.П.

ным его дарованию... Такого конфликта не знали Андрей Рублев и строители Храма Василия Блаженного, не знали Суриков и Левитан, не знал, как это ни странно, даже такой непревзойденный мастер тысяч других внутренних конфликтов, как Достоевский». (Знал молодой Достоевский, но преодолел после «Записок из подполья». — Г.П.) Первые не сталкивались с этим противоречием. «Вторые же сумели преодолеть неблагоприятный для них психологический климат своего времени».

Андреев не упомянул кино, но этот пробел легко восполнить. Черты вестничества есть в «Земляничной поляне» и «Ночах Кабирии», в «Покаянии» и «Ностальгии». Более того: кино, казалось бы, скорее других искусств может разнести весть, объединить одним впечатлением большие и малые народы, ученых и неученых, христиан и мусульман. Но именно великие возможности кино заставляют желать большего, чем оно дает. То, что действительно подымает «сердца горé», чаще всего остается в узком кругу непосвященных. А массовое кино сплошь и рядом несет пошлость.

Кино смотрят и те, кому лень читать. Кино, дополненное телевизором, входит в каждый дом. Но тонкости, на которых основано искусство, стираются на дрожащем малом экране или в самом восприятии. Зритель сплошь и рядом не видит оттенков, не чувствует паузы. Созерцание природы, живописи, восприятие музыки, поэзии, театра, кино органически связаны, одно помогает другому. И если человек смотрит только кино, футбол и хоккей, то он чего-то не видит.

Это проблема всей современной цивилизации. Прямое пророческое слово может захватить улицу. Но это, по большей части, слово лжепророка. А распространение *вести* (истинного пророчества через истинное искусство) заторможено. Весть распространяется как величина первой степени, а пошлость — как квадрат или куб. Отсюда могущество пошляков, гениев пошлости, умеющих превратить свою пошлость в знамя (иногда консервативное, как у Ильи Глазунова, а иногда в либеральное).

Вероятно, положение можно изменить, если с детского сада воспитывать на хороших образцах, учить отбрасывать суррогаты, отбрасывать ложное, искать подлинное. Без чувства подлинного никакой катехизис не спасет. Спасают не стереотипы идеологии или церковности, а глубина и ясность чувства. Бродский был прав, заметив, что хороший стиль враждебен диктатуре, она его не выносит и портит своей фальшью. Иногда достаточно перевести фальшивую идею на простой и ясный язык, чтобы она рухнула. Мальчик семи лет пришел домой и рассказал, что в классе говорили о Павлике Морозове. «Что же он сделал?» — осторожно спросила мать. Саня Д. не сумел вспомнить казенных слов и сказал просто: «Он предал своего отца». Сказал — и заплакал.

С этой точки зрения, шаг к вести есть и там, где вести самой по себе еще нет. Андреев считал, что у Стендаля не было вести. Может быть, не было, но было предвестие: «Стиль, как прозрачный лак...»\*. Первый шаг к подлинному — отбросить ложное. еще не зная истинного. В наш век, когда массовая полуобразованность повсюду творит пошлые мас-

---

\* Из предисловия к роману «Красное и белое»: «Стиль, как прозрачный лак, не должен скрывать окраску, то есть мысли и чувств, не выражаемых». — Г.П.

совые штампы, простота и ясность — первый шаг к глубине. Не надо только думать, что это весь путь, и во имя ясного подступа к глубине восставать против самой глубины. Большая глубина может ускользать от прямого точного слова и открываться в подобии, в притче...

Иногда весть пробивается в намеке, в музыкальной цитате, вплетенной в современный сюжет. Ал. Сокуров заметил, что «кино не самое главное» (в иерархии искусств)<sup>3</sup>. Но очень многое из старших искусств может прийти через кино. Как это ни смешно, но я пришел к Бетховену через «Чапаева». Слушать настоящую музыку меня не научили. И вдруг — мне было 16 лет, шел 1934-й год от Р.Х. — потрясло, как белогвардейский полковник играл «Лунную сонату». Потом я несколько раз просил одноклассницу, немного брэнчавшую на фортепьяно, сыграть этот фрагмент; стал ходить на концерты; не получалось, быстро уставал, терял нить; ухватился за оперу (там помогало слово). И в конце концов, уже в лагере, стал по радио слушать симфонии (кажется, помогло зрительное впечатление от симфонии белых ночей). А началось с «Чапаева».

Кино не перенесет в рабочий поселок консерваторию или картинную галерею. Но оно может вызвать жажду подлинного, более глубокого, чем оно само, — более тихого и созерцательного. А тот, в ком проснулась жажда, найдет, чем напиться. Важно пробудить жажду. «Духовные потребности народа гораздо более велики, чем предполагают люди, занимающиеся прокатом» (из того же интервью Сокурова). Прокат рассчитан на большинство, а есть еще творческое меньшинство, которое рассыпано повсюду, по самым отдаленным поселкам, и в этом смысле может быть названо народным. Хотя часто чувствует себя одиноким и гибнет от непонимания, как Матрена Васильева (героиня рассказа «Матренин двор») среди своих односельчан. К этому творческому меньшинству народа обращено некассовое киноискусство, и некассовый телевизор может оказаться рукой, протянутой задыхающимся одиночкам...

Современная весть — это стиль поисков подлинного (неловко звучит, но я не могу найти слов точнее). Это чувство связи с традицией Достоевского и Толстого, Бёлля и Сэлинджера, с музыкой Шнитке и Пярта (звучавшей в «Покаянии»), с картинами Тёрнера и Вейсберга. Связь, как правило, не выраженная сюжетно, но по сути, по духу... Связь, создающая новую соль, способную, может быть, «просолить» массу и сделать ее народом. В постоянной переключке искусства с религией и философией, в переключке России со всем миром, ищущим выхода из общего кризиса.

Сходные идеи высказывал Ходасевич (см. «Поэзию духовного опыта»), но язык Андреева более точен. «Пророк» — по отношению к Достоевскому — метафора. «Вестник» — новое слово, нужное для трезвого понимания вещей. Русская литература XIX века развивалась в пространстве, где ей пришлось стать не только литературой. Церковь была в параличе, философии почти не было. Отсюда вестническое служение, которое продолжается и сегодня. Отсюда «новое религиозное сознание» начала XX века, возрождением которого была бы полная публикация трудов Даниила Андреева, последнего героя и мученика нового религиозного сознания.

30 лет тому назад новое религиозное сознание было попыткой дать

христианский ответ на вопросы тогдашнего времени. Оно старалось увлечь церковь, но центр его был в литературе и философии. И сегодня только культура в целом может взять на себя задачу, непосильную ни для одной из оформленных религий: духовно сблизить народы бывшей русской империи и бывшей сталинской империи. Преодолевая сопротивление консервативных владык и консервативных масс, втягивая постепенно все вероисповедания в аджорнаменто, начатое папой Иоанном XXIII. Ибо без преображения ведущих религий невозможно возвышение человечества до нравственных задач атомного века, до нового чувства ответственности за Землю.

Сейчас, после 70 лет принижения церкви, хочется прежде всего подчеркнуть роль православия как стержня русской национальной культуры. По моему убеждению, до мировых религий вообще не было наций. Были племена, народности, империи со своими особыми богами, чуждыми богам других народов. Но только в конце средних веков, на основе христианства, возникла нация — открытый этнический организм, перекликающийся с другими нациями в воплощении общих ценностей, заданных мировой религией. Мировая религия придает каждой подлинной нации мировое дыхание (то, что Достоевский назвал «всемирной отзывчивостью»). Все это так, и русская культура неотделима от православия; но она не сводится к православию. Не уложился в православие Лев Толстой, отошли от православия Андрей Белый, Максимилиан Волошин. Даже Достоевский, пытавшийся опираться на православие, высказывает ряд неканонических суждений, и нельзя считать православным его символ веры: «... если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». Под истиной здесь имеется в виду любая философия, любое богословие. В заметке о петербургском баден-баденстве Достоевский писал: под православием «я подразумеваю идею, не изменяя, однако, ему вовсе»<sup>4</sup>. Если бы такое православие попало на глаза Геннадия Новгородскому или Иосифу Волоцкому — запахло бы костром.

Исторически реальное православие, полученное от Византии и получившее окончательный облик после победы осифлян над нестяжателями (духовной катастрофы XVI в.)<sup>5</sup>, это православие менее других христианских исповеданий расположено к открытости меняющемуся миру; и в начале XX века русские интеллигенты либо отшатывались от неподвижной церкви (и бросились в революцию), либо пытаются ее реформировать. Обвинений в ереси не избежал ни один из православных философов, которыми сегодня зачитываются, ни один из крупнейших поэтов и писателей. И сегодня, возвращаясь к их наследию, мы находим там проблемы, замороженные на 70 лет, но оставшиеся нерешенными. А между тем, мир за 70 лет сильно изменился, и даже то, что у Бердяева или Флоренского казалось решением, сегодня опять недостаточно и требует нового осмысления — после Колымы, после Освенцима, после атомной бомбы. Здесь скорее может вдохновить западная философия, развитие которой не было оборвано...

Если не говорить о заметках Вернадского, которые едва начали выходить из архивных хранилищ, — современное продолжение традиции

«нового религиозного сознания» только у Андреева и, на свой лад, у Пастернака в «Докторе Живаго». Андреев ближе к традиции теософии и антропософии, он создал целую историческую систему, создал образ суперэкуменического единства. Пастернак, в отличие от Андреева, не оставил никакого систематического изложения своих взглядов. Он мыслит лирически, о том, что непосредственно затрагивает сердце. Но реплики героев его романа сами собой складываются в направление (если и не систему):

«Всякая стадность, — говорит Николай Николаевич, — прибежище неодаренности, все равно верность ли Соловьеву, или Канту, или Марксу. Истину ищут только одиночки и порывают со всеми, кто любит ее недостаточно. Есть ли что-нибудь на свете, что заслуживало бы верности? Таких вещей очень мало. Я думаю, надо быть верным бессмертию, этому другому имени жизни, немного усиленному. Надо быть верным бессмертию, надо быть верным Христу» («Новый мир», 1988, № 1, с. 14). Христос здесь примерно как в символе веры Достоевского и в сне Версилова (в романе «Подросток»), — независим от всякого богословия. Далее Николай Николаевич опять излагает свою религию свободы, переключаясь скорее с «Зимними заметками о летних впечатлениях» и «Легендой о Великом инквизиторе» Достоевского, чем с отцами церкви: внутренний закон человека — «это, во-первых, любовь к ближнему, этот высший вид живой энергии, переполняющей сердце человека и требующей выхода и расточения, и затем это главные составные части современного человека, без которых он невыносим, а именно идея свободной личности и идея жизни как жертвы» (там же).

В черновиках к роману, с которыми меня любезно познакомила Елена Владимировна Пастернак, содержится еще одно замечательное место, из разговора Юрия Живаго с Михаилом Гордоном: «Прости, — говорил он. — Я знаю, что скажу страшную пошлость. Но как мне не сожалеть. Ты так одарен, а наша жизнь так до безумия коротка! Ну хорошо, будешь ты батюшкой, священником. В твоем случае, конечно, это будет до резкости горячо и жизненно выразительно. Но разве дядин пример (т. е. пример расстриги, Н.Н. Веденяпина. — Г.П.) ничему тебя не учит? Всякий служитель истины расстается с ее созидательным, движущим смыслом и становится знаком в ее формуле. А таких знаков только два, положительный и отрицательный, знак следования и знак отклонения. Вот все, к чему ты сведешься (мысль, прямо предостерегающая неопитов. — Г.П.). Ах, прости, прости. Я сам знаю, какая это дичь. Я знаю, что выполнение устава — это такой же рост, как выполнение живой тканью впадин и полостей органической формы. Но ты не слушай меня. Я ведь предупреждал тебя, какая это будет дичь и дешева» (ч. III, конец гл. 2). То есть Пастернак не навязывает своих предпочтений, не отрицает священнического служения, но свободное служение поэта ему явно ближе. Откровение понимается не как единичный акт, который надо хранить, хотя бы и не понимая, но как ряд прорывов вечности во время, не только в созерцаниях аскетов, а во всей полноте культуры:

«Сейчас, как никогда, ему было ясно, что искусство всегда, не переставая, занято двумя вещами. Оно неотступно размышляет о смерти и

неотступно творит этим жизнь. Большое, истинное искусство, то, которое называется откровением Иоанна, и то, которое его дописывает» (там же, с. 62).

Здесь точнее высказался Андреев: «Откровение льется по многим руслам, и искусство — если и не самое чистое, то самое широкое из них». Вдохновение поэтов и вдохновение аскетов, прямым столбом без огня устремленное вверх, принадлежит, как правило, к разным уровням духовности. Существует только задача сблизить вершины аскетического вдохновения с вершинами искусства — так, как они изредка близки: у Рублева и Баха, у Тагора и Рильке... Новое слово часто еретично, то есть неточно решает важный духовный вопрос. Но оно его ставит, и в этом великая заслуга еретической смелости. Ни одна догма не родилась без предшествовавшей ереси; без ересей, без неточностей в постановке вопросов не обошлась ни «Роза мира» Андреева, ни философские импровизации Пастернака. Однако великий исторический шаг — само осознание современной духовной задачи. И сегодня разъяснение и выполнение этой духовной задачи — дело нашей жизни и смерти.

Можно придумать и даже провести самые разумные реформы. Но никакие реформы не создадут общего духа, не остановят Деву-Обиду, разгулявшуюся по дорогам нашей страны. Всегда будут трудности и конфликты, которые в многонациональной и многоверной системе толкают к взрывам насилия. Можно европеизировать нашу экономику и право (введен же в Турции швейцарский кодекс), но невозможно сорвать Россию с ее места, с перекрестка цивилизаций, освободить от задачи исторического центра Евразии. Этот центр немислим без какой-то общей идеи, общей веры, общей идеологии. Царской империи достаточно было армии (трепещите, языци, и покоряйтесь). А сейчас положение изменилось, даже Верхняя Вольта — независимое государство, и новая интеграция опирается не на власть, а на единство культуры. Это единство есть в Западной Европе (общее наследие христианской цивилизации); но его нет у русских, латышей и узбеков.

Тысячелетие крещения Руси подчеркнуло стержневую роль религии в национальной культуре; а религии у нас разные. Союз Советских Социалистических Республик был основан на убеждении, что религия умрет в царстве Утопии. На самом деле умирает Утопия, а религии возрождаются и тянут каждая в свою сторону. Это реальность. Ее нельзя отменить. Ее можно преодолеть только новым движением духовной солидарности.

Простые рациональные решения здесь недостаточны. Я уже несколько лет писал о неизбежности перехода от империи к федерации или конфедерации. Но и в федерации (или конфедерации) остается задача «присутствия» (как выражался де Голль об участии Франции в судьбе Африки). Иерархия союзных республик, автономных республик, областей и округов может и должна уступить место равноправию союзных государств; но это не решит вопроса о республиках со смешанным населением (а таких большинство). У любого устойчивого объединения должна быть общая духовная почва. Недаром умные императоры (Канишка, Константин) покровительствовали мировым религиям. Эрзацем

общей религии в нашей стране был пролетарский интернационализм. Но он лежит в развалинах. На него невозможно опереться в Сумгаите или Фергане. А на что можно опереться? На православный крест, к подножию которого прибит полумесяц?.. События быстро сталкивают нас в яму, наподобие ливанской, где воцерковленные христиане и исповедники ислама периодически палят друг в друга из пушек и автоматов, продолжая (новыми техническими средствами) старые традиции резни.

При всей фантастичности многих страниц Андреева, он смотрел в будущее. Два процесса идут синхронно: за крушением империй логически следует падение перегородок между вероисповеданиями и рост духовной солидарности; на место империй встает *Роза мира*. Андреев убежден, что эта духовная логика станет логикой истории, и в таком духе толкует старую мечту о Третьем Риме.

Многие не способны отделить русскую идею от имперской идеи. Андреев мыслил иначе. Следуя, может быть, Волошину — и собственной интуиции, он видел в империях путь Каина. Почти всякий личный грех может быть искуплен. В мифологии Андреева даже Иуда спасается, после полутора тысяч лет покаяния и с благодатной помощью Христа. Но цари, полководцы, вожди обречены вплоть до светопреставления томиться в Друккарге (кромешном антиподе Небесного Кремля). «Испепеление тех нитей их карм, что вплелись в пряжу державной государственности, неподсудно никаким страдалищам». Цари и полководцы вместе с теми, «кого мы лицезрели воочию на уступах темно-красного гранита», трудятся «над завершением воздвигавшегося ими при жизни и ненавидимого теперь», — в том числе и Суворов, и Петр, — «здесь, у ног изваяния, чье крошечное подобие поставлено в его честь на петербургской площади...».

«Вот почему не образ императора-героя на гранитной скале, но само изваяние окружено легендой. Снова и снова приходят на память строки великого поэта — и тают. Неясный образ шевелится в душе — и не может определиться мыслью. Холодящая муть нечаянно вдруг обожжет отдаленным предчувствием — и тихо отхлынет. И пока вникнешь зрением, чувством истории, чувством поэзии и воображением в силуэт неподвижно-мчащегося на коне, нерожденная легенда — не легенда, а предостережение — держат созерцающего в своем завороченном круге» (из поэмы в прозе «Изнанка мира»).

Андреев зовет вырваться из заколдованного круга. Конец имперского бреда и имперской песни, высвобождение духа этических религий, духа любви и милосердия, из пелены догм, свобода личной интерпретации откровения — наш завтрашний день. Завтрашний день, который хочется призвать поскорее, высвобождая человека из толпы единоверцев, вооруженной железными прутьями и зажигательной смесью против другой толпы. Личность, вдохновленная вселенским духом, может и должна восстать против резни этносов, против простой замены старого морально-политического единства новым, племенным и конфессиональным, и старого образа классового врага — образом индурца. Личность первой может понять задачу века и дорасти до ее уровня. Народы никогда не начинали движения. Начинали одиночки. Но если

время подталкивает, люди, побив камнями пророков, шли по их следу. Таким пророком был и Андреев в своем понимании русской задачи. Россия, по его предчувствию, должна стать первой страной, вступившей на путь к Розе... Сумеет ли мы принять этот вызов? Станет ли Москва центром нового мощного духовного движения? Не знаю. Знаю только одно: история нас торопит. История навязывает выбор: духовная солидарность — под эгидой которой только и возможен национальный расцвет — или кровавая каша борющихся этно-конфессиональных мирков.

1990

### Примечания

<sup>1</sup> Здесь и дальше цитируется текст, подготовленный Б.В. Чуковым (книга I, глава первая).

<sup>2</sup> В книге «Святые древней Руси». Париж, 1985, с. 189-190.

<sup>3</sup> «Огонек», 1989, № 31, с. 17.

<sup>4</sup> «Литературное наследство». М., 1973, т. 86, с. 87.

<sup>5</sup> Так оценивает победу Иосифа Волоцкого и разгром заволжских скитов Г.П. Федотов. Ср. «Святые древней Руси», Париж, 1985, начиная со с. 154 и до с. 190: «Петр разрушил лишь обветшалую оболочку святой Руси. Оттого его надругательство над этой старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление».

# Чтение оксюморона

## Синявский и его критики

Закончилась очередная облава. Первая была на «Россию-суку». Читатели, возможно, ее не помнят. Поводом к травле была фраза из статьи А. Синявского «Литературный процесс в России» («Континент», 1974, № 1): «Россия — мать, Россия — сука, ты ответишь и за это очередное, вскормленное тобою и выброшенное потом на помойку, с позором — дитя». Из этого контекста, разрушая образ, ломая синтаксис, после запятой — было выдернуто два слова, — и началась проработочная кампания.

Недавно так проработали Некрасова. Дело было на автобусной остановке. Автобус не шел и не шел. Мы с женой стали играть в ассоциации. «Если он дом, то какой?» — «Дворец из бревен». — «Дерево?» — «Дуб». — «Животное?» — «Медведь». — «Обувь?» — «Большой сапог». «Эпиграф?» Зинаида Александровна подумала и вспомнила Некрасова: «Ты и убогая, ты и обильная, ты и могучая, ты и бессильная...» Я угадал. Внезапно женщина, стоявшая рядом, спросила: «Это чьи стихи?» — «Некрасова». «Некрасов был злой человек. Он был татарин и не любил Россию...» Не буду перечислять всего потока нелепостей. Дошли до Наполеона, которым вертела Жозефина по заданию масонов, а потом масоны же его, на острове Елены, и отравили. Зинаида Александровна загадала другого великого человека, а женщина все кипятилась. И вот тут вылезло то, что ее задело: «Бессильная! — кричала она. — Зачем же вы приехали в эту бессильную Россию? Бессильная!..» — и т.д. и т.п.

Элементарное условие при чтении оксюморона — не разрывать его на части. «...И могучая, и бессильная» — совсем не то, что просто «бессильная». «Россия — сука» — ругательство. «Россия — мать, Россия — сука...» — оксюморон. «Я царь, я Бог» — по меньшей мере нахальство. Но «Я раб, я царь, я червь, я Бог» — стих в оде Державина, которую школьники когда-то учили наизусть.

Допустим теперь на миг, что лирический герой просто сказал — в глубоком отчаянье: «Россия-сука!». Сказал же Олдингтон, в «Смерти героя»: «Старая добрая Англия! Да поразит тебя сифилис, старая сука!» Проклятье — одно из средств художественной выразительности. Составители Библии не обиделись на Иова и включили его проклятья в Святое Писание...

Какой глубокий комплекс неполноценности прячется за повышенной обидчивостью! Какое неумение видеть за деревьями лес!

Вторая облава была на прогулки Пушкина с хамом. Так называлась

рецензия Романа Гуля на «Прогулки с Пушкиным». Книга спорная, поразительно талантливая, то отталкивающая, то зачаровывающая. Страницы, посвященные «Медному всаднику», можно, задним числом, оспаривать, но оторваться от них нельзя. Это проза, которую хочется читать и перечитывать, как стихи. А трактовалось все это просто и однозначно: хамство.

Третья облава была вызвана письмом стукача, недовольного тем, как он был (под другим именем, но узнаваемо) описан в романе «Спокойной ночи».

Четвертую облаву вдохновила докладная записка Ю. Андропова. Поводы были разные, но в основе травли — резкое неприятие стиля Синявского, его любви к игре с недозволенным — в литературе и в жизни. Я бы отказался наотрез от предложения следить за Замойской. Синявский согласился и обманул КГБ, использовал знакомство, чтобы передавать за границу крамольные рукописи (за что и получил 7 лет). Играла с КГБ и Розанова-Кругликова, добываясь (вероятно) привилегированной переписки и (как она сама пишет) привилегированного отъезда. Ее рассказ об этом достаточно правдоподобен. Были ли у Андропова свои планы? Свои виды? Например, на скандал, который «Прогулки» вызовут в кругах первой эмиграции? На втягивание в конфликт Солженицына? На стилистическую несовместимость Солженицына и Синявского; на соперничество писателей; на характер Марьи Васильевны?.. Да мало ли на что! Вероятно — было. Но дураком Андропов не был, и давать Синявскому задание... Это была бы явная глупость, немыслимая у опытного разведчика. Если Синявский надувал КГБ тогда, когда жил в Москве и рисковал головой, то тем менее можно было рассчитывать на него в Париже. Даже Красин, которого мне неловко сравнивать с Синявским, оказавшись за границей, опубликовал письмо, что порывает с КГБ и деньги, 2000 долларов, когда-нибудь вернет. Идея о том, что всякий спор с Солженицыным — диверсия КГБ, отдала манией преследования. Я, например, спорю с Солженицыным с 1967 г., травили меня за это изрядно, но связей с КГБ не приписывали. Просто со мной это обвинение не вяжется. Не мой стиль. А со стилем Синявского вяжется. Синявскому легко приписать то, что ладится с его уклончивым, то прячущимся, соскальзывающим в низины, то взлетающим вверх вдохновением. Анекдоты про Синявского составляют такую же законную часть терцеведения, как анекдоты про Пушкина — часть пушкинистики. И хотя совершенно ясно, что Пушкин не кричал дамам, что он во мху, все-таки про Гоголя таких вещей не рассказывали, а только про Пушкина. И Солженицына не обвиняют в играх с КГБ (была одна попытка, но никто не подхватил), хотя Солженицын, как и Синявский, рассказал, как его вербовали и на что он согласился. Не ладится этот эпизод с пророческим красноречием «Архипелага» — и отпал в сторону, в примечания к биографии, мелким шрифтом. А к Синявскому прилипает. Его «Голос из хора» — зеркало тишины, а приглядишься — что только не водится в этом тихом омуте, что только не раскрывается в лабиринтах, из которых вышли еще две книги — о Пушкине и Гоголе. Сколько там дерзости, вызова, почти кощунства...

Редкий случай в моей старости, но «Голос» я недавно прочел в тре-

тий раз. Когда-то многое читал по несколько раз. А сейчас, из современной литературы, — почти ничего. Сразу схватываю, что почем. Вот только «Все течет» Гроссмана перечитал. Первый раз, из-под полы, слишком наскоро вышло, не все уловил. А третий раз... Другого случая не было. И «Прогулки» читал дважды. Каждый раз наталкиваешься на новые самородки. То там блеснет, то здесь.

Мне кажется, плодотворнее комментировать Синявского, чем Андропова. Лагерная трилогия давно опубликована, но до сих пор не прочитана. Это ведь трилогия — «Голос из хора», «Прогулки с Пушкиным», «В тени Гоголя». Трилогия, в которой последние два тома написаны в форме разбора Пушкина и Гоголя. Так, у Борхеса есть рассказы в форме критического разбора несуществующей книги. У Синявского — разбор существующих книг, но фантастический, произвольный, полный поэтической дерзости. Это не литературоведение. Это литература. И меньше всего прочитан «Голос из хора». Павел Басинский в своей статье о Синявском, опубликованной в «Литгазете» в 1993 г., просто не упомянул «Голос». Либо не лез «Голос» в схему, либо самым элементарным образом не прочитан. Я знаком с видным литературным критиком, который «Голос» просто не читал. Хотя это прямое продолжение «Уединенного» и «Опавших листьев» («Уединенное» — «Мысли врасплох» — «Голос из хора»). И, по-моему, ничуть не хуже своего образца.

Впрочем, Басинский мог и прочесть — пробежать глазами — и не заметить ничего интересного. В статье о Распутине, написанной талантливо, он прошел мимо рассказов «Что передать вороне» и «Век живи, век люби». Не лезли они в схему. Обычная ошибка молодых талантливых исследователей: создав новую схему, отбрасывать все, что ее взламывает. А «Голос из хора» — это сплошной взлом, разрушение всех схем, совершенная внутренняя свобода.

Если «Голос из хора» не литература, то что такое «Записки у изголовья» Сэй Сёнагон? Тот же «Голос из хора». Только не лагерного, а придворного. И не XX век, а X-й, и не Россия, а Япония, и тысячу лет читается японцами как сокровище национальной литературы. Те же отрывочные, врасплох записанные мысли, та же игра с осколками ярких впечатлений, в которых, как солнечные зайчики, живет свет Целого, раскрывающегося через красоту, через умение видеть жизнь как искусство. «Записки» Сэй Сёнагон были вызовом сюжетной прозе (роману Мураками Сикибу) и хотя не превзошли «Гэндзи моногатари», но выдержали сравнение с ним, утвердили новый жанр. Так и «Голос из хора» утверждает его: набор эскизов к ненаписанной картине.

Жанр эссе сложился на Востоке раньше, чем на Западе. Назывался он в Японии «следовать за кистью», писать, что Бог на душу положит. Синявский очень похоже об этом говорит: «Чтобы написать что-нибудь стоящее, надо быть абсолютно пустым»<sup>1</sup>. Откуда он это знал? Никаких следов изучения буддийской теории (для буддистов Пустота, Великая Пустота — что-то вроде Святая Святых). Чистое наитие, еще раз блеснувшее в «Прогулках» и вызвавшее скандал: читатели Синявского не были знакомы с буддизмом и приняли слова о пустоте как оскорбление Пушкина. «Нужно уметь вить из фразы веревки. И ходить по ней, как по воздуху. По воздуху, ни за что не держась. Вне тела. Без формы, как

чистый воздух» (с. 533). Немножко даже напоминает «Алмазную сутру»: «Воздыми свой дух и ни на чем не утверждай его».

У нас это внове, а в Китае укоренено в «Чжуанцзы» (т.е. до Р.Х.) и в Японии — целую тысячу лет. Начинаешь фразу, не зная, чем она кончится:

«Как приятно (как страшно), набравши побольше воздуха и не зная толком, с чего начать, нырнуть в обжигающую на первых ударах фразу, которая размыкается и смыкается за тобой, как вода, и не имеет к тебе отношения, пока ты не войдешь в нее полностью и, почувствовав внезапную помощь, прилившую извне, из этой речи, куда ты неосмотрительно прыгнул, не доверишься вашему общему с ней течению, руслу с риском захлебнуться и не выплыть никогда из реки, что, сжалившись и взяв тебя тихонечко на руки, уже, кажется, подталкивает к предмету, о котором ты брался писать, если бы вдруг не заметил, что он теперь уже не тот, и дело к вечеру, и надо плыть, не капризничая, молча повинаясь согласной с тобой еще цацкаться матери (реке. — Г.П.), и хочешь не хочешь оставить замашки свои при себе, и погрузиться на самое дно, где, почти потеряв сознание того, о чем говоришь, сказать наконец нечто тождественное этой силе, что, вытолкнув тебя на поверхность, свидетельствует о своей доброте, но не об опытности пловца» (с. 558). И выходит — книга:

«Книга, которая ходит вперед и назад, наступает и отступает, то придвинется вплотную к читателю, то убегает от него и течет, как река, омывая новые страны, так что, когда мы по ней плывем, у нас начинает кружиться голова от избытка впечатлений, которые при всем том текут достаточно медленно, предоставляя спокойную возможность обозреть их и провожать глазами, книга, имеющая множество сюжетов при одном стволе, которая растет, как дерево, обнимая пространство целостной массой листвы и воздуха, — как легкие изображают собой перевернутую форму дерева, — способная дышать, раздаваясь вширь почти до бесконечности и тут же сжимаясь до точки, смысл которой непостижим, как душа в ее последнем зерне» (с. 439).

Это та внутренняя свобода, которая начинает быть ключом во внешней неволе: «А что если попробовать жить от противного? Когда невозможно? Когда самая мысль гасится усталостью и равнодушием ко всему? И вот тут-то, на этой голой точке, встать и начать!» (с. 440). И принять лагерь как новый поэтический континент, как Пушкин цыган — до поэмы «Цыгане»:

«Я вдруг убедился, какую роль для художника играет живая натура, доколе она не просто объект изображения, но метафора и дыхание его внутреннего мира. Для художника великое дело найти свою натуру. Ему всегда не хватает действительности, и он вынужден выдумывать. Когда же волей случая или силой судьбы ему подвертывается жизнь, отвечающая его мыслям, он счастлив. Он смотрит на эту страну и говорит «моя», точно она предназначена единственно для его созерцания. Смотреть на нее и радоваться приметам, родственным его распростертой, рвущейся навстречу душе, доставляет такое же полное наслаждение, как сочинение тобой же запроектированной картины. Ты узнаешь себя в окружающем и чувствуешь, как в эти минуты жизнь достигает силы и

насыщенности искусства. И нет нужды — сумеешь ли ты воплотить свое открытие. Оно дано тебе во владение, и этого достаточно. Так Пушкин впервые встретился с Бессарабией и наблюдал еще не написанных, но уже готовых цыган. Так Лермонтов застыл на века перед панорамой Кавказа» (с. 440). Так Андрей Синявский, придумавший Терца, стал этим лицом: писателем-бандитом, которому самое место в лагере. И который в лагере, около скрипящего конвейера, остается писателем. И лагерь становится мастерской художника, воры — натурщиками и письма к Марье Васильевне — этюдами к огромной картине, вроде «Явления Христа народу», но этюдами, делающими саму картину ненужной:

«Религия Святого Духа как-то отвечает нашим национальным физиономическим чертам — природной бесформенности (которую со стороны ошибочно принимаю за дикость или за молодость нации), текучести, аморфности, готовности войти в любую форму (придите и владейте нами), нашим порокам или талантам мыслить и жить артистически при неумении налаживать повседневную жизнь как что-то вполне серьезное (зачем? Кому это нужно? Надолго ли? Надоело! Сойдет и так!). В этом смысле Россия — самая благоприятная почва для опыта и фантазий художника, хотя его жизненная судьба бывает подчас ужасна.

...Худо ли это? Для быта, может быть, худо, для Духа — вполне приемлемо (более, чем западная комфортабельная форма, законность)» (с. 613-614).

Так приемлем Духу и лагерь. Это не книга о борьбе с режимом. Она просто *не о том* — в другой плоскости, в другом измерении, чем политическая или нравственная борьба. Синявский борется не с режимом, а со своей беспомощностью оставаться собой, художником, с внутренней беспомощностью художника передать тайну искусства (тайну духа, тайну жизни): «... Может быть, истинное искусство обнаруживает всегда неумение, отсутствие мастерства. Когда автор не знает, «как это делается», и начинает писать неподражаемо, невпопад к принятым образцам» (с. 493).

«У Лескова в «Головане» высказана мысль, об которую обломают зубы любители изображений с натуры. Мне-то она кажется крайне важной.

«Я боюсь, что совсем не сумею нарисовать его портрета именно потому, что очень хорошо и ясно его вижу».

Именно потому! А еще рекомендуют рисовать то, что хорошо знаешь.

В этой фразе — гроб всякой преднамеренной точности и, может быть, основа общей психологии творчества, работающего, в сущности, всегда на незнакомом материале, который поражает и будит воображение. Оно-то, воображение, встав на дыбы, и натывается на «сходство с натурой». То, что слишком знакомо, не удивляет и поэтому не поддается копированию. Искусство всегда для начала действительность превращает в экзотику, а потом уже берется ее изображать.

Танцую отсюда, Лесков создает своей речью в первую очередь ощущение растерянности и неумения рассказать о случившемся и тычет слова как попало, с грубой неуклюжестью, надеясь, что эта мечущаяся в слепом недоумении речь в конце концов ненароком напорется на предмет и тот оживет и воспрянет в ее косноязычии — в «стремительной и густой дисгармонии»...» (с. 521).

Когда Бодхидхарма (легендарный основатель дзэн) пришел к императору У, тот спросил его о святом учении. «Безграничная пустота, и в ней ничего святого!» — ответил патриарх. «Кто же тот, сидящий перед мной?» — спросил император — и получил ответ: «Я не знаю».

Оно зазвенело, это «я не знаю», из века в век, повторяясь в прозе и стихах: «Как бабочка подлетает к едва распустившемуся цветку, Бодхидхарма говорит: «я не знаю!». И Синявский *не знает*, что такое искусство (оно живое, вечно меняющееся. Оно неведомо, как едва распустившийся цветок).

«Когда меня спрашивают, что такое искусство, я начинаю тихо смеяться от удивления перед его непомерностью и своей неспособностью выразить, в чем же заключается все-таки его непрестанно меняющееся и притягивающее, как свет, содержание. Господи, всю жизнь я потратил только на то, чтобы раскусить его смысл, и вот в итоге ничего не умею и не знаю, как об этом сказать» (с. 442).

«Возможно, крупницы искусства, как соль, всыпаны в жизнь. Художнику предоставляется их обнаружить, выпарить и собрать в чистом виде. При особенно удивительных поворотах судьбы мы говорим: «как в романе». В этом сквозит признание явственного превосходства между пресной обыденностью и тем, что по природе своей редко, удивительно, «красиво, как на картинке». От прошедших времен, если они этого заслужили, остаются по преимуществу произведения искусства. Не потому ли так часто прошлое кажется нам красочнее настоящего? На самом деле, может быть, оно было ничуть не красочнее. Просто от него краска осталась — чистая, беспримесная соль искусства» (с. 461).

Так звучит *голос*. А что в это время поет *хор*?

«— Заделаю я ему чесотку! Будет соломой укрываться, зубами чухаться.

— Как я ему дам по скулятине..!

— Не обманет — ограбит. И я там крысятничал. Жить-то надо!

— Надо бы лёгче: мы рвали, как волки.

— Как ни говори, а все же за счет этого пьешь.

— Так разодета, что две недели пить можно, если ее ограбить.

— Кто не рискует — тот в тюрьме не сидит.

— Днем ножи точить — ночью на работу ходить.

— ... Да что вы — никого пальцем не тронул! Исключительно — игрой!» (с. 512).

На первый взгляд — пропасть. Голос поэта и хамский хор:

« — Бюст Пушкина во весь рост.

— Три богатыря : Минин и Пожарский.

— Я достиг своего фиаско!

— Голова не болит ни грамма.

— Человека два медсестры.

— Во-первых, три причины.

— До кости мозгов!

— Вся автобиография жизни.

— Продукты не принимают за исключением денег.

— Я получил сумму в разрезе 120 рублей.

— У тебя буржуазная жила в голове.

— Воет, как кобыла.

— Он, сука, длинный, как заяц.

(И я подумал, что зайцы в самом деле непропорционально длинны)» (с. 516).

Фраза в скобках неожиданно вносит новую точку зрения: не просто безграмотность, а неловкие поиски выразительности. Неловкость, неумелость, сквозь которую пробивается свежий образ: «Может быть, истинное искусство обнаруживает всегда неумение, отсутствие мастерства...»

Шекспировский театр «Глобус» был украшен изречением: «Весь мир лицедействует». В «Голосе из хора» весь мир ищет метафору. Творят легенды заключенные христиане и мусульмане, творят легенды воры. И Синяевский записывает каждую фразу, в которой чувствуется поиск выразительного слова:

« — Эх, жизнь-пересылка!..

— в Ленинграде все дома архитектурные. Заходи в любой подъезд и любуйся на голых ангелов...

Мало сказать:

— Иду в баню.

Лучше растянуть, углубиться:

— Иду — в баню. Беру... (что беру?) *мыло*. (Да? Подумал — помолчал еще секунду.) *Полотенце*. (С усилием, с каким-то восторгом.) *Мочалку!*!

И все слушают, замороженные. Жаль, не всегда хватает самоуверенности в произнесении слов. Сбиваешься на скороговорку, в ущерб рассказу. Важно хотя бы простое членение, вроде:

— Баба. Кацапка. Такие вот титьки. Тамара.

Также — закон композиции. Начало должно быть вкрадчивым. Удар кинжала наносится в конце первой главы» (с. 510-515).

Старые лагерники иногда опровергают Синяевского, доказывают, что урки все врут, подкрашивают, и фраер Синяевский принял брехню за чистую монету. Но писателю Синяевскому именно эта брехня всего важнее, именно попытки превратить жизнь в легенду. И чем метафоричнее воровское слово, тем большего оно стоит.

Георгий Петрович Федотов заметил, что в Московской Руси не было лиц свободных профессий — кроме разбойников. Не потому ли народ любил разбойничьи песни? Не потому ли Синяевский смотрит сквозь пальцы на нравственную сторону дела? Не потому ли он выбрал себе псевдоним —

Абрашка Терц, налетчик всем известный...

Тут в подтексте — и Пушкин, не захотевший сделать Алеко кузнецом, и «Молодец» Марины Цветаевой, и Мандельштам, деливший всю литературу на разрешенную (ничего не стоящую) и запрещенную (не только по политическим мотивам! Сравните мандельштамовский глагол «вилонить», присваивать чужое, как Франсуа Вийон). Советский способ рассматривать писателя как диверсанта и фальшивомонетчика только подчеркнул старую переключку поэтического бунта с уголовным. Поэт легко отождествляет себя с бродягами и разбойниками, поэт скорее сочувствует крысам, чем добропорядочным жителям Гаммельна. И второй взгляд на «Голос из хора» противоположен первому: никакой

пропасти между голосом и хором нет. Не только потому, что в хоре и люди, сидящие за веру. Нет пропасти и с воровским хором. Голос только просветляет, доводит до чистого звучания то, что бьется в сердце каждого: волю к красоте слова, красоте жеста, красоте жизни.

«Голос из хора» — любимая книга немногих, но зато среди них несколько замечательных писателей. Один из них, Михаил Кураев, недавно рассказал об этом:

«Мой символ веры замечательно сформулировал Андрей Синявский, за что я ему искренне благодарен: «искусство первично и заключено в основу вселенной. Само сотворение мира было актом художественным». Если бы сама жизнь не несла в себе органической художественности, она для меня утратила бы интерес. Жизнь еще более непредсказуема, еще более неожиданна, еще более художественна, чем можно предположить... Мучительно ощущать свою бездарность, беспомощность, невозможность ухватить, остановить эти удивительные мгновения человеческого бытия. Кстати, одна из моих любимых книг — это «Голос из хора» Синявского. Мне так понятно его состояние ошеломленности, непритворного счастья, когда на него обрушился лагерь, эта неведомая жизнь, во всей своей обжигающей художественности. С какой жадностью, как золотой дождь, он хватает и спешит прилепить к страницам бумаги и реплику урки, и собственные мысли о природе мастерства, явившиеся, например, во время отделки созданного своими руками табурета»<sup>2</sup>.

Но и этот второй взгляд не окончательный. В *Голосе* есть какой-то особый, легкий дух, отличающийся и от задиристого тона «Прогулок», и от мрака, в который нас погружает глава «Мертвые душат» (в книге о Гоголе). *Голос* и *хор* связаны, но связаны «оксюморонно», — и логика оксюморона отбирала в арии голоса самые светлые мысли Синявского. Он мог бы оставить пушкинскую тему в общем лагерном потоке. Это иногда совершенно естественно (например, переключка имен между вором Пушкиным и А.С. Пушкиным). Но тогда не вышло бы трилогии, трех царств внутреннего мира писателя: чистой духовности (в «Голосе»), полемической страстности (в «Прогулках») и погружений в тень («В тени Гоголя»). На языке индийской метафизики в «Голосе» господствует саттва (прозрачность плоти, сквозь которую льется свет Духа), в «Прогулках» раджас (динамизм — и ярость), в «Тени» (наряду с раджас и саттвой) ощутиее томас (застой, тяжесть, инертность). Три гуны, три нити бытия всегда переплетаются, но переплетаются по-разному, и в «Голосе из хора» *голос* саттвичен именно потому, что тяжесть и ярость сброшены в воровской хор.

Я не думаю, что Синявский изучал индийскую философию. Эссеист исходит из самого себя. У него нет никакой системы, никакой сложившейся эстетики. Нет готовой точки зрения. Скорее ряд проб, на какую точку поставить ногу. Но задним числом вырисовывается идея...

Примерно так сложились и «Опыты», эссе Мишеля Монтеня, этюды к несозданной философской системе. Кончились средние века, начиналось что-то новое, искавшее опору в обрывках античности. Но что именно возникало? Где новый канон? Монтень переходит от анекдота к анекдоту, и можно сказать о нем то, что Синявский — о Светонии:

«Светоний в истории, говорят, интересовался по преимуществу забавным и развлекательным и в итоге собрал довольно много фактов, приоткрывающих древнейшие, доисторические пласты и имеющие аналогии в мифах. Современный исследователь с оттенком презрения замечает, что важное у Светония подчас упущено, а занимательное раздуто. Но мне в этой анекдотической породе видны искорки никакими иными путями недостижимой жизни.

Решающее сражение сицилийской войны интересно для него тем, что Октавиан перед боем спал непробудным сном, — подсмеивается исследователь. И пусть подсмеивается...

А я припоминаю, что в сказке герой имеет привычку непробудно засыпать перед боем и каким-либо ответственным делом, так что бедной царевне только горячей звездой-слезой удастся его добудиться. Сон тот, возможно, обращенная в заочную область за помощью — транспортная артерия, питающая душу избранника. И сон тот важнее стратегии». Это на с. 593-594. А на с. 492 короткая запись: «Сон — водопой души, убегающей по ночам на источники жизни».

«Голос из хора» — прикосновение к этим источникам, «водопой», из которого я трижды напился. «Искусство одержимо таким чувством реальности, какое и не снилось людям практической жизни. Для них — для всех нас в дневном свете — отдаленного прошлого не существует. Мы знаем отвлеченно, что были когда-то готы и гунны, но в сущности в это не верим. Искусство — верит» (с. 571).

Так же отвлеченно мы знаем: есть вечность. Есть Бог. Но не верим. А искусство верит. Оно прислушивается ко всем духам, веющим над бездной. Не только к Святому Духу. Но и к нему. И выбор — писательский и читательский — между бездуховным и стихийным потоком, в котором святое смешано с демоническим. В этом риск поэтического вдохновения. Мы выходим здесь к темам «Искусства при свете совести» Цветаевой и опыта «О Св. Духе в природе и культуре», написанном Федотовым (возможно, как отклик на цветаевские вопросы):

«... Все опасности, которые скрывались в природных стихиях, с особой силой встают в духоносных, энтузиастических сферах культуры. Даже самая связь с миром природы здесь глубже, неразрывнее, чем в более холодных и суровых сферах Логоса. Буйство природных стихий, особенно буйство пола в человеке, вдохновляет художника. Он самый незащитный из детей мира перед напором стихий. По отношению к ним он весь слух, весь порыв. Оковы долга и закона бессильны перед ним. Вот почему песни поэта часто оказываются песнями греха, а личная судьба его — трагедией. Быть растерзанным стихиями — участь стольких поэтов. Но в стихийных силах души действуют безличные потоки: демоны прорываются сквозь них и искажают священные источники вдохновения. Искусство часто оказывается демоническим, но это не лишает его божественного происхождения. Дьявол — актер, стремящийся подражать Богу. Лишенный творчества, он надевает творческие личины. Всего лучше он внедряется в подлинное, то есть божественное творчество, чтобы мутными примесями возмутить чистые воды. Музой является только Св. Дух, но гарпии похищают и оскверняют божественную пищу.

Платон, в отчаянии от своеволия поэтов, которых сам же признает божественными, мечтал изгнать их из своей республики. Сколько христиан в глубине души хотели бы подражать ему! Но культура без поэтов, как церковь без пророков и мистиков, была бы нерождающей пустыней...

Законом, нравственной и общественной нормой нельзя судить откровения художника, мыслителя, поэта. Все творчески новое, все пророческое нарушает норму: другие, высшие нормы вырастут из новых открытий...»<sup>3</sup>.

В трилогии Синявского — как и во всяком подлинном творчестве — есть голос Св. Духа. И уже наше дело — суметь расслышать его, суметь распознать свет и отделить пламя от нагара.

Сам Синявский говорит об этом так: «Искусство не может, доколе оно еще живо, не нарушать запрета. Но искусство же лучше, чем кто-либо, помнит: нельзя. Оно продолжает работу, начатую не им, не искусством в собственном смысле слова, и несет ответ за последствия своего воображения, перенявшего хватки и правила магической игры. В качестве остаточной магии искусство существует где-то на грани священнодействия и святотатства, впадая преднамеренно в грех открывания глаз на то, что не положено, не подлежит досмотру...» (т. 2, с. 314). Искусство как бы вступает в игру с чертом, и не всегда ему удается переиграть нечистую силу, помочь и писателю (не переборщить в игре), и читателю (разобраться в ее ходах, увидеть свет сквозь мрак и копоть). Книга о Гоголе кончается былиной о Вавиле и скоморохах:

«Вразумленный Кузьмой и Демьяном, Вавила — это Гоголь, соединивший «Переписку с друзьями» и «Сорочинскую ярмарку», «Мертвые души» с «Тарасом Бульбой». Это художник, ставший святым, святость которого исчисляется светом и зрелостью искусства. Это деятель, чье действие исчерпывается игрою и музыкой. Это гоголевский Вий, прожигающий души любовью, — Чичиков, задарма воскресивший тысячи беглых и мертвецов, — Портрет, взамен проклятия посылающий благоденствие, — Хлестаков, подтверждающий делом все, что пообещал на словах...

Говорила Красная девица:

*«Пособи вам Бог переиграти  
И того царя да вам Собаку.  
Еще сына его да Перегуду,  
Еще зятя его да Пересвета,  
А и дочь его да Перекрасу»...» (с. 336).*

1993

## Примечания

<sup>1</sup> Терц А. Сочинения, т. 1. М., 1992, с. 603. — Далее страницы указываются в тексте.

<sup>2</sup> «Московские новости», 1993, № 12.

<sup>3</sup> Федотов Г.П. Сочинения, т. 2. Париж, 1973, с. 221, 225.

# Мои интервенции в литературный процесс

**Т**о, что я хочу здесь рассказать, это всего только обзор моих попыток вмешаться в литературный процесс. Первая случилась еще в эпоху самиздата. Меня потрясло стихотворение Зинаиды Миркиной «Бог кричал», в особенности строки: «Бога ударили по тонкой жиле, по руке или даже по глазу, по мне» и еще «Нет, никогда не умрет нетленный, я за него умру». Это было через восемь месяцев после того, как умерла моя первая жена, и я не мог представить себе Бога, безмятежно вгоняющего тромб в сердце Иры. И вдруг сразу понял, что такое вездесущий. Из этих стихов постепенно сложилось мое понимание Бога как бесконечного страдания и сострадания, тонущих в бесконечном напряжении и бесконечной радости творчества.

Через несколько месяцев мы сблизились с Зинаидой Александровной и вместе стали искать близкие голоса. Оказалось, что они есть. Советский опыт и даже крайняя форма советского опыта, лагерный опыт, не был чисто негативным. Кто мог вместить, тот вместил и дал ответ на вызов. Михайло Михайлов писал, что для многих — в том числе для него — потеря внешней свободы была толчком к внутренней свободе. И иногда такая свобода была плодом прямого духовного опыта, напоминающего опыт великих мистиков.

В нашей стране была перерублена церковная традиция; люди, неспособные жить без Бога, открывали его заново. Конечно, это опыт одиночек. Но литература творится не массами. В ней решают одиночки. Духовный ответ на вызов судьбы — одна из главных тем поэзии прямого духовного опыта. Для Даниила Андреева таким вызовом была тюрьма — и он еще до ареста ответил:

*Сквозь толищу мокрых стен, сквозь крепостной редут  
На берег ветренный ступени приведут.  
Там волны вольные, — и отчаль же! Правь! Спешу!  
и кто найдет тебя в морях твоей души?!*

1937

Таким же было влияние тюрьмы и лагеря на А. Солодовникова. Для Зинаиды Миркиной, для Вениамина Блаженного роком была неизлечимая болезнь. Ответ Миркиной — все ее творчество.

Даниил Андреев еще в тюрьме начал записывать свою «Розу мира», — грандиозную систему духовного развития вселенной. Поэтичны сами

видения Андреева, даже пересказанные прозой, но особенно хороши поэмы; там вдохновение поэта дополнило вдохновение мистика. Представьте себе Сведенборга и Данте в одном лице. Камеры пыток в Министерстве любви и мрак тюрьмы направили интуицию Андреева в сторону «миров возмездия», «страдалиц», где палачи освобождаются от своей кармы. «Миры просветления» меньше удались. Замечательный опыт просветления Андреев рисует только в юношеской поэме «Песнь о Монсальвате», под впечатлением своего опыта летом 1930 г. в брянских лесах. Любопытно, что демон Клингзор ему не давался и, дойдя до этого персонажа, поэма оборвалась. У позднего Андреева удачи и неудачи менялись местами, и именно картины ада обладают какой-то чудовищной достоверностью.

Напротив, у Зинаиды Миркиной все пронизано светом: игрой солнечного луча в капля, повисших на ели, золотым светом восходов и закатов, отблеском солнца в торжественной смерти осенней листвы. Страдание просквозено этим светом и само собой отливается в образы библейских страдальцев: Авраама, приносящего в жертву Исаака, Иова, Богородицы, — наконец, Христа. В своей книге о Цветаевой Миркина пишет: «Рок — это не вмещенный в сердце Бог»<sup>1</sup>.

Второе мое вмешательство в поэзию связано с потоком статей после смерти Бродского. Я никак не мог согласиться с блестящим эссе своего друга Бориса Хазанова, резко подчеркнувшего роль иронии у Бродского и во всем современном искусстве: «Ирония, — писал он, — есть особая религия нашего времени. Не будь спасительной иронии, впору бы удавиться»<sup>2</sup>. Я думаю, что в мире, где иерархия творческих сил нарушена, где ирония захватила слишком много места, Богу некуда войти. Человек поневоле занимает освободившееся Божье место, но чувствует себя неловко, неуверенно, и колеблется от шутовства к отчаянию. Ирония становится маской, скрывающей тоску: «Я, раненый насмерть, играл, гладиатора смерть представляя», — писал Гейне. Так и у Бродского. Он слишком раним, чтобы часто выставлять наружу свои раны, и скрывает их, виртуозно играя бесчисленными программами своего «приемника». Он плывет в потоке информации, как сплавщик на рушащемся плоту, ловко перескакивая с бревна на бревно. Эта акробатика оставляет меня холодным. Захватывает другое: падение в водоворот, вопли тонущего, отчаяние. Отчаянье, по крайней мере, *серьезно* и близко к предельной серьезности религии.

*Я проснулся от крика чаек в Дублине.  
На рассвете их голоса звучали  
Как души, которые так загублены,  
Что не испытывают печали...  
В мертвом парке маячили изваяния.  
И я вздрогнул: я — дома, вернее — возле.  
Жизнь на три четверти — узнавание  
Себя в нечленораздельном вопле  
Или — в полной окаменелости...  
Крики дублинских чаек! Конец грамматики,  
примечание звука к попыткам справиться*

*с воздухом, с примесью чувств праматери,  
обнаруживающей измену праотца —  
раздирали клювами слух, как занавес,  
требуя спустить длинноты,  
буквы вообще, и начать монолог свой заново  
С чистой бесчеловечной ноты.*

Если отбросить праматерь с праотцом (дань юмору висельников), здесь все совершенно серьезно. Хочется прокомментировать Бродского Тютчевым:

*Безверием палим и иссушен,  
Невыносимое он днесь выносит,  
И сознает свою погибель он,  
И жаждет веры, но о ней не просит...*

Бродский тоже жаждет веры. И в резком контрасте с «Чайками в Дублине» — простые и гармоничные стихи на евангельские темы:

*...Мария молилась, костер гудел.  
Иосиф, насупясь, в огонь глядел.  
Младенец, будучи слишком мал,  
Чтоб делать что-то еще, дремал...*

Акцент на иронию — характерная примета постмодернизма. Хазанову кажется, что этот акцент никогда не может стать чрезмерным. Нравится моему оппоненту и усложнение поэтической речи, спешащее вслед за растущей сложностью жизни. Я думаю, что нарастание сложности требует противовеса — воли к простоте и цельности. Я думаю, что ирония, вытеснившая религию, — усталая улыбка умирающей цивилизации. Это Лукиан после Эсхила, Анатолий Франс после Стендаля и Бальзака; это, наконец, нынешние романы Хазанова после его лагерных рассказов, где герои отвечают на вызов в духе Эзопа из пьесы Лопе де Фигейредо: «Где та пропасть, в которую бросают свободных людей?». Ирония может нравиться, но в ней нет силы, способной потрясти душу.

Еще одно мое вторжение в поэзию — полемика с эссе Бродского «Вершины великого треугольника»<sup>3</sup>. Речь там идет о двух стихотворениях: Цветаевой — от лица Христа к Магдалине (научившей его нежности) и стихотворения Пастернака, от лица Магдалины к Христу. Бродский был возмущен комментариями Елены и Евгения Пастернаков, писавших, что в стихотворении Бориса Пастернака снимается цветаевская эротика. Но пытается доказать противоположное: что могучая страстность Цветаевой (поэта «центробежного») покоряет «центростремительного» Пастернака, подчиняет его себе и делает исповедником своей «центробежной» эстетики. Термины не разъясняются, но если мы поместим в центр простое, гармонически цельное, то наверное будем не далеки от истины. Для понимания текста очень важно учесть, что Бродский называл «центробежную» Цветаеву величайшим поэтом нашего века и себя он также относит к «центробежным». Два стихотворе-

ния мыслятся Бродским как одно, как любовный диалог мужчины и женщины, в котором для Бога просто нет места.

Свою концепцию Бродский не столько доказывает, сколько подсказывает, внушает, навеивает потоком поэтических ассоциаций, который сам по себе становится фактом искусства и захватывает своей силой. Но все разваливается, как только мы прикоснемся к тексту. Толкование Бродского кажется возможным только до тех пор, пока мы читаем первые, бытовые строфы: « У людей пред праздником уборка...» и т.п. Чувство Магдалины там еще не доросло до мистической полноты. Однако дальше наступает перипетия, крутой поворот к страстям Христовым:

*Будущее вижу так подробно,  
Словно Ты его остановил.  
Я сейчас предсказывать способна  
Вещим ясновиденьем сивилл...*

Здесь если возможны ассоциации со стихами Цветаевой, то не о «наклоне нежности»:

*Сивилла — выжжена,  
Сивилла — ствол.  
Все птицы вымерли,  
Но Бог вошел...*

Происходит перелом к любви аскетической и мистической:

*Но пройдут такие трое суток  
И столкнут в такую пустоту,  
Что за этот страшный промежуток  
Я до воскресенья дорасту<sup>4</sup>.*

Эти стихи впервые объяснили мне, почему Магдалина первая увидела воскресшего Христа. Чудо увидели те, кто уверовали, и в меру своей веры. Ученики Христа довольно долго шли с Воскресшим по дороге и беседовали с Ним, как со смертным спутником. Только постепенно, по мере того как от присутствия Христа возросла их вера, черты спутника прояснились, и они узнали Его. Христианство началось с этого потрясения: «Я умер, жив во мне Христос», — сказал Павел. О подобном чуде написал Пастернак — за Магдалину: «И столкнут в такую пустоту» — в мистическую смерть — «Что за этот страшный промежуток Я до воскресенья дорасту». Женщины намного превосходят мужчин силой чувства, от этого и чудеса с женщинами случаются легче и чаще.

Магдалина у Пастернака любит Христа как Бога и как воплощенный образ вечно мужественного, очнувшийся в глубине ее души. Она склоняется во прахе перед обоими, соединенными неслиянно и нераздельно, — как учит церковь и как чувствовал Пастернак (он писал, что всякое зачатие непорочно). И именно слитность общей религиозной и особенной женской душевной страсти делает Магдалину такой стремительной в познании непостижимой реальности. Женское душевное здесь не

мешает религиозному, не искажает его и не топит духовное в плотском, оно только дает ему полноту жизненности.

Перипетия в развитии чувства Магдалины — в контексте романа «Доктор Живаго» — становится символом перипетии в развитии России. Очередная волна страстной захваченности мирским обрушилась в пропасть. И захлебываясь в пучинах, люди чувствуют, что чисто рационально, без опоры на Бога, они из этой пропасти не выберутся. Волна гордыни сменяется волной покаяния, обмирщение — поисками новой сакрализации. Бродский был вырван из этого процесса эмиграцией. Он оказался на Западе, был опьянен пафосом нарастающей технической сложности, и потерял понимание русского похмелья.

Тема «центробежного» и «центростремительного» позволяет мне без логического разрыва перейти к борьбе, которую я уже несколько лет веду против инерции «центробежного» в современной русской прозе. Отчетливее всего я высказался в статье «Тень Венички Ерофеева» (ЛГ, 1995, № 8). Приведу оттуда несколько строк.

«Я очень неоднозначно воспринял «Петушки». С одной стороны, меня оттолкнула авторская позиция — сдача на милость судьбы, стремление быть «как все», добровольное погружение в грязь, паралич воли. И вместе с тем был в ней тот пафос, который можно назвать старыми словами «срывание всех масок» — пафос правды о реальной жизни народа, пафос, если хотите, «жизни не по лжи», но без риторики. И была какая-то энергия бунта: хоть в канаву, но без вранья, своего рода юродствующее освобождение от советской фальши. И еще одно: написанное звучало для меня эпитафией по тысячам талантливых людей, которые спились, потому что со своим чувством правды в атмосфере всеобщей лжи были страшно одиноки.

При всем моем органическом неприятии безвольной покорности судьбе я не могу не относиться к «Петушкам», как к вещи глубоко трагичной, и к человеку, написавшему книгу, как к трагической фигуре истории.

Но сейчас другое время. Сейчас нет прежней советской показухи. На смену ей пришла инерция развала, инерция упоения развалом, и я по мере сил чувствую потребность сопротивляться ей...»

В современной жизни страшно много тлетворного, толкающего к упоению распадом, и никакими рациональными мерами невозможно справиться с этим. Лагернику, в конце концов, маячил конец срока. А что маячит в будущем России, если сохраниться нынешний хаос? Здесь не помогут ни проповеди, ни цензура, — слава Богу, отмененная. Что делать? Как уравновесить волю к смерти? Где, кроме самого себя, искать другие характеры и других героев, не согласных по-ерофеевски плыть по течению?

В конце статьи я цитирую публицистическое отступление из повести Михаила Кураева «Блок-ада» (семейной хроники блокадного Ленинграда): «Разве бытие не определяет сознание? Ну, конечно, определяет, однако, как показывает бесценный опыт индивидуальной жизни, начиная с какого-то уровня нравственного развития уже *само сознание* начинает определять бытие, и здесь можно говорить о независимости духа. Иначе откуда эта выдержка, ровность тона и ясность голоса у бесчисленных авторов блокадных дневников?..»

Статья вызвала бурную полемику. Журналистка Лилия Панн приписала мне требование «написать вторую часть «Мертвых душ». Она исходила из стереотипа либеральной критики прошлого века, что неудача Гоголя коренилась в самом его мистическом замысле — создать русские ад, чистилище и рай. Ад получился, чистилище не вышло, и Гоголь сжег вторую часть своей «поэмы». О рае и говорить нечего. Я, исходя из других представлений о мистике и литературе, подумал — и согласился, что действительно хотел бы вдохновения, не ограничивающего себя образами ада, и не считаю этого невозможным. Сосредоточенность таланта на мертвых душах — личная черта Гоголя и, пожалуй, еще Щедрина. Этого никак нельзя сказать о Толстом, о Тургеневе. Души в их романах — живые. Что касается Достоевского, то он, по-видимому, сознательно исходил из замысла Гоголя и осуществил его — хотя совершенно не так, как думал Гоголь.

Во всех больших романах Достоевского сталкиваются герои ада, чистилища и рая. Эта мистерия спрятана под оболочкой какого-то неловкого, сбивчивого повествования об истериках и убийствах и объясняет все его неловкости. В «Преступлении и наказании» центральные герои прямо стоят у ворот ада, чистилища и рая. Раскольников, еще не сделавший окончательного выбора, колеблется между викарием сатаны, Свидригайловым, и Соней — викарием Христа. В решающий миг Свидригайлов кончает с собой (самоубийство Свидригайлова, Ставрогина, Смердякова не полностью мотивировано психологически, но оно коренится во внутреннем сюжете, как символ гибели души, слушающей нашептывания дьявола). Раскольников, еще не понимая, чего он испугался, отшатывается от пропасти ада и идет доносить на себя, провожаемый до ворот полицейского участка своим добрым ангелом Соней. В других романах мистерия строится иначе, но она всюду определяет действие. Об этом — в моем эссе «Внутренний строй романа Достоевского»<sup>5</sup>. Здесь достаточно сказанного.

Конечно, Достоевские рождаются не каждый век. Но в любой век пафос искусства — преодоление «судьбы», «рока», катарсис. Это противоречит установкам постмодернизма, которые противопоставил мне Хазанов: «...современная литература, как от огня, бежит от пафоса. Пафоса добродетели, пафоса благочестия, пафоса патриотизма...» Молодые люди «боятся пафоса, потому что чувствуют, что он превратился в китч...». «Литература чурается прямой речи. Литература заменяет декларации нарочитой бесстрастностью или иронией. Литература дистанцируется от самой себя. Сложилась какая-то конвенция, конвенция художественности, которая запрещает писателю афишировать свои благие побуждения, свою веру и свою боль — и странным образом напоминает обычай салонов, где *bon ton* запрещал открыто выражать свои чувства. Вы помните начало «Войны и мира»: Пьер вызывает неодобрительное удивление тем, что он говорит слишком страстно и убежденно... Литература избегает декларативного тона — и прямой речи, — потому что это речь авторитарная. А с нас уже достаточно авторитарности во всех ее проявлениях. Вы цитируете Михаила Кураева. Видимо, это неплохой автор. Но отрывок, который вы приводите, — это и есть типичная прямая речь».

Я возразил Хазанову, что пример с Пьером Безуховым не однозначен: «Михаил Кураев ведет себя, как Пьер, вы шокированы, как Анна Павловна. Но Толстой не на вашей стороне. Толстой сам неприличен. И Достоевский неприличен. И вся русская литература неприлична, если судить ее по чужим правилам. Мальчик без штанов в обществе приличных мальчиков, одетых в штаны... Нет ничего более условного, чем хороший вкус. «Дон Кихот» считался книгой для кучеров. Вольтер называл Шекспира пьяным дикарем. Флобер осуждал Толстого за публицистические главы «Войны и мира». Но для литературы нет общих правил. В обществе опошленных святых она уходит в башню из словной кости. В обществе, где все разваливается, литература прямой речью кричит «караул!». Тот же Михаил Кураев в «Капитане Дикштейне» и «Ночном дозоре» не высывался со своим авторским мнением; ему достаточно было показать образы, сложившиеся в творческом осознании прошлого: они доказывали без доказательств, судили без суда. Но то о прошлом, о сложившемся. А когда все перевернулось и никак не укладывается (кроме техники заказных убийств), нужен известный душевный холодок, чтобы не закричать...».

Впрочем, и в пушкинском «Евгении Онегине» полно прямой речи; она называется там лирическими отступлениями. Некоторые из этих отступлений очень похожи на публицистику. Правда, «Онегин» — роман в стихах, лиризм здесь сразу задан. Но где проходит стена между поэзией и прозой, между романом (или рассказом) и эссе? В наши дни повествовательная проза очень часто переходит в эссе.

Я вовсе не сторонник социалистического реализма с его квотами на положительных героев, бодрость и уверенность в будущем. Поэту, писателю нельзя диктовать, ему диктует стихийный дар. Меня потрясла «Тетрадь Петры» молодого поэта Петра Красноперова («Знамя», 1997, № 2); я откликнулся с глубоким сочувствием, хотя это «центробежная» поэзия, взрывы «голубых» страстей вперемежку с провалами в пустоту. «Проклятые поэты» — не только часть французской литературы прошлого века; они всюду были и есть. Это один из изломов жизни. Я не спорю с Петрушевской, с ее захваченностью темной стороной женской жизни: в ее односторонности есть какая-то органика. Я только пытаюсь понять, почему та же Петрушевская перемежает черные рассказы и повести розовыми сказками. Но я решительно спорю с Евгением Федоровым, учеником Ерофеева, Шаламова и, может быть, Селина. Судьба мне здесь бросила вызов и дала все карты в руки: я знаю, с чего творчество Федорова началось и как оно постепенно менялось.

Лагерному пункту №2 Каргопольяга повезло: он трижды попал в литературу. Самую объективную картину рисует Иссаак Фильштинский в своей доброй и грустной книге «Мы шагаем под конвоем». В моих воспоминаниях царят белые ночи. После московских тюрем я попал в этот золотой свет, как в рай. И в бесконечности неба бараки, вышки, колючая проволока тонули, как урна с окурками тонет в океане. А зимой утешала музыка из репродукторов — и пир свободной мысли в кружке интеллигентов, резко отделявших себя от лагерных нравов. Одним из моих собеседников был Женя Федоров и он же моим постоянным спутником в созерцании симфоний красок. Дежурный, следивший

за соблюдением порядка после отбоя, узнавал нас издали (один — очень маленький, другой — очень высокий) и кричал, еще не видя лиц: «Померанц, Федоров — по щелям!»

Евгений Борисович Федоров совершенно лишил всего этого своего героя, Женю Васяева. Он отделил его и от природы, и от друзей, запер в кругу уголовников и заставил проделать унылый путь к опустошенности и нравственному падению.

Федоров ссылается на Шаламова. Этот классик колымской темы действительно был убежден, что испытание лагерем никогда никого не вело к добру, что победа духа над судьбой немыслима в аду и звучит фальшью в описании ада. Я возражал: так то Колыма, то Освенцим без печей! А не наш, сравнительно благополучный, лагпункт... И даже на Колыме Шаламов сумел увидеть красоту Севера и написал о ней в стихах. Были и у него свои белые ночи!

Судьба подарила мне еще один аргумент. В «Новом мире» (1997, № 5) посмертно опубликованы два колымских рассказа Демидова (задержка вызвана тем, что архив Демидова только недавно удалось извлечь из недр КГБ-ФСБ). Оказалось, что Шаламов поучал Демидова в духе своей эстетической и жизненной философии (они переписывались), а Демидов не соглашался и доказал свою правоту, создал свой стиль колымского рассказа. Повествование строится как сухой протокол земного ада, но постепенно сосредоточивается на неожиданном событии, когда душа вдруг распрямляется и дух торжествует над мучениями и гибелью. Прошло несколько месяцев, но я все еще вспоминаю арию Мефистофеля, пропетую умирающим в запретной зоне.

Можно возразить, что концовки рассказов Демидова не типичны. Но, если на то пошло, типичен второй закон термодинамики, ведущий к тепловой смерти мира. А жизнь, как сказал Шредингер, — это отрицательная энтропия. И еще более решительно отрицание энтропии в искусстве. Типическое в искусстве возможно только как фон, на котором раскрывается личность, идущая против течения. Так, по крайней мере, в самом большом искусстве. И я отстаиваю «ценностей незыблемую скалу», шкалу, на вершине которой искусство Данте, Баха, Достоевского, — а ведь это гимны, пропетые в аду. Так собирался сделать Митя Карамазов — и действительно сделал Достоевский.

Я не отрицаю ничего подлинного, ничего родившегося от брака искусства и жизни. Особое обаяние «Петушков», что это человеческий документ, просвечивающий *сквозь* литературу и придающий литературе неповторимую силу. Это рукопись, брошенная на произвол судьбы и сохранившаяся только потому, что друг Ерофеева, мой пасынок Владимир Муравьев перепечатал ее и пустил по рукам. А повести Федорова переписывались сорок лет, и это на них отпечатались. Переделывались по образцам писателей, имевших успех (Ерофеев, Шаламов), постепенно отбрасывая назад, в лагерную обстановку, свое позднее путешествие на край ночи. Хотя Федоров и его друзья, арестованные в 1948-м и освобожденные в 1954-м за отсутствием состава преступления, вышли из лагеря бодрыми и полными надежд. Ломала их (а самого талантливого, Толю Бахтырева, доломала) пошлость хрущевских и брежневских лет (я писал об этом в моей книге «Сны земли» под впечатлени-

ем смерти Бахтырева). И самое страшное для духа не великий вызов, а отсутствие явного вызова, паутина будней.

Последнее мое вторжение в литературу было спровоцировано молодой писательницей, подарившей мне свою повесть. Я стал думать, почему этот текст, как бы написанный во сне, не волнует меня? Хотя я понимаю, что нет ничего лучше сбывшихся снов. Видно, сны снам рознь... Стихотворение Н. Гумилева «Заблудившийся трамвай» — тоже сон наяву, но сон пророческий; а модные сны не заходят на глубину дальше Фрейда.

Общая ограниченность психоанализа — ясность, однозначность его решений. Выпала самая суть сна — неоднозначность, текучесть его образов, размывание граней между предметами, единая стихия, океан Соляриса. То есть теряется реальность Целого, проступающая сквозь все частные ошибки, нелепые связи, ибо эти связи текучи, не застыли в законах тождества и различий.

В волнах мусора, выброшенных океаном на берег сознания, психоанализ очень редко натывается на жемчужное зерно, в котором переливается тайна Целого. Она ничего не дает для лечения массовых психозов и неврозов и отбрасывается в сторону. Но именно она важнее всего для религии, философии и искусства. И очень важны творческие сны, схватывающие в одном образе то, вокруг чего билось напряжение дня. В современной литературе что-то подобное — большая редкость. Ее сны по большей части так же поверхностны, как и явь. Ибо глубинная интуиция, глубинное вдохновение не может прийти, если нет готовности войти в глубину хоть сквозь смерть, нет воли к глубине, установки на глубину, если отрицаются сами понятия глубины, иерархии глубин. В моей статье «Сновиденное и очевидное» я подобрал несколько исключений: «Два Ивана» Харитонова, «Маленькая волшебница» Петрушевской, два рассказа Саломатова, рассказы Демидова, о которых я уже упомянул. Каждый раз выход в глубину открывался заново, каждый раз — новым приемом. Разбирать их здесь не место. Здесь разговор о самом общем. Об искусстве как вечной смене обнаженной разорванности (центробежное) и восстановления цельности (центростремительное). Или, по крайней мере, — порыва к гармонии Целого.

1997

## Примечания

<sup>1</sup> См. об этом в статье «Поэзия духовного опыта».

<sup>2</sup> Хазанов Б. С точки зрения ворон. — ЛГ, 1996, № 21; мой ответ в № 51: «В защиту простоты и серьезности».

<sup>3</sup> *Tsvetaeva Marina. One Hundred years.* — «Modern Russian literature and culture. Studies and Texts». Vol. 32. Berkeley, 1994. Я пользовался русским переводом в журнале «Звезда», 1996, № 1.

<sup>4</sup> Подробнее см. в статье «Центростремительное и центробежное».

<sup>5</sup> В кн. «Открытость бездне. Этюды о Достоевском». Нью-Йорк, 1989; «Открытость бездне. Встречи с Достоевским». Москва, 1990.

# Сновиденное и очевидное

---

**Г**омер делил сны на истинные и лживые. Я думаю, что лучшей классификации до сих пор нет, несмотря на все усилия психоанализа. И не в том дело, что великие аналитики ошибались. Напротив, каждый из них прекрасно разработал один идеальный тип сна (или несколько смежных типов). Но их общая ошибка — логическая ясность, однозначность решений. Выпала самая суть сна — неоднозначность, текучесть его образов, размывание граней между предметами, между понятиями, единая стихия, океан Соляриса. Т.е. теряется реальность Целого, прорывающаяся через все частные ошибки, нелепые связи, ибо эти связи текучи, не застыли в законах тождества и различий.

Волны сна выбрасывают наружу то грубую метафорику тела — неудовлетворенность желудка, мочевого пузыря, половых органов, — то застарелые психические травмы, то болтовню ума, желающего казаться, выглядеть чем-то, а не быть, какой есть: ничтожным и пустым в часы пустоты и ничтожества. В таких снах любишь себя самим собой, поражаешься своей тойкостью, мужеством в испытаниях, своим талантом. Например, мне несколько раз снились героически-страницы биографии, которых не было. Но все это — пустое. И вдруг суэта обнажается. Какой-то скрытый судья — неизвестно, с какой скамьи — выносит свой приговор, сбивая тебя с котурнов. Хочется отделить от всего этого вещее: пророчества, похожие на поэмы, и поэмы, похожие на пророчества.

Я доверяю интуиции Фрейда, Адлера, Юнга во многих частных случаях, но если дать примеры, которые они разбирали, ученикам, усвоившим другую хему, то один и тот же материал ученик Фрейда истолкует по Фрейду, а ученик Юнга — по Юнгу. Нечто подобное я замечал у историков-марксистов: ученики всегда обнаруживают то, чему их учили — борьбу рабов с рабовладельцами в древней Индии или Эдипов комплекс.

Мне снилось, что Наполеон (как-то оказавшийся в живых) просит совета, что делать, готовясь к смерти. По Фрейду, это заговорил во мне Танатос, бог смерти (но откуда удовлетворение, которое я во сне испытал?). По Адлеру, можно поискать комплекс неполноценности перед великими мира сего. По Юнгу, это может быть призыв к некоей миссии (или наоборот — обличение моего тщеславия?). По-моему, это очередной случай болтовни ума, которую я в целом отодвигаю в сторону. Для меня главное — отделить болтовню ума от Слова (с прописной), как бы оно ни родилось: в вешем сне или в видении, пришедшем наяву.

В видениях-снах и снах-видениях выносятся приговоры не отдельному лицу, а народу, человечеству, приоткрываются тайны того и этого света, тайны истории. Глаз охватывает сразу все земное, видит его в едином потоке, как будто стерты координаты пространства и времени — и близкое с далеким, прошлое и будущее струятся рядом. Так строилось подлинное видение Даниила Андреева на реке Неруссе, и так построен «Заблудившийся трамвай» Николая Гумилева:

*Шел я по улице незнакомой  
И вдруг услышал вороний грай...*

Я выбрал этот пример, потому что он очень похож на современное, например, на ранние стихи Ивана Жданова — чистая текучесть, произвольное всплывание образов: то Нева, то Сена, то Бейрут... Сегодня очень много такого мельканья, но по большей части оно не захватывает меня. Почему же завораживает Гумилев? Чем вещий сон отличается от сна лгущего? Почему чувствуешь в «Заблудившемся трамвае» заблудившуюся Россию, заблудившуюся цивилизацию? Что связывает этот «Трамвай» с другими стихами Гумилева, со стихами-пророчествами Волошина? Я бы сказал, смутное ощущение потока истории, из которого выплывают отдельные сцены, складываясь в пророческое видение судьбы России и личной судьбы.

*В красной рубашке, с лицом, как вымя,  
Голову срезал палач и мне,  
Она лежала вместе с другими  
Здесь, в ящике скользском, на самом дне.*

Неясно, как все пророчества. Смысл здесь протупает пунктиром. Он не вынесен в припев, как в «Пьяном дервише»: «Мир лишь луч от лика друга...» В «Трамвае» смысл рассыпан повсюду, крупинки его подхватываются ритмом и как бы нечаянно складываются в сознании. Но большой смысл стихотворения шире этого малого, рационально уловимого смысла. Есть и в «Трамвае», и в «Дервише», и в «Слове» что-то еще: чередование мысли и сверхмыслимого ритма. В «Слове» они попеременно уступают друг другу место, как бы в ритуальном танце. Сперва — текучее всемогущество мифа:

*В оный день, когда над миром новым  
Бог склонял лицо Свое, тогда  
Солнце останавливали словом,  
Словом разрушали города.*

Вдруг — поворот. Вступает второй голос, голос мысли:

*А для низкой жизни были числа...*

И за этим предвиденьем кибернетики и компьютера — снова волны метафор:

*Но забыли мы, что осиянно  
Только слово средь земных тревог...*

Я мог бы взять вместо стихов Гумилева другие примеры: «Двенадцать» Блока, «Северовосток» Волошина, поэмы Цветаевой. Во всех этих случаях сон завершает муки слова и окончательное слово — сбывшийся сон. Хочется иногда вынести за скобки все частные смыслы и вслушиваться в само чередование неразделенного потока и разума, разбирающего свои числа. В чистом чередовании проступает какой-то глубинный закон бытия. Это не чередование правды и лжи. Текучесть сна — ничуть не меньшая правда, чем очевидность дня. Только в трехмерной очевидности все по отдельности, а в снах все переходит во все.

Китайцы были совершенно правы, почувствовав в Едином то инь (текучесть), то ян (твердость, ясность границ). Я думаю, *что* отличает творческие сны от вялых и ничтожных? Да то, что в великих поэмах поток инь несет россыпь ян, готовых выстроиться в порядок монументального исторического образа, богословского образа. А в великих соборах ритм колонн и аркад несет в себе текучесть инь: как в стихах Тютчева сквозь строй космоса «врывалась пена ревущих валов».

Целостность есть и текучесть, и твердость; но в сочетании инь-ян на первом месте инь (текучесть ближе к Целому, твердость — к отдельному). У нас в уме — обратный порядок: бытие и небытие, свет и мрак. От этого мы так часто путаемся в различиях, в абстракциях «да» и «нет». И в литературе сталкиваемся либо с форсированной сновиденностью, либо с глухой трехмерностью.

Я писал это, глядя на Карадаг сквозь ветви деревьев, качающихся под свежим ветром, и это мне говорило больше, чем только деревья и только линия горы. Такое же чувство полноты и цельности давали пейзажи Волошина: горы, воды, деревья... Казалось бы, что здесь замечательного, в этих вечных повторях? Но воды — это инь, горы — ян, и равновесие сновиденной текучести с очевидной ясностью граней освобождает от запутанности в частностях, раскрывает тайну неразделенности частей с Целым, образ океана в каждой капле.

Есть люди, пафос которых — день, воплощающий сны в Деле. И есть другие, у которых главное дело совершается во сне, в сновиденной причастности Целому:

*В постель иду, как в ложу,  
Затем, чтоб видеть сны...*

Цветаева

В Швейцарии, через день после моего доклада о диалоге религий, ко мне подошел пожилой немец рассказать о своем сне. Разговорившись, он пересказал еще несколько своих снов. Среди них есть поразительные. Всего он записал их, помнится, около восьмидесяти. На этом остановился: не знал, что с записями делать. Не литератор, простой школьный учитель. Сны ему важны сами по себе, как форма опыта. И мой доклад он подытожил во время сна, во сне, сном, и многое другое в жизни. Во сне он талантливее мыслит, чем наяву.

Творческий сон — это гений ночи, завершающий усилия дня. Он органически связан с дневным, с тем, вокруг чего кружит дневная мысль, не находя образа. У Кекуле мысль билась вокруг формулы бен-

зола, и творческий сон показал ему структурную формулу бензола, как змею, кусающую себя за хвост. Соображения о змее как символе того и сего только запутали бы дело. У Кекуле это символ бензола. Я думал о восточном религиозном нигилизме, и мне приснился сон о человеке, блаженно тонущем в океане света. Думал о легкости рождения зла из добра — об этом был прекрасный сон, сон-притча. Со всеми тремя снами психоанализу нечего делать. Это не маски подсознания, которые должны быть сорваны. Это порывы целостной интуиции. Творческий сон собирает в пучок то, что днем никак не сходилось друг с другом, но собирает вполне определенные, различимые днем линии.

Сновиденное — Это поэтическое до поэзии, мистическое до мистики. Можно мысленно отделить вещи сны от всего, что им сродни, но часто плодотворнее говорить о сновиденном в более широком смысле. На сновиденном основан роман Достоевского. Сны, кошмары, припоминания древних видений высвечивают внутреннюю линию судьбы героя, определяют эту судьбу, превращают реалистический роман в своего рода «Божественную комедию» со своим раем, чистилищем и адом. Сновиденное — нерв великих поэм, от «Медного всадника» до «Ленинградского апокалипсиса». Единый вихрь вдохновения соединяет в них все, что разделил и в чем запутался разум. В современной литературе что-то подобное — большая редкость. Ее сны по большей части так же поверхностны, как и явь. Ибо глубинная интуиция, глубинное вдохновение не может прийти, если нет готовности войти в глубину хоть через смерть, нет воли к глубине, установки на глубину, если отрицаются сами понятия глубины, иерархии глубин.

Пытаюсь подобрать исключения, нарушающие правила. Их не очень легко выделить. Интересный вопрос задала мне «Ночь ночей» Теодора Вульфовича (Москва, 1995). Это попытка рассказать все, что раньше не разрешалось говорить про войну. В том числе про сны, снившиеся на войне. Сны эти входят, однако, рядом с другими фактами как еще один жизненный факт: факт дневника снов фронтового офицера. Впечатление от отдельных фактов господствует над сновиденным, как единой стихией. Многие рассказы из этой книги хорошо запомнились мне; но пафос фактов, ломающих схему, скорее мешает движению в глубину, по ту сторону отдельных фактов. Видимо, самый жанр беллетризованных записок сопротивляется стихии снов. Хотя страниц, посвященных снам, достаточно много. Больше, чем у Достоевского.

Сон в искусстве — не единственная форма сновиденного, и не всегда он раскрывает сновиденное в глубоком смысле слова. Сон может быть и «реалистическим», как в романе «Обломов». А сновиденное иногда прорывается фантастическим поступком, невероятным, как сбывшийся сон. Блестящий пример дал Демидов в своих двух колымских рассказах, опубликованных в «Новом мире», № 5, 1997. Страница за страницей — сухой протокол «Освенцима без печей», и вдруг в концовке новеллы — прорыв всемогущего творческого начала, торжество Духа над системой, стирающей духовную личность в порошок.

Есть какие-то неписанные правила сочетания сновиденного с очевидным, фантастического сна или кошмара с трезвым повествованием. В романе для сновиденного меньше места, чем в поэме. Сон Татьяны ме-

нее важен в общем ходе романа, чем кошмар Евгения в «Медном всаднике». Кульминация действия — отказ Татьяны нарушить свой супружеский долг. Достоевский сознавал это правило — и обходил его, запутывая мысли и поведение своих героев до такой степени, что намек на сновиденную реальность охотно подхватывается и одна строчка, да еще в придаточном предложении, перевешивает десятки страниц скандальных авантур. В романе XIX в. Медный всадник не может сорваться с постаментов и Командор не потащит Ставрогина в ад, но сквозь сознательно изорванный план трехмерности светятся у Достоевского демонические и ангельские силы (никогда отчетливо не выписанные).

Сходные задачи стоят перед каждым, но решаются всегда по-разному. В «Двух Иванах» Марка Харитоновна документально обоснованный Иван-царь и его антагонист Иван-дурак подхвачены единым ритмом, и на волнах этого ритма сказочный персонаж становится сюжетно равноправным с государем, каждый шаг которого отпечатан в грамотах. Дух сказки сливается здесь с духом реалистической прозы. Попробуйте мысленно устранить ритм, пересказать роман в другом ключе, и все развалится, все станет искусственным и нарочитым. Ритм сближает роман с поэмой. Иван-царь и Иван-дурак становятся персонажами одного мифического действия и из XVI века выходят во все века русской истории — где-то рядом с образами волошинского «Северовостока».

Перекресток реалистической повести (романа, рассказа) и сказки — хорошее место для вдохновения. Здесь давно работают несколько писателей, не вышедших под прожекторы критических полемик, премий и массовых тиражей (покойная Галина Демыкина, Георгий Балл и другие, помолже). Но мне хочется остановиться на примере, известном всем и каждому. Мне кажется, что вокруг той же задачи (соединения исторической, социологической достоверности и сказки) бьется творчество Людмилы Петрушевской. Ее проза довольно резко делится на черную и розовую. Если рисуется клетка пространства, времени, экономики и психологии, то пожизненная и без права на помилование. Героини черной Петрушевской распяты на крестовине необходимости, как пленные спартаковцы на своих крестах по всей дороге из Рима в Капую. Распяты, пока не перестанут корчиться. Конец срока — смерть. А рядом другой поток творчества, где прорывается розовое. Там законы пространства и времени частично отменены и нет господства мрака. Только в «Маленькой волшебнице» мрак и свет сошлись: добрая воля куклы и злой вихрь телевизионных режиссеров, редакторов, конкурсов, шоу. Не беда, что человек, каким он задуман Богом, вылеплен из пластмассы, а демоническое — из нормальной плоти. Пластмасса ничем не хуже глины. Важно, что человеческое (пусть в кукле) сталкивается с крысиным, шакальным и т.п. в людях. В целом это более высокий уровень правды (глубинной правды), чем достоверные истории болезни. И я прочел довольно длинный кукольный роман, не уставая от текста. Только финал показался затянутым (автора захватило то, к чему он слишком привык). Между тем сколько нибудь растянутые вещи с перевесом душевной плоти мне почти всегда хочется сократить вдвое, втрое, вчетверо. Признаюсь, я бы и «Котлован» не пощадил. Исключения есть, но их немного.

Я рад был увидеть, что зрелое чувство меры оказалось у молодого пи-

сателя Андрея Саломатова в двух его рассказах: «Синдром Кандинского» и «Улыбка Кадница» (оба в журнале «Знамя», последний — в № 3 за 1997 г.). «Синдром» — дневник трагических метаний между обыденной пошлостью и «цветами болезни» (так можно вслед за Бодлером назвать взрыв вдохновения рассказчика-наркомана). Этот круг замыкает самоубийство — со смутным веянием надежды в тибетском слове «бардо» (слово это — из названия «Книги о промежуточном состоянии», т.е. о состоянии между двумя рождениями). «Улыбка» — об агонии маленького человека, охваченного страхом насильственной смерти и в итоге умирающего от самого страха; но в конце совершающего слабый, беспомощный акт мужества. Что в этих двух трагических историях меня захватило? Да то, что они трагичны. Не в том смысле, что кончаются смертью. Этак всякий дорожный инцидент — трагедия. Нет, они трагичны в более высоком смысле, в *разворачивании души* перед лицом смерти, в трепетном прикосновении к бездне. Тут и герой «Улыбки», инспектор отдела кадров, становится значительным и сравним с заключенными — героями Демидова, вырастающими в презрении к гибели.

Очевидность современного общества так сложна, так запутана в своих разветвлениях, что кажется лабиринтом, из которого нет выхода. Образ лабиринта стал одним из центральных в искусстве постмодернизма. Кажется, что по ту сторону лабиринта ничего нет, кроме пустоты межзвездного пространства, что если стены лабиринта вдруг треснут, то за ними — ничто. Только в сказке мог прозвучать голос Михаэля Энде: «Учись падать! Учись падать и держаться ни на чем, как звезды». Вне пространства сказки этот призыв непонятен; искусство полета, созданное духом, прошедшим сквозь пустоту, питает лишь меньшинство: для большинства такое искусство в лучшем случае «несовременно» (чувство времени как вечности, вывернутой наизнанку, и способность восстановить status quo ante всегда несовременны). Современны ирония — тоска и отчаяние — стилизация веры — и сказка, в которой концы наконец связываются с концами (мы живем в век Толкиена, Льюиса, Энде)... Но лучше всего несовременное, идущее наперекор времени, отражающее время так, как его от-ражала, отбрасывала Цветаева. В какой бы форме это от-ражение ни совершилось. Опыт показывает, что именно отбрасывание времени становится главным содержанием времени в глазах потомков. Ибо суть времени — в повороте к вечности.

Мне все равно, какую форму примет от-ражение: трагическую, как у Демидова, форму мистерии (у Даниила Андреева), комического эпоса (у Искандера), лирики. Важно, чтобы пробита была поверхность времени, чтобы достигнута была глубина, где сновиденное перекликается с очевидным. Поверхность времени всегда пуста.

То, что я здесь написал, субъективно. Но думаю, что в этом есть и нечто «трансубъективное»; ставлю бердяевское слово вместо «объективного», недостижимого и не стоящего достижения. Прошу извинения за темноту некоторых мест, читатель, может быть, помнит, что я люблю ясность, и поверит мне, что яснее не удалось сказать. Невозможно втянуть божественную целостность в мир очевидного и покорить законам логики. Мистика инь ближе к истоку, чем догматика ян.

1997

# Разными путями

## О «Памятных записках» Давида Самойлова

«**П**амятные записки» (1995) Давида Самойлова — замечательное свидетельство о времени, которое мы с ним очень по-разному прожили. Манук Жажоян, обозреватель «Русской мысли», назвал их книгой мыслителя, более значительного, чем поэт Самойлов. Я думаю иначе. Записки Самойлова — книга поэта, проза поэта, остающегося поэтом даже в социологическом очерке. И именно это делает «Записки» подарком для историка.

Только поэт мог увидеть внутреннюю связь между формальными экспериментами Хрущева в области администрации и реформами Вознесенского в стихах. Только поэт мог сравнить совнархозы с треугольными грушами и найти изящную афористическую форму своей парадоксальной мысли. Я жил в то же время, писал о нем, читал талантливых социологов, но взгляд Самойлова на *поэтику* хрущевской деятельности был для меня открытием:

«Хрущев заполнял паузу. Он был наседкой, сидящей на яйцах неведомых птиц. Как только вылупились птенцы, они прежде всего начали клевать наседку. Пока на поверхности общественной жизни шла борьба за формы и против форм. Формы всегда содержательны, но есть периоды в политической истории и в истории искусства, когда форма как бы определяется от существа, от сути и приобретает некое абсолютное значение. Происходит фетишизация формы. И следовательно, неспособность постичь ее значение.

Это бывает именно в переходные периоды, когда одно содержание уже обветшало и сохраняется лишь в формах, а другое еще не созрело и выдвигает не контрсодержание, а контрформу.

Административный метод, единственный, которым пользовался Хрущев, и был «борьбой формы». Реформы Хрущева были формами, а не содержанием. Он управлял лишь формальной стороной развития. Содержание развивалось помимо него и было неуправляемым.

Одним из примеров «борьбы формы» можно назвать организацию совнархозов, которые ничего не дали для решения назревших экономических проблем. Демократизация управления производством оказалась формой, проформой.

В эту пору наиболее поверхностным и, как казалось Хрущеву, не понимавшему подлинного процесса, наиболее опасным для него явлением в искусстве был «бунт формы», начатый новым поколением. По

существо, «революционеры формы» были чрезвычайно близки хрущевизму, наиболее полно выражали его суть и исторический смысл. Даже сама их непонятность знаменательна.

Хрущев уже неоднократно отвергал формулы, хорошо выражавшие форму его времени: «оттепель», «искренность». Он не привык к откровенности. По его понятиям, форма, фразеология играла слишком большую роль. Он начал яростно подавлять «бунт формы», придавая ему тем самым некое содержательное значение. «Бунт формы» приобретал содержание, становился моментом общественной борьбы (абстракционизм, музыка, форма одежды)» (с. 361).

Муза Самойлова не заходила в преисподнюю, и то, что он писал о Сталине, меня не удовлетворило. Недостаточно понимал Самойлов и некоторые явления в искусстве; Шнитке он поставил в общий ряд «бунтарей формы», из которых «Вознесенский — самый яркий». Отсюда сочувствие к войне М.А. Лифшица с модернизмом. Однако во всем, что касается авансцены хрущевского периода, начиная с самого Хрущева и кончая поэтами Лужников, Самойлов точен. Его текст можно здесь разобрать на поговорки, как «Горе от ума»:

«Евтушенко — наиболее характерная фигура времени. Он среднее арифметическое искусства. Он, если угодно, целый тип человека. Если сами по себе Плюшкин или Собакевич не представляют интереса, то в системе общества они представляют первостепенный интерес. То же и Евтушенко. Его можно употреблять как имя условное, как название явления и типа.

Но он существует также и как реальный деятель, и как поэт.

Говорить о нем как о типе легче, ибо он довольно полно представляет явление жизни. А индивидуальные черты его как бы расплываются и не складываются в личность. Видимо, возможен яркий тип, который не является яркой личностью».

«Евтушенко и его поколение сделали в целом огромное дело. Они вернули поэзии значение общественного явления. Сотни тысяч людей стали читать стихи.

Правда, «молодые» не сумели научить народ читать хорошие стихи...» (с. 364).

Поэтически объективны были и «Вопросы» к Солженицыну. Мне этот стиль дался с большим трудом, после нескольких неудачных попыток, оставшихся в рукописи. Я говорю об основном корпусе «Вопросов». Добавления к ним имеют характер черновиков и иногда сбиваются с верного тона. Очень жаль, что Самойлов не решился опубликовать свои «Вопросы» тогда, когда они были написаны. Я сослался бы на них, когда выставил тезис: «стиль полемики важнее предмета полемики». Но, видимо, слишком страшно было подставить свою голову под ушаты помоев и остаться в одиночестве между двух лагерей: официальным и солженицынским.

Впрочем, «Вопросы» и сегодня остаются образцом цивилизованного спора, убеждающего силой анализа, а не грубостью. К сожалению, грубость, развязность, порою просто хамство царят в журнальных и газетных потасовках; и классическая сдержанность, свойственная стиху Самойлова, очень хороша в полемике.

Тот же поэтический лаконизм чувствуется в зарисовках-портретах современников. Только с одной из них я не могу согласиться. Леонид Ефимович Пинский поражал меня, в те же годы, мужеством одинокой мысли. Люди тогда боялись откровенности даже наедине с самим собой, а Пинский рассказывал мне, как проведена была коллективизация, и о многом другом, за что расстреливали. Перед студентом Кауфманом он не раскрылся и держался в рамках академического общения. Стихи Кауфмана, по-видимому, его тоже не задели. Пинский страстно любил поэзию, но современными поэтами считал Мандельштама и Заболоцкого. Трудно было угадать в Дээике автора «Волны и камня». Неузнавание было взаимным. Но в большинстве случаев Самойлов умел увидеть собеседника.

Сами ошибки Самойлова — ошибки поэта: более того — ошибки поэта определенного склада, долгого (почти всю жизнь) участника *кружка поэтов*. Читая «Записки», следишь за медленным путем из семьи — через кружок поэтов ИФЛИ — через фронтовую семью и возвращение в кружок уцелевших поэтов-фронтовиков — к стареющему человеку на берегу Балтийского моря, одиноко вглядывающемуся в вечный простор. Именно тогда созданы были лучшие сборники. Мне кажется, важнейшая причина ошибок Самойлова — непреодоленное кружковое сознание.

Начну с самой очевидной и странной ошибки:

«Евреи как нация явление уникальное. И это не требует доказательств. В России дореволюционной эта нация впервые за две тысячи лет обрела некое территориальное единство — черту оседлости. И оказалось, что в черте начала загнивать. Черта была не хуже других границ, не хуже, например, наших нынешних твердых границ (т.е. невозможности уехать из СССР? — Г.П.). Но евреи, лет триста имея границу, ничего существенного не создали, ни литературы, ни музыки, ни живописи, ни философии. Ничего. Где-то внутри этой нации есть потребность перейти границы. И когда это невозможно, она загнивает, обращается в быт и деторождение — в сохранение рода для грядущих времен» (с.54).

Слово «граница» здесь употребляется в двух смыслах: как черта, проведенная по земле, и закон вероисповедания. Поэзия такие переходы допускает, но логика требует разделить значения. Граница вероисповедания сохранилась примерно 3000 лет; черта оседлости здесь ничего не изменила. Евреи, переезжая из Германии в Польшу, в XIV в., несли границу веры за собой. И расшатала ее не перемена в административной практике, а секуляризация. До секуляризации никакого движения за переход границы не было. Наоборот. Когда казаки или гайдамаки предлагали евреям креститься, те предпочитали умереть.

Самойлов мог не знать, что в XVII в. был очередной холокост: 400000 евреев было перебито казаками Богдана Хмельницкого. Музы тогда молчали — как молчали они в Освенциме. Можно было не знать, что катастрофа вызвала к жизни лжемессию, обещавшего соединить потомков Исаака и Измаила (т.е. союз с исламом против православных погромщиков). Можно было не знать, что уверовавшие в мессию пережили еще одну катастрофу — моральную: лжемессия кончил тем, что просто перешел в ислам. Можно было не знать, что в следующем веке

Баал Шем Тов (владыка благих имен) нашел другое спасение от страха, не внешнее, а внутреннее: глубинное переживание близости к Богу, и это движение, хасидизм, создало в конце XVIII — начале XIX века целый поток легенд, вошедших в мировой обиход благодаря переводу на немецкий язык и комментариям Мартина Бубера, одного из крупнейших философов-экзистенциалистов. Всего этого, живя за советскими «твердыми границами», вполне можно было не знать. Но не могу представить себе, что Давид Самойлов ничего не слышал о Шолом-Алейхеме; или о Марке Шагале.

Здесь приходится говорить о параамнезии, о мнимой забывчивости теоретика, который *не хочет* вспоминать факты, ломающие его схему. Так Солженицын не вспоминает, что «интернациональные силы» были не только на стороне красных, но и на стороне белых, и мятеж чехословаков одним махом отобрал у большевиков огромное пространство от Самары до Владивостока. Зачем это нужно было Солженицыну, понятно. Но почему Самойлов забыл Шагала? Зачем ему надо было доказать, что плодотворен только один путь, путь ассимиляции? Зачем превращать свой личный выбор (или свою личную судьбу) в единственно мыслимое решение? Если считать объективным знаком истинного пути Нобелевскую премию, то ее получили Пастернак (за ассимиляцию в русской культуре), Башевис-Зингер (за верность языку черты оседлости, идиш) и наконец Агнон (за попытку создать новую культуру на древнееврейском языке, иврите).

Чтобы утверждать свой выбор, не отрицая других, нужна решимость жить и действовать в одиночку, не опираясь на плечо товарища и на объективную истину. «Боги на стороне победителей, Катон на стороне побежденных». А Самойлов никогда не был одиночкой, изгоем, отверженным. Ему в какой-то мере повезло. Он прошел через фронт, но не через Лубянку и Бутырки, не через одиночество на допросе. И даже на фронте не было одиночества в окружении, не было одиночества командира в резко меняющейся обстановке, — как это пережил, скажем, его друг Слуцкий. В первой же стычке — ранение, а потом — помощь Эренбурга и должность писаря в разведоте при Управлении фронта. Рота — та же семья. Кружок поэтов — та же родная рота. Плечо товарища всегда было рядом. Это хорошо: дружеский теплый мирок позволял укрыться от слишком холодного мира. Кружок поддерживал вдохновение. Было кому прочесть стихи, к кому прислушаться. И не было жестокой необходимости сказать — опираясь только на внутренний голос: «Так я стою и не могу иначе».

Кружок, в котором собралось несколько талантливых молодых поэтов, выработал свой кружковый взгляд на вещи. По каким-то главным миросозерцательным вопросам складывалось мнение, казавшееся бесспорным. Это общее мнение было русским и советским. Еврейская тема, возникшая после войны, раскалывала духовную цельность. Она становилась занозой, как у Слуцкого, и вызывала поток полемических стихов, — или ее надо было выдавить, загнать в быт, не допускать в область высокого вдохновения. В шуточных стихах Самойлова видно, что он еврей (по паспортному счету); но поэт Самойлов, продолжатель пушкинской линии русской поэзии, — безоговорочно русский поэт.

Говоря о Хрущеве или Евтушенко, Самойлов мягко кладет свет и тени, он играет оттенками. Если же Самойлов чересчур прям и не замечает альтернатив, не видит других путей, кроме ассимиляции, то только потому, что не хочет их замечать, не хочет ставить под вопрос свой выбор, не хочет внутреннего конфликта. Он становится даже несправедливым к Коржавину (Манделю): зачем уехал из России, а говорит о любви к ней? Уехал, потому что напугали. Потому что успел побывать в тяжелых нежных лапах и после нового приглашения на Лубянку почувствовал, что не может избавиться от страха. Я испытывал этот страх и понимаю, что справиться с ним трудно. Самойлов тоже мог бы это понять — но не хочет. За его нежеланием — страх другого рода: страх соблазна переменить судьбу, агитация самого себя за невыезд.

Такая же агитация самого себя — отношение к диссидентам. Развернутых высказываний здесь нет, но в нескольких фразах чувствуется внутренняя полемика с диссидентской альтернативой в литературе. Она имеет свои основания. Когда Владимов стал диссидентом и книги его были изъяты из библиотек, многие читатели сожалели, зачем он полез на рожон. С тех пор не кончается спор, — нужно или не нужно было писателю, поэту уходить в противостояние. Вопрос этот касался не только поэтов и, по-моему, не допускал общего решения. Сергей Алексеевич Желудков, отказавшийся поминать в ектеньях безбожную власть и отставленный за это от священства, оправдывал патриарха, постыдными компромиссами сохранявшего действующие храмы. Для Желудкова его бесспорный личный выбор был личным выбором, но не утверждал его как единственно верный принцип.

Мой личный выбор был несовершенным, непоследовательным, и я хорошо сознавал его недостатки. Я был не совсем диссидент и не совсем законопослушный совок. Я балансировал на грани репрессий, стараясь эту грань не переступать; мне кажется, что у человека есть и профессиональный долг, и семейный, и гражданский, и все эти долги противоречат друг другу, так что последовательным быть даже невозможно и многое зависит от неповторимых частных обстоятельств...

Я не ставлю под вопрос выбора Самойлова. Его творчество не требовало подполья, и ради нескольких стихотворений, безнадежно «непроходимых», не стоило туда лезть. Но были другие направления, не менее ценные. Например, направление, которое я назвал поэзией духовной встречи (Даниил Андреев и многие его собратья; до перестройки их не печатали). Борис Чичибабин, опубликовав четыре книги стихов в период «оттепели», не захотел мириться с заморозками и ушел работать бухгалтером в трамвайный парк. Поздний Мандельштам признавал *только* запрещенное... Этой литературной альтернативы в «Записках» нет.

Некоторые ошибки Самойлова — обычные ошибки умного человека, вышедшего за рамки своего ума. Современная жизнь так сложна, что охватить ее в целом невозможно. В каких-то вопросах каждый из нас идиот, тупица, деревенский неуч. Но уклониться от этих вопросов не удастся. И мы, сознавая свое непонимание, все же пытаемся рассуждать, опираясь — за отсутствием знаний — на принципы; хотя знаем, что принципы — глупая вещь; или, если выразить это словами Гегеля:

отвлеченной истины нет, истина всегда конкретна. Так, Самойлов признается в плохом знании украинской культуры, а затем горячо доказывает, что Россия и Украина, порвав друг с другом, погрузятся в полное ничтожество. Легко возразить, что поэту, равнодушному к Шевченко, не упоминавшему даже имени Леси Украинки, Михаила Коцюбинского, не надо решать украинских проблем; или что Россия XV века, еще не присоединив ни Украины, ни Белоруссии, ни царства Казанского, Астраханского и Сибирского, создавала великое искусство иконы, потерянное империей. Наконец, что политическая самостоятельность не означает разрыва культурной общности; что Европа — тысячекратнее культурное целое, при самых различных изменениях границ...

Так же некорректно размышление об упадке интернациональных связей. Оба рассуждения тесно связаны: Самойлов чувствует нарастающий распад империи и хочет, в обстановке распада, сохранить русско-украинское единство. Однако совершенно неверно, что процесс распада захватил весь мир. Распадаются имперские связи. Это началось с 1918 года и только кончилось в 1991-м. Но одновременно растут федерации и конфедерации. Еще при жизни Самойлова Западная Европа, шаг за шагом, преодолевала национальные границы. И во всем мире лидирует процесс интеграции. Да иначе и не может быть. Такое развитие просто навязано нам техникой и экономикой, связавшими все мировые проблемы в один узел. Яростное этническое сопротивление — встречная волна, вызванная бездушным, научно-техническим и экономико-политическим характером интеграции, без нового единого духа, более мощного, чем местные боги.

Подобные ошибки в рассуждениях делаем мы все, захваченные повседневностью. У голодной куме все хлеб на уме. Характерно для Самойлова другое, то, с чего я начал: печать кружка. Одна из особенностей замкнутого социального круга, большого или малого — сохранение идей, развеянных на открытом перекрестке истории. Кружок — заповедник иллюзий. Читая Самойлова, я с удивлением узнал, что в 1958 г., во время дела Пастернака, Слуцкий не просто струсил, а спасал силы для грядущего нового Ренессанса — в рамках советской социалистической культуры. Решительно никому из моих друзей, переживших суд над Пастернаком, это не приходило в голову. Новый Ренессанс — идея женщины-комиссара из «Оптимистической трагедии» Всеволода Вишневского. После террора 30-х годов, после борьбы с космополитизмом и дела врачей, думать о Ренессансе можно было только в очень крепко замкнутом мирке; и вряд ли даже в этом мирке решение выступить на шабаше обошлось одной идеей, без «двойной мысли» (как сказал бы поручик Келлер), без советского страха. Я не мог не верить свидетельству, что Слуцкий с волнением читал текст своей речи Самойлову и Самойлов соглашался с ним, но я задумался. И постепенно вспомнил свои собственные иллюзии. Они рухнули гораздо раньше, в 1946 г., но они очень меня захватывали.

Я был убежден, что огромная энергия, развязанная войной, найдет дорогу в культуру. Что чувство собственного достоинства победителей преодолеет «бюрократические извращения» советской власти. Я искал доказательства своему чувству и находил их. Во-первых, действовала

аналогия с Отечественной войной 1812 года, за которой пришли Пушкин и декабристы. Приходили в голову и другие подходящие примеры: расцвет греческой трагедии после Марафонской победы; трагедии елизаветинцев после разгрома Непобедимой армады. Другие, неподходящие случаи я не вспомнил. Лукавая память не вытаскивала на свет Божий причину, учрежденную после взятия Казани и Астрахани.

Второй довод вытекал из ложного понимания террора 30-х годов. Я объяснял его себе (примерно в 1938 г.) трусостью Сталина, испугавшегося фашистской пятой колонны и готового истребить сто невинных, только бы не уцелел один виновный. Теперь, после победы, нет фашизма. Авторитет Сталина невероятно вырос, и ему нечего бояться. Из лагерей уже выпустили Рокоссовского и других. Теперь отпускают всех несчастных.

Третье соображение принадлежало не мне лично. Я его выслушал от одного артиллерийского капитана. Мы создаем в Польше многопартийную демократию, рассуждал он. Наверное, по такому пути пойдет и Советский Союз.

Насчет многопартийности я сомневался, но верил в расцвет «внутрипартийной демократии». Редакция газеты 61-й стрелковой дивизии была чем-то вроде офицерского клуба, и там часто раздавались вольные речи. Замнач политотдела (кажется, его фамилия была Токмаков) поддерживал их. И на партийных собраниях вояки крыли всю советский бюрократизм.

Убеждение, что в Москве закипает новая могучая духовная жизнь, заставляло меня рваться в Москву, как чеховских трех сестер. Я написал очень дерзкие заявления о демобилизации, недопустимо дерзкие для страны, где жил. Неожиданным для меня результатом было исключение из партии (куда я вступил на фронте). Исключение «за антипартийные высказывания» (волчий билет при устройстве на любую работу и путевка в лагерь). Я в один день, в один час стал отверженным, изгоем. Борьба за собственное достоинство в этой стране оказалась претуплением.

Иллюзии рухнули, но вместе с ними рухнуло желание писать. Неоконченная книга о Достоевском пылилась в ящике стола. Три года я болтался в Москве, кое-как зарабатывая на жизнь. Ни одна значительная мысль не приходила в голову. Наконец за мной пришли...

Я боялся этого. Я не подавал заявления в лагерь. Моей воли здесь было не больше, чем у попугая, которого кошка потащила за хвост. Только внутреннее согласие на судьбу, как у того самого попугая: «Ехать так ехать...» И заново учиться жить. В самом деле, на Лубянке началось возрождение (со строчной буквы: лично мое, эпоха в моей собственной жизни). Я стал жить без двоемыслия и без потребности быть заодно с народом, с государством, с правопорядком. Эта наука длилась долго, шестнадцать лет. Только выучившись находить счастье без всякого писанья, я снова стал писать: с 1962 года. Не считая пары всплесков в конце 50-х.

Шестнадцать лет молчания за то, чтобы сбросить с себя ветхого сова и облечься в новую личность. Слава Богу, получилось. Могло бы плохо кончиться. Мне повезло. А в кружке шла поэтическая жизнь.

Писались хорошие стихи. Иллюзии их подкармливали. Эти иллюзии не могли оставаться на месте. Чтобы уцелеть, им надо было развиваться вместе с правопорядком, вбирать в себя новую советскую идеологию. «Старались свести концы с концами», — пишет об этом Самойлов. Кажется, лидером был Сергей Наровчатов. «Сергей рассуждал. Победа над фашизмом показала, что решающим фактором исторического движения является Россия. Казалось прежде, что вектор исторических сил идет от античной Греции через Западный Рим и Западную Европу. Время показало, что он проходит через Византию и Россию... Европа стала провинцией, — утверждал Сергей. — Постановления учат нас избавляться от провинциализма» (с.136). Что при этом думал Самойлов, он не вспоминает. Видимо, слушал и с чем-то соглашался. И что-то застряло надолго. Думаю, в реликтах 40-х годов — причина, по которой Наровчатов и Самойлов единодушно отвергли (в 80-е годы!) роман Марка Харитоновна «Два Ивана». Наровчатов тогда был редактором «Нового мира». Отвергнув текст, он коротко объяснил: «У меня другие представления об Иване Грозном». Видимо, как о великом государе — связующем звене между Вторым и Третьим Римом.

В «Памятных записках» Самойлов подводит горький итог своим послевоенным иллюзиям: «Было бы естественно, если бы начавшуюся борьбу общества за права человека возглавило поколение людей, прошедших войну, достаточно зрелых и достаточно молодых, чтобы выступить с новыми, конструктивными идеями. Этого не произошло. Энергия военного поколения была подорвана в послевоенное восьмилетие. Оказалось, что мужества, достаточного для самой героической войны, недостаточно для гражданского проявления. Оказалось, что поколение слишком обескровлено и устало, слишком выложилось нравственно за войну и послевоенные годы. Оказалось, что революционный догматизм, в духе которого было воспитано поколение, был мертвым грузом, мешающим образованию новой реальной идеологии. Поколение в целом неверно оценивало возможность борьбы за права человека в рамках сложившегося государства. Воспитанное в обстановке своеволия власти, оно считало, что слишком многое зависит от персоналий, от мыслительного уровня и доброй воли людей, стоящих у власти. Многим рисовались в мечтах «умные» секретари обкомов и честные руководители ведомств, готовые прислушаться к голосу общественной критики. Сталинское «кадры решают все» оставалось узловым положением ортодоксальных мечтателей» (с. 344).

Верное здесь перемешано с неверным. Военное поколение было выхолощено не на войне. Оно закончило войну с надеждой. Зинаида Миркина вспоминает: сразу после войны Дзизик Кауфман делил поэзию на «литфондистскую» и «декабристскую» и себя, конечно, относил к декабристам. Энергию подорвало послевоенное восьмилетие; здесь Самойлов прав. Но были исключения: Григоренко, Солженицын... Подавлен был кружок поэтов-фронтовиков. В особенности замордованы, ошельмованы, подавлены были евреи (кем бы они себя ни считали; зимой 1952-1953 гг. российское самосознание Самойлова значило не больше, чем на пороге газовой камеры). После энтузиазма масс, поверивших в обвинение врачей-убийц, трудно было вылезать из норок. И

революционным догматизмом не все можно объяснить. В движении диссидентов была коммунистическая фракция: Григоренко, Костерин, Лерт. Решала готовность на полный разрыв с властью, на репрессии.

Не получилось у поэтов-фронтовиков и яркого либерализма. Либерализм в России, по определению Щедрина, — «применительно к подтелю». И здесь у поэтов кружка обнаружилась черта, по-моему, трогательная: они не умели маневрировать. При первой попытке маневра Слуцкий раз и навсегда провалился. Он был слишком серьезен, он попытался маневрировать, не разрывая с принципами. Это мало кому удавалось. Евтушенко, равнодушный к принципам, исходил из обстановки, и чутье его не обманывало. Во время дела Пастернака дерзко пошел на конфликт, а потом выполнил какой-то социальный заказ, и его простили. Опять дерзил — и опять писал про Кубу, про Братскую ГЭС. Слуцкий бы не сумел, а Самойлов и не пытался.

Но допустим, что Сталин умер раньше. Не было постановления о Зощенко и Ахматовой. Не было «низкопоклонства». Не было «космополитизма». Давид Кауфман писал бы и печатался без псевдонима, под своей собственной фамилией. Ольга Григорьевна Шатуновская, расследовав дело Кирова, опубликовала бы материалы допросов тысячи свидетелей, и нельзя было бы говорить, что вина Сталина не установлена документами. Такие люди, как Григоренко, выдвинулись бы в борьбе за реформы. Реформы пошли бы иначе, мягче, не шиворот-навыворот и задом наперед. Но в этих, идеальных условиях, — мог ли в XX веке состояться Ренессанс?

Идея нового Ренессанса целиком коренится в коммунистической утопии. Она не более осуществима, чем принцип: «от каждого по способностям, каждому по потребностям». Есть мировые часы культуры. Они показывают время: переход от модернизма к постмодернизму. Есть некая логика истории, которая ведет, после постмодернизма, к очередному зигзагу — в обратную сторону. Вся история культуры Нового времени идет зигзагами, и постмодернизм — не предел, не конечный пункт. Но возврат, маячащий впереди, — скорее к I веку, чем к XV-му. Мандельштам, говоривший о «физиологической гениальности средневековья», чувствовал время лучше, чем поэты-фронтовики. Он угадывал восстановление «ценностей незыблемой скалы», вертикали вглубь, к царствию, которое внутри нас. А Ренессанс (еще укорененный в этой глубине, а потому недостижимый для попыток вернуться к нему) был поворотом из глубины наружу, «открытием мира и человека», внешнего мира и человека как Бога, способного заново создать землю, по «Панегирику» Пико делла Марандолы.

Я помню, как захватывали меня, в 1936 г., лекции Леонида Ефимовича Пинского о литературе Возрождения, о Гаргантюа и Пантагрюэле, о Телемской обители, на воротах которой написано «делай, что хочешь» (почти как у Маркса: «Ассоциация, в которой свободное развитие всех станет условием свободного развития каждого»). Но в 1940 г. Пинский уже остыл к Возрождению. Слишком оно не ладилось с обстановкой. И со страстью говорил о Кальдероне и Кеведо, испанском Щедрина XVII века. Поэты-фронтовики до поздних его лекций не доучились, ушли на фронт. У них в голове так и застрял Ренессанс.

Решусь, однако, на парадоксальный поворот мысли. Именно Самойлову миф о Возрождении не повредил. Мифы, нелепые в глазах историка, могут быть плодотворны в поэзии.

Собственно Возрождения в России никогда не было. Был Пушкин, выполнивший некоторые задачи Возрождения, давший России примерно то, что Шекспир Англии. Муза Самойлова знала, что делала, и через миф о Возрождении вела его к тому, что складывалось в собственном сердце поэта: к продолжению пушкинской линии в русской поэзии. Об этом говорил Фазиль Искандер (на вечере в ЦДЛ 1 июня 1995 г.), и он был прав. В каждом веке есть свои средние века и свой классицизм. Миф о Возрождении утратил у Самойлова ассоциацию с «титанами эпохи Возрождения» и даже с демоническими героями самого Пушкина (Петр, Пугачев, Вальсингам), он сохранил только мягкую человечность и рациональную ясность. Классицизм Самойлова был живым, как всегда будет жив пушкинский призыв: «Да здравствуют музы, да здравствует разум!» И он верен своей музе, отшатываясь от треугольных груш и от острых политических конфликтов. Настоящий поэт, в конце концов, всегда следует самому себе.

1995

# Одинокая школа любви

## Поэзия Бориса Чичибабина

Я взял название своей статьи из стихотворения, которым начинается последний прижизненный сборник Бориса Чичибабина «Цветение картошки».

*Взрослым так и не став, покажусь-ка я белой вороной.  
Если строить свой храм — так уж, видимо, не на крови.  
С той поры, как живу на земле неодухотворенной,  
я на ней прохожу одинокую школу любви.*

Школа началась в лагерях, продолжалась на бурных поэтических вечерах 60-х годов, ушла из литературы вместе с оттепелью — и все это была школа любви. После недолгого торжества в прямом эфире перестройки, после горечи похмелья, Борис Чичибабин оставляет нам эти слова как самое последнее, самое главное, что он сказал, что через него сказалось:

*В этой школе поди классов сто, а возможно и больше.  
Но последнего нет, как у вечности нету конца...*

Джордж Оруэлл в статье «Предотвращение литературы» писал, что труднее всего предотвратить поэзию. Стихи можно даже не записывать. Они слагались в лагерях. Так родился «Гост» Варлама Шаламова («Я поднял стакан за лесную дорогу, за падающих в пути...»); так родились и чичибабинские «Красные помидоры», «Махорка». И так же снова рождались стихи застойного времени. Если положить на одну чашу весов современные стихи, напечатанные советскими издательствами до конца 80-х годов, а на другую чашу — то, что не подавалось в цензуру или что она отсекала, то запретная чаша весов, пожалуй, не менее тяжела. Не напечатали при жизни ни строчки Даниил Андреев, Людмила Окназова, Александр Солодовников. Не печатались Вениамин Блаженный, Зинаида Миркина. В черный список попали Липкин и Лиснянская. Целое направление, которое я назвал поэзией духовного опыта (или духовной встречи), официально не существовало. Много лет не печатался и Борис Чичибабин. Во время оттепели он был шумно знаменит, но приспособиться к застою не захотел. Писал для себя и для друзей, иногда печатался за границей, работал бухгалтером в трамвайном парке; был исключен из Союза писателей, предупрежден ГБ о воз-

возможности применения к нему ст. 190, ч. 1. Это, однако, случилось довольно поздно, а уход из дозволенной литературы совершился тогда, когда можно было еще печатать, по крайней мере, Сонеты Лиле, стихи о Крыме, Армении, Литве, Эстонии («Дружба народов» взяла бы). Уход был свободным нравственным решением, негромким, но твердым отказом от самой возможности фальши.

С предельной искренностью связан недостаток поэзии Чичибабина, из-за которого мы чуть не поссорились. Я внимательно прочел машинописный однотомику и написал Борису, что ему надо бы поработать над некоторыми стихотворениями, где одна-две строфы портят целое. Чичибабин решительно отверг мое предложение. Прошло много лет, пока я понял его резоны. Стихотворение выливалось у него на бумагу под диктовку непосредственного чувства. Возвращаться назад, входить в прежнее настроение и переживать его, как актер переживает Бориса Годунова или Отелло, он не умел, считал для себя искусственным. Во всяком искусстве есть момент лицедейства, стилизации чувства; у Бориса этот момент исчезающе мал. У Пушкина, говорил он, тоже есть плохие стихи, это неважно. Может быть, действительно неважно: слабых стихов у Пушкина очень мало. Но пушкинский тип творчества (прошла любовь, явилась муза), тип творчества по *воспоминанию* чувства, — этот принцип Чичибабину чужд. Его стихи напоминают его физический облик. И эта угловатая искренность сближает скорее с традицией Достоевского и Толстого, сознательно ломавшими изящную тургеневскую фразу.

Виртуозность формы была неприятна царящему Хаму почти так же, как искренность. Но мастеровитость кое-как уживалась с цензурными требованиями и иногда ловко обходила их. Чичибабин оказался слишком прям для уловок. Он не выносил двоемыслия. Куском бесспорной правды оставалась любовь, природа, книги, и Борис Алексеевич отказался выносить свои чувства на сцену. Достаточно было сказать, написать (не печатая):

*Не лну к Трудам. Не состою при школах.  
Все это ложь и суета сует.  
Король был гол. А сколько истин голых.  
Как жив еще той сказочки сюжет.  
Мне ад везде. Мне рай у книжных полок.  
И как я рад, что на исходе лет  
не домосед, не физик, не геолог,  
что я ничто — и даже не поэт.*

*Мне рай с тобой. Хвала Тому, кто ведал,  
что делает, когда мне дела не дал.  
У ног твоих до смерти не уныл,  
не часто я притрагиваюсь к лире,  
но счастлив тем, что в рушащемся мире  
тебя нашел — и душу сохранил.*

Чичибабин ушел из разрешенной литературы просто, естественно, радостно. Вдруг, в середине жизни, к нему пришла счастливая любовь.

Она была несравнима со всем, что он до этого знал, и лучше всего на свете. Это чувство иногда приходит в зрелые годы, после нескольких тяжелых испытаний. В молодости кажется, что чудо можно повторить — и почему не попробовать? А потом сердце становится вялым и не трепещет, как прежде... Так бывает часто, очень часто. Судя по литературе — почти со всеми, кто пишет о любви. По крайней мере, в последнее время. И я думаю, что дар Чичибабина — это жизненный дар. Его специальность, как говорила Марина Цветаева, была жизнь. Жизнь и любовь. Он в сорок и пятьдесят лет любил, как в восемнадцать, со всем удивлением красоте, как будто в первый раз увидел женщину, в первый раз испытал радость от ее радости.

Перед встречей с Лилей было одиночество, хлещущее реками, когда двое в постели отрываются друг от друга с отвращением и ненавистью ... Я пересказываю Рильке, но мог бы пересказать и Окуджаву и многих других и поэтому не вспоминаю таких стихов Чичибабина (они есть и у него). Вспоминаю только итог:

*Сними с меня усталость, мать Смерть.  
Я не прошу награды за работу,  
но ниспошли остуду и дремоту  
на мое тело, длинное как жердь.*

*Я так устал. Мне стало все равно.  
Ко мне всего на три часа из суток  
приходит сон, томителен и чуток,  
и в сон желанье смерти вселено.*

*Мне книгу зла читать неважно,  
а книга блага вся перелисталась.  
О мать Смерть, сними с меня усталость,  
покрой рядом худую наготу...*

А потом Бог подарил Борису Лилею. И это было, как вторая молодость Фауста. Только без помощи Мефистофеля. Маргариту, подаренную Мефистофелем, Фауст потерял и Маргариту погубил. Божий дар оставался с Борисом до последних его дней. И поэт радовался дару, как язычник, и благодарил Бога, как христианин. В поэзии Чичибабина нет пропасти между царством Афродиты и царством Христа. Все, что от любви, — Божье:

*Ты в снах любви, как лебедь, белогруда.  
Но и слепым душа в тебе видна.  
Все женщины прекрасны. Ты одна  
божественна и вся добро и чудо,  
как свет и высь. Я рвусь к тебе со дна.  
Все женщины для мига. Ты одна  
для вечности. Лицо твое на фресках...*

А потому о прежнем — не спрашивай:

*Не спрашивай, что было до тебя.  
То был лишь сон. Давно забыл его я.  
По кругу зла под ружьями конвоя  
нас нежил век, терзая и губя.*

*От наших мук в лесах седела хвоя,  
хватал мороз, дыханием клуба.  
В глуби меня угасло все живое,  
безвольный дух в печали погребя.*

*В том страшном сне, минутная, как милость,  
чуть видно, ты, неведомая, снилась.  
Я оживал, в других твой свет любя.*

*И сам воскрес, и душу вынес к полдню,  
и все забыл, и ничего не помню.  
Не спрашивай, что было до тебя.*

Лагерные воспоминания не случайно вплелись в рассказ о том, что иногда казалось любовью, что иногда по ошибке зовут любовью. Чувственный плен — та же тюрьма, то же рабство. И даже худшее рабство, чем подневольный труд. Чичибабин это глубоко пережил — но не обвинил в своих падениях чувственность, созданную Богом так же, как цветы и птицы. И когда он говорит о захваченности «звериной» красотой Лили, звериное здесь значит цельность и силу чувства, без всякой рефлексии. Ничего зверского. Ибо рождается из нежности и возвращается в нежность. Ибо одухотворено любовью. Ибо каждый порыв прошел сквозь сердце и чувственный взрыв не заглушил, не отравил ликующую нежность:

*...И я, прощенный, нежностью наполнюсь.  
В тебе ж, как сестры милые, духовность  
и чувственность, грудь с грудью, обнялись.*

В юности, когда женская красота меня выбивала из себя, я поразился, что в отдыхающей Венере Джорджоне хотелось смотреть на лицо, прежде всего на лицо, а все остальное — потом (это остальное довершает чувство красоты; но потом). И Чичибабин не случайно вспоминает Джорджоне. Он в своей Лиле тоже прежде всего видит кроткое лицо, кроткую душу, принявшую в себя его угловатые страсти, со всеми срывами, взрывами, попойками (об этом и в застольных стихах: «Вечером с полочки», в оде водке). Всякое бывало. И сквозь все, как родная гавань, — Лиля:

*Люблю твое лицо. В нем каждая черта —  
от облачного лба до щекотных ресничек  
стесняется сказать, как ландышно чиста  
душа твоя, сестра деревьев и лесничих...*

Чичибабин принимает счастливую любовь как причастие, как Божье благословение:

*Отныне мне вовек не будет плохо.  
Не пророню ни жалобы, ни вздоха,  
и в радость боль, и бремя — благодать.*

*Кто приникал к рукам твоим и бедрам,  
тот ввидет в рай, тому легко быть добрым.  
О, дай Господь всю жизнь тебя ласкать!*

А потому в радость, «что я никто и даже не поэт». Не поэт — в смысле, в котором говорят о человеке: поэт, прозаик... Не литератор. Не профессионал. Это потом особо обдумывалось и разъяснялось. Но если человек родился поэтом, он не может вылезть из самого себя. Вспышки творчества приходят к нему, как страсть. Пусть нечасто. Поэт остается поэтом и без стихов. Достаточно чувствовать в себе творческую силу, образ и подобие той, которая сотворила мир. Чувствовать, как страдание тонет в радости, как грохот событий тонет в тишине, нелепость жизни — в целостном разуме. Николай Кузанский назвал это «совпадением противоположностей» (не гегелевским единством, развивающимся из одного состояния в другое, а простой цельностью движения и покоя). Ум поэта не в силах удержать великую цельность, но творчество стремится к ней и все время вновь ее находит. Поэт открыт боли, но не тонет в ней. Его подхватывает следующая волна, и радость захлестывает боль. А потом снова боль. Так, среди ликования крымской природы вспоминаются сосланные татары.

*Думал о Крыме: чей ты,  
кровью чужой разбавленный?  
Чьи у тебя мечети,  
прозвища и развалины? —*

*Проверить хотелось версии  
приехавшему с Руси:  
чей виноград и персики  
в этих краях росли?*

*Люди на пляж, я с пляжа,  
там у садов и скал  
«Где же татары?» — спрашивал,  
всё я татар искал.*

*Шел, где наслись отары.  
Желтую пыль топтал,  
«Где же вы, — кричал, — татары?»  
Нет никаких татар.*

*А жили же вот тут они  
с оскоминой в Мекке.  
Цвели деревья тутовые  
и козочки мекали...*

.....  
*Родина оптом, так сказать,  
отнята и подарена, —  
и на земле татарской  
ни одного татарина.*

*Живы, поди, не все они:  
мало ль у смерти жатв?  
Где-то на сивом севере  
косточки их лежат.*

*Кто помирай, кто вешайся,  
кто с камнем на конвой, —  
в музеях краеведческих  
не вспомнят никого...*

Гейне писал, что французский патриотизм расширяет сердце, а немецкий сужает. Я думаю, и во Франции были квасные патриоты, и в Германии — то, что можно назвать патриотизмом вселенского на родном языке, в родном облике. Просто есть два патриотизма, как — по Ленину — две нации в каждой нации (одна из тех фраз, которые Чичибабин у Ленина любил; слово интернационализм было ему близко).

Патриотизм Чичибабина расширял сердце. Его любовь к России — без капли ненависти к другим. Больше того: с чувством ответственности за зло, которое Россия, русские сделали другим; ответственности, которой нет у парламентов, спорящих о Крыме.

В 1948 г., в разгар сталинской политики травли народов, он сочиняет стихи «Народу еврейскому»:

*Не родись я Русью, не зовись я Борькой,  
не водись я с грустью, золотой и горькой,  
не ночуй в канавах, жизнью обуянный,  
не войди я навек частью безымянной  
в русские трясины, в пажити и реки,  
я б хотел быть сыном матери-еврейки.*

Это одна из лучших струй в большой реке русской культуры: быть всегда на стороне тех, кого гонят, кого травят, кто беден, а не богат. Чичибабин, порвав с национал-коммунизмом, никогда не переставал быть «красным», никогда не расставался с интернационализмом и с этическим социализмом (я назвал бы его социализмом сердца). Думаю, что такой «социализм» неотделим от культуры, воспринявшей Евангелие без посредства Кальвина. И если он мешает стране на пути к богатству — Бог с ним, с богатством; была бы совесть чиста.

Чичибабин мучительно переживал отъезд из Харькова своих друзей — и благословлял их бегство:

*Дай вам Бог с корней до крон  
без беды в отрыв собраться.*

*Уходящему — поклон.  
Остающемуся — братство.*

*Вспоминайте наш снежок  
посреди чужого жара.  
Уходящему — рожок.  
Остающемуся — кара.*

*Всяка доля по уму:  
и хорошая, и злая.  
Уходящего — пойму.  
Остающегося — знаю.*

*Край души, больная Русь, —  
перезвонность, первозданность  
(с уходящим — помирюсь,  
с остающимся — останусь) —*

*дай нам, вьюжен и ледов,  
безрассуден и непомнящ,  
уходящему — любовь,  
остающемуся — помощь.*

*Тот, кто слаб, и тот, кто крут,  
выбирает каждый между:  
уходящий — меч и труд,  
остающийся — надежду.*

*Но в конце пути сияй,  
по заветам Саваофа,  
уходящему — Синай,  
остающимся — Голгофа.*

*Я устал рубить с плеча,  
мерить временным безмерность.  
Уходящему — печаль,  
остающемуся — верность.*

Благословение борется здесь с горечью, с мыслью о России, оставленной ее сынами. Равновесие неустойчиво, и в другом стихотворении горечь вырвалась на первое место. Хотя по-прежнему — без ненависти к уезжающим. Только с болью:

*...Броня державного кордона  
как решето.  
Вам светит Гарвард и Сорбонна,  
а нам-то что?*

*Пусть будут счастливы, по мне хоть  
в любой дали, —*

*но всем живым нельзя уехать,  
с живой земли,*

*С той, чья судьба еще не стерта  
в ночах стыда,  
а если с мертвой, то на черта  
и жить тогда?..*

Это не риторика, не пустые слова. Чичибабин не мог отделить себя от России, не мог отделить Россию от себя. В «Красных помидорах» он пишет о своей личной беде, о потере свободы, но в образном строе стихотворения эта беда, помимо логики, становится бедой России, и даже не только нынешней, а во все века истории:

*Кончусь, останусь жив ли, —  
чем зарастет провал?  
В Игоровом Путивле  
выгорела трава.  
Школьные коридоры,  
тихие, не звенят...  
Красные помидоры  
кушайте без меня.  
Как я дошел до прозы  
с горькою головой?  
Вечером на допросы  
водит меня конвой...*

Точно так же становятся личной бедой границы, рассекшие страну. Они все шли по его сердцу и разрывали его. Болезненно чувствительный к праву другого, к чужой обиде, Чичибабин считал себя обязанным не противиться борцам за незалежность и голосовал за независимость Украины. Но когда раздел совершился — он пережил его как собственную смерть. Вернее, он просто не пережил его.

*...С мороза душу в адский жар  
впихнули голышом, —  
я с родины не уезжал,  
за что ее лишен?*

*Какой нас дьявол ввел в соблазн,  
и мы-то кто при нем?  
Но в мире нет ее пространств  
и нет ее времен.*

*Исчезла вдруг с лица земли  
тайком в один из дней,  
а мы, как надо, не смогли  
и попрощаться с ней.*

*Что больше нет ее, понять  
живому не дано:  
ведь родина — она как мать,  
она и мы — одно...*

.....  
*Из века в век, из рода в род  
венцы ее племен  
Бог собирал в один народ, —  
но Божий враг силен.*

*И чьи мы дочери и сыны  
во тьме глухих годин,  
того народа, той страны  
не стало в миг один.*

*При нас космический костер  
беспомощно потух.  
Мы просвистали свой простор,  
проматерили дух.*

*К нам обернулась бездной высь,  
и меркнет Божий свет...  
Мы в той отчизне родились,  
которой больше нет.*

Эти стихи вне политики. Просто о боли. Чичибабин, может быть, и еще раз проголосовал бы — против себя — за других...

*Спокойно днюет и ночует,  
кто за собой вины не чует.  
Он свой своим в своем дому,  
и не в чем каяться ему.*

*Он в хоровом негодованье  
отверг и мысль о покаянье, —  
а я и в множестве один.  
На мне одном сто тысяч вин.*

*На мне лежит со дня рожденья  
проклятье богоотпадения,  
и что такое русский бунт,  
и сколько стоит лиха фунт.*

*И тучи кровью моросили,  
когда погибло пол-России  
в братоубийственной войне, —  
и эта кровь всегда на мне.*

Для Чичибабина национализм — ругательное слово. Всякий наци-

онализм. Достается и русским, и украинским националистам. Нет даже оговорки о различии умеренного национализма (цивилизованного предпочтения национальных интересов) от национального экстремизма. В этом (как и во многом другом) его мысль очень прямолинейна. Я не мог его убедить, например, что без Петра не было бы Пушкина. Есть вещи, которые он всегда ненавидит: деспотизм, национализм, подлость, жестокость. Но никогда нет ненависти к народу. Украине посвящено несколько стихотворений Чичибабина. Русским он чувствует себя на юге, а в Москве — «хохлому». Это две стороны одной души, и она разорвана демагогами, политическими честолюбцами... Ему ненавистны паспорта, анкеты, границы:

*Анкетный черт, скорее рви и прячь их!  
Я жил без них, о предках не тужа,  
а как возник, узнай у русских прачек,  
спроси о том умельца-латыша.*

*Во мне, как свет, небесна и свежа,  
приемля в дар огонь лучей палящих,  
смеется кровь прабабушек-полячек  
и Украины вольная душа.*

*Чтоб жить с людьми, влюбляться и скитаться,  
от трудовых корней не отрешен,  
я б мог родиться негром иль китайцем.  
Творить и думать — вот что хорошо.  
А для анкет на кой мне черт рождаться?  
Я — человек, вот все мое гражданство.*

Можно сказать, что Чичибабин — гражданин мира, космополит. И это верно. Но космополит, который жить не может без своей большой России. Поэзия Чичибабина — живое доказательство, что гражданин мира может любить свою родину страстно и нежно, что патриотизм связан с чужеядством не по природе своей, а по грехам человеческим, по подсознательному желанию найти предмет ненависти и излить на него свою злобу.

В Чичибабине злобы нет. Есть вспыльчивость, горячность, а злобы нет. Слишком много любви, и любовь гасит вспышки гнева.

В творчестве Чичибабина, как в его любимцах, Пушкине и Толстом, любовь раскрывается во всех своих ипостасях: как эрос, филию и агапэ. Это и дружество, щедро диктующее стихи на случай, и крики совести, и «звериное» чувство, заставляющее птиц петь, оленей — драться за самку. Одно очень важное стихотворение Чичибабина называется «Битва»:

*В ночном, горячем, спутанном лесу,  
где хмурый хмель, смола и паутина,  
вбирая в ноздри беглую красу,  
летят самцы на брачный поединок.*

*И вот, чертя смертельные круги,  
хрипя и пенясь чувственной бурей,  
рога в рога ударятся враги,  
и дрогнет мир, обрызган кровью бурой.*

*И будет битва, яростью равна,  
шатать стволы, гореть в огромных ранах.  
И будет ждать, покорная она,  
дрожа душой за одного из равных...*

*В поэзии, как в свадебном лесу,  
но только тех, кто цельностью означен,  
земные страсти весело несут  
в большую жизнь — к паденьям и удачам.*

*Ну, вот и я сквозь заросли искусств  
несусь по строфам шумным и росистым  
на милый зов, на роковой искус —  
с великолепным недругом сразиться.*

Поэзия Чичибабина пульсирует в поле напряжения, созданном Совестью и Страстью. Его специальность — жизнь. Ему некогда думать о литературном изяществе. Он посвятил оду неказистой птице — воробью. Он чувствует себя верблюдом среди литературных скакунов:

*Он тащит груз, а сам грустит по сини,  
он от любовной ярости вопит.  
Его терпенье пестуют пустыни.  
Я весь в него — от песен до копыт.*

*Не надо дурно думать о верблюде.  
Его черты брезливы, но добры.  
Ты погляди, ведь он древней домбры  
и знает то, чего не знают люди.*

*Шагает, шею шепота вытягивая,  
проносит ношу, царственен и худ, —  
песчаный лебедин, печальный работяга,  
хорошее чудовище верблюд...*

Марлена Рахлина, давний друг Бориса Чичибабина, как-то сказала мне, что его стихи делятся на гениальные и очень несовершенные (передаю по смыслу, как запомнил). Многие стихи на случай рождены скорее дружеским чувством, чем глубинным порывом. Их можно «отмыслить», не включать в корпус избранного, но и в гениальных стихах есть небрежности. За это Ал. Межиров назвал Чичибабина «гениальным графоманом». У среднехороших поэтов нет чичибабинских неловкостей. Но и гениальных стихов тоже нет.

Поэзия Чичибабина, нарушая каноны, выработанные в литературных кружках, вошла в современность, расталкивая мастеров. В ответ на «гениального графомана» Чичибабин ответил:

*Нехорошо быть профессионалом.  
Стихи живут, как небо и листва.  
Что мастера? Они довольны малым.  
А мне, как ветру, мало мастерства.*

*Найтие чар и свет в оконных рамах,  
трава меж плит, тропинка к шалашу,  
судьба людей, величье книг и храмов —  
мне все важней всего, что напишу.*

*Я каждый день зову друзей на ужин.  
Мой дождь шумит на множество ладов.  
Я с детских лет к овчаркам равнодушен,  
дворнягам умным вся моя любовь.*

Во время «оттепели» Чичибабин, подхваченный волной пробужденного гражданского чувства, блистал на харьковских поэтических сборищах, как в Москве — поэты Лужников. Потом он «стал никем» — и вернулся большим поэтом большой России. Мне хочется привести отрывок из недавнего письма Елены Кувшинниковой к моей жене, Зинаиде Миркиной. Я думаю таких откликов немало:

«Назову вам имя: Борис Чичибабин. Несколько лет назад в каком-то журнале впервые прочла его стихи: «О, сохрани несбыточность любви от прямоты ожесточенной страсти!» Запомнила, стала отыскивать новые стихи. Находила (приходили). Слышала по радио (сообщение о вручении ему премии). И — «Красные помидоры кушайте без меня». И — особенно мне близко (тоненько болит) его стихотворение «Лошадки Бориса и Глеба»...» (Ульяновск, 12 мая 1995 г.).

Это стихотворение без названия, начинается оно просто с первой строки:

*Ночью черниговской, с гор араратских,  
шерсткой ушей доставая до неба,  
чад упасая от милостей братских,  
скачут лошадки Бориса и Глеба.*

*Плачет Господь с высоты осиянной.  
Церкви горят золоченой известкой.  
Меч наострил Святополк окаянный,  
дышат убийцы за каждой березкой...*

Последние годы Борис часто читал эти стихи. Они стали для него самого словесной иконой:

*Ныне и присно по кручам Синая,  
по полю русскому в русское небо,  
ни колоска под собой не сминая,  
Скачут лошадки Бориса и Глеба...*

Безвременно погибший художник Владимир Казьмин писал, что каждое здание стремится стать храмом, каждая картина — иконой, каждое стихотворение — молитвой. В стихах Бориса Чичибабина, во всей их безыскусности, есть это стремление. Нет стилизации под святость, но есть то, что составляет самую ее суть: любовь. Любовь как счастье разделенного чувства и любовь как готовность душу свою отдать за ближнего. Не спрашивая у него родословной и не заполняя анкет.

1995

# Космос Владимира Казьмина

---

**Х**удожник не любил называть свои картины. Они росли откуда-то — глубже уровня слов. Но для выставок придумывались названия, восточные или сказочные: мандала, мантра, летающая чаша, живая вода. Самым точным было слово «мандала». Оно подходило к большей части созданий Казьмина.

Что такое мандала? Это термин индийской и тибетской культуры, который ввел в научный обиход К.Г. Юнг. Мандалами «называются круги, которые чертятся, пишутся красками, высекаются из камня или возникают в танцах девушек... Как психологическое явление они спонтанно формируются в снах, в известных конфликтных состояниях... Очень часто они содержат в себе элементы множества из четырех или более элементов в форме креста, или звезды, или квадрата, или шестиугольника и т.п. ...

Строгий порядок мандал компенсирует беспорядок и запутанность психического состояния, создавая стремление к центру, в котором неорганизованное множество приобретает единство... Мы имеем здесь дело с природным порывом к самоизлечению... Можно назвать его архетипом целостности<sup>1</sup>.

Своего рода мандалы — и крест, и рублевская Троица, с ее строго уравновешенной композицией. В каждой культуре свои мандалы. И у каждого человека в ситуации кризиса возникает потребность в создании мандалы. Осип Мандельштам не думал о мандале, он и слова этого, скорее всего, не знал, но в «точке безумия» он увидел именно ее:

*Может быть, это точка безумия,  
Может быть, это совесть твоя:  
Узел жизни, в котором мы узнаны  
И развязаны для бытия.*

*Так соборы кристаллов сверхжизненных  
Добросовестный луч-паучок,  
Разбирая на ребра, их сызнава  
Собирает в единый пучок.*

*Чистых линий пучки благодатные,  
Направляемы тонким лучом,  
Соберутся, сойдутся когда-нибудь,  
Словно гости с открытым челом...*

Соберутся, сойдутся — и восстановят гармонию мира. Я часто вспоминал эти стихи, глядя на картины Казьмина. Это именно мандалы, «сверхжизненные кристаллы». Достаточно одного взгляда — и словно поворотом выключателя зажгли свет, и пока смотришь, свет внутри растет и растет. Какой-то световой столб складывается, световая вертикаль. Слово «вертикаль» несколько раз мелькает в записках Казьмина. Одна из первых его работ — вертикальный световой столб. А называется — «аум», т.е. первозвук, из которого (по древнеиндийским представлениям) возникла Вселенная. Картины могут быть и без выраженной вертикальности, но впечатление от них — всегда вертикально, т.е. поворот от «горизонтальных» забот к вечной вертикали, устремление сердца горé. Впечатления дня «собираются, сходятся», как пучки линий, «направляемы тонким лучом» («луч» — тоже одно из любимых слов Казьмина). Посещение мастерской становится праздником. Почти с каждой картиной хочется оставаться подолгу, не расставаясь, не выходя из созерцания. За оболочкой вещей выступают какие-то первоформы, первонити бытия, прочерченные вторжением света в первичный мрак...

«Помню, как изумили, загипнотизировали меня первые его картины, эти голубые сфероиды, чистые световые формы, — вспоминает В.Л. — Абстракции?.. Нет, наоборот. Сверхконкретные выражения *состояний* — сосредоточенности, просветления, внутреннего освобождения, полета, экстаза — высших человеческих состояний, которых жаждет душа. Музыка, явленная кистью. Не оторваться, и будто всегда у тебя крылья. Мне сразу тогда подумалось, что его картинами можно лечить.

А дальше — разверзлись глубины световых пространств, огненное многомерие, космические озарения, прорывы в сверхсознание. Нечего и пытаться подобрать для них словесные эквиваленты — одна только музыка, один только Бах может пояснить, что это такое».

Казьмин сперва накладывал сплошную краску (синюю, охряную, в последние годы — коричневатую-черную), а потом высветлял ее, пробивая дорогу свету. И тьма, оплодотворенная светом, начинала рождать формы. Чаще всего — что-то вроде раковины или чаши. Иногда казалось — это порождающее чрево бытия. Припоминалась фраза из древнекитайской космогонии: «Чрево таинственной кобылы — врата неба и земли». А иногда возникали совершенно другие ассоциации:

«Раковина. Мировое ухо, слышащее то, что за пределами звука. Впрочем, что такое предел? Раковина как бы свидетельствовала, что предела и нет вовсе. Там, где нам кажется, что звук уже отзвучал, или там, где он еще и не начинался, — *происходит* что-то. Виток за витком, все истончаясь и развоплощаясь, эта зыбкая, переходившая в пространство форма вела нас куда-то... Может быть, к истоку всех форм? И душа узнавала, что мир четких форм вовсе не обрубок, что он куда-то уходит, куда-то ведет. Он продолжается — за форму; и каждая форма есть только путь, тропинка в бесконечность». (З.М.)

Две другие группы композиций — рождающаяся из света парящая птица и световой крест.

«Чайка раскрыла крылья. Огромные — через все небо. Через все пространство.

Да ведь пространство и есть то, что охватывают эти крылья. Оно разворачивается по мере разворота крыльев. Оно растет так, как расширяется грудь, вбирая воздух. Еще... еще... еще немного. И наконец, — полный вдох. Полный разворот пространства. Полная раскрытость. Две сферы, охваченные крыльями, держащиеся на расправленных крыльях. Может быть, это и есть наша Вселенная? Все, что есть, держится на крыльях. Под покровом крыльев. Держится на том священном усилии, которым расправляются крылья — в ничем». (З.М.)

Был еще один тип картин — «живая вода». И на этих формах художник долго задержался, несколько лет. Его упрекали в повторениях. Он попытался дать рождающийся из света лик, но не был удовлетворен тем, что вышло. Чувствовал, что лик не вырос из первосвета. Потом вдруг возникли новые образы: храм в световом облаке и вырастающий из первонитей цветок. К образу человека Казьмин надеялся прийти лет через десять.

Он очень неохотно продавал свои картины и иногда выкупал втридорога то, что ему нужно было заново увидеть. Каждая картина была для него сотворением канона, и иногда он вдруг испытывал потребность исправить то, что казалось совершенно законченным и провисело на стене десять лет..

Время внешнего застоя губит крепкие души, травит их вином, наркотиками, мыслями о самоубийстве. Но иных испытание толкает в глубину, к источникам живой жизни, не замутненным никаким временем.

«Крылья — это не излишество. Они появляются, когда в них есть необходимость. Когда ногам ступить уже не на что.

Крылья разворачиваются над бездной.

Начало жизни — это крылья над бездной. Растение жизни пускает корни в бездну. Раскрывающая крылья птица и раскрывающий лепестки цветок — это одно. Одно и то же движение Духа». (З.М.)

Это движение духа запечатлелось в самом облике Казьмина, в его лице, в его глазах.

«Странно, — вспоминает В.Л. об их первой встрече, — в пляжной кутерьме он смотрелся не изваянием, а, наоборот, самым живым; в его отрешенности была высшая степень естественности. Лицо очень молодое и очень старинное, лицо русского духовного человека. Оно как бы растворялось, как бы уступало себя чему-то. Так он и запомнился мне, поверх остального: человек, слившийся с дыханием моря.

Видел я его и хохочущим в компании, и распеваящим гимны, и замороченным житейской суетой, и подавленным, и холодно-деловым. Нет, он не был ни аскетом-отшельником, ни фанатичным приверженцем какого-либо культа. Он был путником духовного поиска».

Казьмин работал с напряжением, которого не вынес его организм. Он пытался пережить в себе — и перенести на плоскость картины — рождение знаков всех великих культур, вывести их из единого света. Он был из той тысячи, о которой говорил Версиров. В нем жила русская всемирная отзывчивость и потребность во вселенском синтезе. Ему одинаково близки были болгарские духовные песнопения, индийские мыслители и западная живопись (Ван Гог, Шагал). К несчастью, никто как следует не записал, как Володя пел болгарские гимны. Остались только воспоминания:

«След в музыке — по памяти знавших Володю — след не менее глубокий, чем в живописи. Он жил творя и творил всюду, куда входил. Музыка сопутствовала всегда. Но центр Володиного музыкального творчества — пение духовных песен. Песен, горстью семян заброшенных из Древнего Востока, сквозь толщу веков проросших в Болгарии и — уже охристианенными — донесенных до небольших оазисов Европы и России. Песен, по-разному толкуемых, по-разному исполняемых и по-прежнему нерасшифрованных, не признающих конечной интерпретации.

Песни живы. Пели и поют многие: хором, ансамблями, соло. И потому хочется передать суть именно Володиного наследия, принцип именно его пения.

Задача почти невыполнимая. Ведь пение осталось лишь в памяти слышавших его, — всякий раз чудом возникавший огненный мост между временем и вечностью.

В течение пятнадцати лет все заново и заново возвращался он к тем же мелодиям. Может быть, это было движение к истокам, к корням песен? С каждым возвратом, с каждым витком Володя все дальше уходил от ансамблевого пения и становился солистом — не потому что он не хотел петь с ними, а потому, что мы уже не могли не признать за ним бесспорного — и очень нелегкого — права творца, все глубже постигающего то, что неподвластно ограничениям ни заданного метра, ни даже определенного ритма. Все, что удобно сложилось, запомнилось, вымерилось, — ради ансамблевого согласия, — отметалось, как «фальшивая нота».

Почти что рушились стены европейских ритмоформ — с их квадратной геометрией, тактовыми вертикалями, с их числом, узаконивающим скорость движения и длительность звуков. Рушились границы сознания, основанного на двоичности: да-нет, жизнь-смерть. Рушились, горели. Это не было бегство на Восток, а медленное движение в глубину, где нет ни Запада, ни Востока. И если Володиной картины — итог этого движения, то его пение — сам путь, метод сжигания перегородок, выстроенных неполным, ущербным бытием. Рушились, горели границы между певцом и слушающим: Звучание отзывалось почти болью тела, требовало стать топливом для этого костра, сжечь все, кроме того, что не сгорает.

И рождался «метр» недоступный числу: метр мотивов, где вдох равен бесстрашию, а выдох — любви. И последний звук — вход в распахнутую тишину...»

Работая, Володя включал любимые мелодии, кассету за кассетой, и почти танцевал около мольберта, подходя к углу, выставляя несколько точек, потом отходил, вглядываясь на целое и снова подходил — к другому углу, выставлял что-то там, постоянно держа в себе дух целого. И если работа не была доведена до какого-то уровня — не мог оставить ее, не мог выйти из ритма. Продолжал работать сутками, почти без перерыва...

Для зрителя, вошедшего в ритм его картин, они становятся пружиной собственной внутренней жизни.

*Группа друзей.  
Собрал воедино Г. Померанц  
1984*

### Примечание

<sup>1</sup> Jung C.G. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Olten-Freiburg, 1976, S. 411-412.

# Зримая святость

(Тарковский)

**О**дин из способов лечить последствия психических травм — это извлечь из глубин подсознания космическое чувство, «все во мне, и я во всем», или другой светлый архетип — смерти-воскресения. Обида, боль, страх тонут в бесконечности света, дева-обида отступает перед девой, смывающей обиды.

Наше общество достаточно похоже на пациента психиатра. «Накопилось так много злости, взаимных претензий, попреков, так ожесточились нравы, — пишет Гранин, — что людям трудно перейти в другое состояние, обратить свои физические и духовные силы на помощь ближнему. Призыв к милосердию не желают принимать, не желают откликаться — до того погружены в свою злость, в сведение счетов, в какие-то проблемы возмездия, в кипение и борьбу страстей, которые тоже приводят к ожесточению души...» («Литературная газета», 1989, 5 апреля).

Память обид и жажда возмездия лежат в основе целых общественных движений. Психиатры говорят в таких случаях о садомазохистском комплексе. Но начинается с обыкновенного полемического ожесточения. Этот феномен я анализировал еще лет двадцать назад: «Дьявол начинается с пены на губах ангела, вступившего в бой за святое и правое дело... Все, что из плоти, рассыпается в прах — и люди, и системы. Но вечен дух ненависти в борьбе за правое дело». И Георгий Победоносец еще и еще раз превращается в нового змея, в дракона-победоносца.

Одно и то же безумие стадной ненависти, начавшееся в 1914 г. во имя защиты славянства от хищного германского империализма, продолжалось во имя мировой революции, безопасности от врагов народа, от убийц в белых халатах. То, что их не казнили, не давало людям спать. Привычки ненависти отравили этику, педагогику, отравили искусство — то есть все лекарства, которые можно дать больному обществу. Сплошь и рядом сама совесть, сама духовность извращены, и приходится выбирать между честной бездуховностью и извращенной духовностью, и извращенная духовность оказывается завлекательней. Есть такие выверты и в кино. Но в том, что я смотрел, сильнее чувствуется желание вырваться из порочного круга ненависти.

Кино стало символом бешеных темпов XX века, не дающих оглянуться. Но есть другое кино, которое останавливает нас и возвращает к той медленности, с которой разгорается заря и человек всматривается в своего собеседника и открывает внимание (почти потерянную в наши дни добродетель). И тогда начинается переключка с поэзией, остано-

вившей лирический миг. Андрей Тарковский вспоминал стихи своего отца. Я вспомню Рильке, из Сонетов к Орфею, перевод Зинаиды Миркиной.

*Мы так давно обогнали медлящих проводников в вечность!*

И ее же собственное стихотворение «Когда б мы досмотрели до конца...».

Это все присказка, а сказка — мой опыт ретроспективы здешних фильмов Тарковского. Заранее прошу извинения за незавершенность и субъективность.

С самого начала Тарковский охвачен ужасом перед войной за справедливость, перед добром с кулаками. Это было уже в «Ивановом детстве», в восприятии войны глазами ребенка. И с «Андрея Рублева» начинаются поиски выхода из жестокости. Выхода — в созерцании красоты мира и в тяготении к святости, в обращении к святому, который как-то смог то, что мы не можем, — остановить ненависть, сказать (всем собой и своим творчеством): прости им, Господи, ибо не ведают, что творят. И нельзя было выбрать лучшего примера, чем Андрей Рублев, потому что никто в России не сумел сделать святость такой зримой.

Выше этого в нашей культуре ничего нет. В Троице Рублева средний ангел — сама совершенная тишина созерцания, где живет отрешенная любовь, открытая всем и не замкнутая ни на ком. Если искать простой пример ее, то к этому близок Мышкин до встречи с Настасьей Филипповной. Левый ангел загорается святой страстью, желанием спасти (или обличить зло). Это как бы Мышкин, пораженный Настасьей Филипповной, это пушкинский Пророк. Отрешенность остается в нем, как внутренний стержень; но деятельная любовь обращена к цели, а цель всегда названная, изреченная, частная и отрывает от неизреченного, от целого. Истокаясь в действии, любовь возвращается к своему источнику, припадает к нему (в правом ангеле) и замыкает круг. Это не просто сюжет, канон, завещанный Византией. Это внутренний опыт, который можно пережить, долго созерцая Троицу и беря ее внутрь, как три состояния собственной души. Это несомненно пережил Андрей Рублев, иначе вышла бы не подлинная Троица, а слабая копия. Это, по-видимому, смутно предчувствовал Андрей Тарковский, взявшись за свою картину. Но в картине этого нет. Есть беспомощный молодой художник, в ужасе от жестокости своего века жаждущий гармонии, и потом, вдруг, непонятно откуда — репродукция «Троицы».

На фильм Тарковского нападали почвенники, шокированные картиной русской истории, казавшейся им сгушением мрака, почти карикатурой. Меня бранили за то же, написанное в те же годы — только не в официальной прессе, потому что до официального уровня я не подымался, но в самиздате и в тамиздате. Поэтому как раз то, за что Тарковского ругали, мне близко. Я удивлялся примерно тому же, что удивило его: как складывались вместе в единой национальной истории иконы Рублева, фрески Дионисия с Иваном Грозным и Малютой Скуратовым. Такие деспоты, такие палачи — и такое духовное искусство, не имевшее равного на Западе! Я не утверждаю, что к русской истории нельзя по-

дойти иначе, но мне кажется плодотворным исследование ее под образом волошинского «Северовостока»:

*Что менялось? Знаки и возглавья?  
Тот же ураган на всех путях.  
В комиссарах дух самодержавья,  
Взрывы революции в царях.*

Модель русской истории не должна смешиваться с самой историей. История в целом не укладывается ни в какой человеческий ум, и нельзя считать недостатком, что модель или образ истории что-то сгущает. Иначе вообще не было бы ни научной модели, ни художественного образа. Всякое понимание бесконечно сложного есть сгущение чего-то. «Северовосток» Волошина, «Размах» Даниила Андреева, фильм «Андрей Рублев» сгущают противоречивость и жестокость русской истории. Можно было сгустить благость русской монастырской или сельской жизни. Это, скорее всего, больше понравилось бы рецензентам. Но суровое исследование обращено к сильным духом. Оно не утешает, а настораживает — и обращает внимание на наши собственные грехи, на наши собственные нерешенные задачи. Критика фильма часто переключается с бондаревским сопротивлением натиску фактов, с нежеланием миллионов обывателей читать о беспокойном, о тревожном.

Я на многих домашних обсуждениях отстаивал другое: что Андрей Рублев только назван, что автора «Троицы» в фильме нет. Вдумайтесь, зачем в конце нужна была новелла «Колокол»? Для развития характера заглавного героя она ничего не дает. Логика образа преподобного Андрея требовала перехода от молчания (т.е. от умного безмолвия) к вспышке внутреннего света, как Мотовилов увидел ее у Серафима Саровского. Тогда раскрылся бы источник рублевских ликов. Но пережить это Андрею Тарковскому не было дано. А он лирик не меньше, чем Арсений Тарковский, и в каждом фильме должен с кем-то слиться, отождествить себя. И вот он, наконец, оставляет Андрея Рублева и создает другой образ, создает самого себя, каким он был бы на рубеже XIV и XV вв. Это строитель колокола. Молодой режиссер именно в его положении. Он не знает дедовского секрета и пытается заново его открыть; и что-то действительно открывает. Лучшие новеллы фильма — последние три: Набег, Молчание, Колокол. До этого мне мешал заглавный герой, мешал Феофан Грек (Н. Сергеев), не к месту казались русалии, а конец фильма оставил стройное, сильное впечатление. Я не считаю ошибкой задачу фильма — создать образ художника-святого. Наоборот, дерзость Андрея Тарковского была историческим событием в нашей культуре. Нам действительно нужно святое искусство, «вестничество», как говорил Даниил Андреев. Без него национальное возрождение вряд ли свершится. Но в фильме задача только поставлена.

То духовное парение, которое есть в «Троице» и «Спасе», никому в последние века не давалось. Даже Пушкину и Достоевскому — только мгновениями. Самые светлые гении русской литературы живут ниже рублевского круга и лишь иногда прикасаются к нему. Стержень отрешенности ими утрачен, страсти влекут к помрачению, к опустошенно-

сти, и круг замыкается через жгучее недовольство собой и покаянные слезы. Это второй великий круг русской культуры, круг романа XIX века. Мне кажется, что Тарковский после безумно смелой попытки направить объектив прямо на небо понял, что небо не так легко дается и дело не только во внешнем, в жестоком веке, а в собственной жестокости, в собственных предательствах, в собственных злоупотреблениях свободой.

Фантастический сюжет «Соляриса» дает Тарковскому толчок к извечной в русской литературе теме преступления и покаяния. Солярис ведет себя как психоделик. Он обнажает грехи космонавтов, предательство любви, убийство любви, скрытое под покровом мнимой забывчивости. Видения, с которыми сталкиваются герои, — это клинический реализм. Это первый слой подсознания, высветившийся при движении в глубину. Могут материализоваться и другие слои, еще более неожиданные. Некая Рената, пациентка чешско-американского врача Графа, почувствовала себя на одном из сеансов самкой допотопного ящера, греющейся на песке у речки. Внезапно появился самец, у которого вздыбились складки на шее, и Рената испытала сильное возбуждение. Доктору Графу стоило трудов выяснить, что у самцов некоторых гадов во время брачных игр действительно топорщатся складки на загривке. Рената этого не знала. Гады жили в ее трансперсональном подсознании. Они дремлют в каждом из нас — и сквозь этот слой приходится пробиваться, если не удалось пройти не оглядываясь. Это «тело смерти», как говорил апостол Павел, наш ветхий Адам, наша причастность к первородному греху, наша карма. И нельзя достичь свободы в духе, не ограничив свободы своих гадов.

Модель авторского сознания в фильме «Андрей Рублев» — это творческая свобода без берегов, свобода на всех уровнях, увенчанная святостью. Но так не бывает. От русалий нет прямого пути к Спасу. Только через аскезу. Свобода высшего — это узда для того, что ниже. Простор духа открывается только в иерархическом строе души. Интеллекту, прошедшему через искус ставрогинской свободы, признание иерархии, необходимость иерархии дается с трудом. Но именно путь интеллигента, со всеми ошибками и промахами, — то, что привлекает к фильмам Тарковского.

Я встречал своего Ивана Денисовича (его звали Василием Ивановичем Коршуновым) и, пожалуй, свою Матрену, кубанскую казачку с образованием в два класса и с природным достоинством королевы. Но я не вижу, почему надо именно в них искать спасение, а не в подвижнической общественной жизни таких людей, как Великанова, Григоренко, Сахаров, в творческой жизни Смирнова-Русецкого и Черноволенко, Вейсберга и Казьмина, Шнитке и Губайдулиной. С некоторыми из них я был знаком и испытал их обаяние. Оно никак не меньше, чем у Василия Ивановича Коршунова, которого, впрочем, я запомнил на всю жизнь: всякий добрый человек в бараке — сокровище. Мне кажется, что иконного мужика творят писатели ради собственного утверждения в споре с другими писателями; но образованный человек, достигший нравственной цельности, — законный герой нашей очень сложной цивилизации, которую никак нельзя упростить и свести к уровню «Привычного дела».

Поэтому проблемы, которые ставит Тарковский, — это центральные проблемы нашего времени и нашей страны. Даже если действие происходит на космической станции, вертящейся вокруг Соляриса. И в этой беспочвенной и безвоздушной обстановке Тарковский превосходно высказал свою оторванность от Единого и чувство беспомощности перед «зверями своей души» (выражение Рильке в «Импровизации на темы Каприйской зимы»).

В «Зеркале» встретились три темы: одна, продолжающая «Иваново детство» и фильм «Андрей Рублев», — тема извечной страды русской истории; другая — тема покаяния, начатая «Солярисом»; и третья, связанная с работой оператора, — вглядывание в красоту нашей старой земли, напряженное вглядывание в тайну, которую мы видим каждый день и не можем постичь. Повороты объектива к траве, склоняющейся под ветром, заставляют вспомнить Тютчева:

*Откуда, как разлад возник?  
И отчего же в общем хоре  
Душа не то поет, что море,  
И ропщет мыслящий тростник?*

Почти все в фильме прекрасно. Особенно женщины. Особенно Терехова. И природа. Очень глубоко запоминается бесконечный марш армии по размытой дороге. Но есть одна ложка дегтя, которая отравила мне впечатление. Стерев дистанцию между собой и героем, автор оказался в плену жалости к самому себе. Пропала суровость, необходимая в покаянии, суровость «Записок из подполья» и «Воскресения». Герой кается в своей неспособности любить и тут же жалеет себя за это. Жалость к себе на пути покаяния — та капля твари, которая (по словам Мейстера Экхарта) вытесняет всего Бога. Если любви во мне нет, то я медь звенящая и кимвал бряцающий, и от всех моих даров нет мне никакой пользы.

«8 1/2» я смотрел после «Зеркала» и с меньшим интересом, чем «Зеркало». «Зеркало» показалось мне духовно значительнее, ближе к напряженности прозы Достоевского, и у Феллини как раз этой напряженности мне не хватило. Не хватило беспощадности к себе. И в самом главном, в выполнении духовной и нравственной задачи искусства, я считаю «Зеркало» шагом назад сравнительно с «Солярисом».

«Сталкер» эстетически менее совершенен, чем «Зеркало». В «Зеркале» почти все хорошо, кроме одного (для меня очень важного). В «Сталкере» можно насчитать больше недостатков. Но в самом главном сделан огромный шаг вперед. Здесь Тарковскому впервые (и едва ли не впервые во всем русском кино) удалось то, что совершенно не удалось в «Рублеве», — показать исток религии, юродивого непонятно какой веры, юродивого нашего неоформленного тяготения к духовности. Где-то не очень далеко от него созерцатели, разбросанные в разных фильмах разных режиссеров, — но сталкера от них отличает какая-то особая, напряженно неловкая духовность птицы, у которой еще не раскрылись крылья. Не раскрылись, но топорщатся за спиной.

Так получается, что в фильмах, формально говоря, научно-фантас-

тических, без внешних примет религии Тарковский ближе всего подошел к мистическому чувству внутреннего света, из которого вырастают все религии, но которое не есть оформленная религия — не есть обряд, догма, миф, икона, а только порыв. То, что выразил известный американский поэт Стивенс: «Мы веруем без верований, по ту сторону верований».

Каждое поколение заново открывает эту веру без респектабельных форм веры, веру осязую, с трудом раскрывающую глаза. Как-то я спросил Владимира Вейсберга, почему у женщин, которых он рисует, закрыты глаза. Вейсберг ответил: «Глаз я еще не вижу». Я подумал: если бы они раскрылись — это были бы глаза икон. Но художник не может рисовать того, что он не увидел. И тип юродивого, которого увидел Тарковский, — это духовная вершина его здешнего периода и одна из вечных ступеней духовного опыта, которую заново открывает каждое новое поколение — по крайней мере в России.

Я хотел бы кончить несколькими строками из неопубликованной повести Александры Созоновой, начавшей жить лет на 20 позже Андрея Арсеньевича: «... реанимация совести. Для реализации ее нужны были бы несколько свято сумасшедших людей. Немножко припадочных. Немножко актеров. Способных поговорить с человеком на таком накале убеждения, веры и боли, чтобы всколыхнуть его до самых глубин, до самых заветных, подспудных, может быть, еле теплящихся источников мужества и добра...».

Эти слова хорошо подходят и к фильмам Тарковского.

# Каменная весть

---

**В**о время войны иногда давали отпуска. Вот и мне в нашей нынешней «странной войне» выпал отпуск: месяц в Барселоне.

Накануне в Москве мне говорили: «Вы увидите Гауди!» Молва о Гауди дошла и до наших мест. Но Барселона больше Гауди. Фантастические постройки Гауди вовсе не торчат островками красоты среди аляповатых фасадов прошлого века и современных коробок для жилья. Аляповатости в Барселоне очень мало, и все мои представления об эклектике XIX-XX веков оказались неверными. Иногда не знаешь, на что смотреть: на каменный терем-теремок Гауди или на соседний дом в мавританском стиле. Гауди, конечно, чудо. Но большое чудо выросло из десятков обыкновенных чудес, из творчества целой плеяды архитекторов: до Гауди, рядом с Гауди, после Гауди. Барселона прекрасна не музейной красотой средневековья (хотя есть и она, и в соборах, подсвеченных извне и изнутри и взлетающих вверх в потоках света, музыка камня сливается с музыкой органа). Чудо Барселоны — красота обыденного, красота, в которой живут, покупают одежду, суют в компьютеры свои кредитные карточки и получают деньги. Красота — под которой подземные гаражи и автостоянки.

Александр I лично утверждал проекты, а здесь царя не было — и обошлось без царя. Князей тоже не было. Абсолютизм, давший Петербургу свой облик, обошел Барселону: город был в опале у мадридского двора. Вокруг средневековых соборов и королевских палат времен независимого каталонского царства (очень давних времен) строились обычные дома; но строились с неожиданным для буржуазии вкусом.

Лет 150 тому назад главный архитектор, фамилию которого я не успел узнать, рассудил, что экипажи будущего станут очень быстро ездить, и скопил в плане углы на перекрестках. На скрещении больших улиц получились маленькие площади, украшенные где фонтаном, где — статуей. А сегодня автомобили, повернув, не проталкиваются через толпу пешеходов — есть где остановиться у перехода. И еще одна выдумка: диагональные бульвары, прорезающие город из конца в конец. Они все время создают ситуацию петербургских «пяти углов» (вернее, шести углов), располагая разбить скверик или искать другое декоративное решение, и каждый раз — неожиданные углы, неожиданные линии фасадов. Отцы города не скупились, чтобы, по крайней мере, в блеске главных улиц и площадей возродить национальную славу. И возник

неповторимый по своей цельности памятник «прекрасной эпохи» — кануна мировых войн, атомных бомб и экологического кризиса.

Когда-то Барселона была столицей маленького королевства. Оно отвоевало у мавров Валенсию и Балеары, воссоединилось с Арагоном... Потом король, подобно Лиру, разделил царство и начался упадок. Инициатива объединения перешла к Кастилии. При Карле I Каталония вошла в его державу, сохранив внутреннее устройство, с особым парламентом, системой права и своим языком. После ряда политических неудач и репрессий ото всего этого остался только язык, запрещенный, но не умирающий. На Монтжуйке, Еврейской горе (там когда-то было еврейское кладбище), — старая крепость, поставленная против внутреннего врага: пушечные залпы отгоняли от Барселоны иностранные корабли — непокорному городу была запрещена заморская торговля. Запрет был снят в конце XVIII в., но кровавые репрессии случались и позже. При Франко каталонский язык снова запрещен. Миллион каталонцев вынужден эмигрировать, и их место занял миллион мигрантов из бедных областей Испании. Миграция шла и прежде, половина населения — пришлые. Трехмиллионный город кипит национальными страстями и космополитическими проектами. Как-то все это уживается: возрождение каталонской культуры и космополизм международных связей.

Язык стал символом суверенитета, и сегодня все начальные школы переведены на каталонский. Только старшекласникам дали доучиваться по-испански. В некоторых районах, населенных по преимуществу эмигрантами, было бы разумнее двуязычие. Оно терпится и даже поощряется с французским языком (в центре города — несколько фешенебельных французских школ), но не с испанским. Барселонцы охотнее ездят в Париж, чем в Мадрид. Из запаса исторических воспоминаний избираются те, которые отделяют от Испании, хотя можно выбрать и другие: общую борьбу с маврами, битву с турецким флотом при Лепанто, партизанскую борьбу с Наполеоном...

Национальный день Каталонии — годовщина свирепого подавления в XVII в. последней попытки сохранить свои вольности, фуэросы. Тогда Барселона была взята штурмом и все нотабли, именитые горожане, казнены... Сейчас старина ожила в названиях улиц: улица Совета Ста (средневекового городского самоуправления), Большая Дорога Каталонских Кортесов ( на этой Гран Виа дес Кортс я жил). Но страсти ведут дальше. Мальчишки зачеркивают «лишние» буквы в названиях магазинов (в каталонском слова короче), пишут фломастерами в автобусах «Испания — шлюха» и т.п. Впрочем, люди постарше не теряют головы. Преподавателям университета предоставлено право читать лекции на том языке, который им удобнее. Здравый смысл победил и в решающем политическом вопросе об автономии. Только 11% (в основном молодежь) голосует за полную независимость. Расчетливые граждане не хотят рвать связи с бедными областями Испании: благополучие Барселоны и Таррагоны связано с общеиспанским рынком (а кое в чем и со всем испаноязычным миром). Поощряются издания на каталонском языке, но город — мировой издательский центр и не собирается отказываться от своего бизнеса.

Национализм страшен, когда он толкает к племенной обособленности и племенной резне. Но, собственно, это уже не национализм, а трибализм. (У нас почему-то принято английское произношение — трайбализм. В романских языках — трибализм). Нация — открытая этническая общность, связанная общим духовным наследством, единой древней и средневековой культурой с другими нациями. У каждого племени — свой бог, но у группы наций — непременно общий Бог, и нации соревнуются, кто полнее, глубже выразит общий дух. Так с XVI в., когда возникли европейские нации, они соревнуются друг с другом, и в этом соревновании нет ничего худого. Маленькая Каталония стремится обогнать большую Испанию в широте культуры. Гауди был пламенный патриот своей страны, своего языка. В официальной обстановке он отказывался говорить по-испански (хотя письма писал по-испански). Но постройки Гауди создавались со вселенским размахом. В них нет ничего обособленного, равняющегося на племенной фольклор.

В области, мне особенно близкой, бросается в глаза труд переводчиков. Дети барселонских детей, вывезенных из-под бомбежек 1936-1939 гг., родившиеся в России и вернувшиеся на историческую родину (сами не зная: к берегам отчизны дальней или чужбины дальней?), создали кафедру славистики, гордую изданием двух антологий русской поэзии: XVIII-XIX вв. и Серебряного века. Испанской антологии русского Серебряного века нет, а каталонская есть, хотя каталонцев всего шесть миллионов, а по-испански говорит, помимо Испании, еще пол-Америки.

В этом году двести человек записались на курс русской литературы. Я им прочел лекцию об исторических истоках русских духовных поисков. Читал, разумеется, по-русски — профессор Рикардо Сан Висенте переводил на каталонский (стихи — по антологии, которую он же составил). Слушали очень живо, задавали толковые вопросы. Чувствуется интерес ко всему на свете. Во время олимпиады нашлись даже люди, способные водить экскурсии по-японски. Правящая в городе социалистическая партия мечтает о «Европе городов», в которой Барселона будет чувствовать себя на равной ноге с Мадридом и Парижем.

В провинции, правда, сильнее консерваторы, опирающиеся на церковные приходы и фольклорные традиции. Но те же традиции сильны и в космополитической Барселоне! Одно из самых сильных моих впечатлений — сардана перед кафедральным собором. Невозможно смешать этот танец с «массовым мероприятием», как у нас говорят. Никакого маскарада под старину. Горожане, в обычной своей одежде, остаются после мессы на площади и выдвигаются, подняв вверх сплетенные руки, какие-то медленные па, то сжимая круг хоровода, то разжимая его (по окружности хоровод не движется). Когда оркестр делает передышку, люди остаются на местах. Я смотрел на лица: в них чувствуется необходимость танца и радость, что танец есть (Франко сардану запретил как символ каталонского сепаратизма).

Я вспомнил учение Конфуция о музыке (наверное, о подобном же хороводе), о музыкальном праздничном единении людей, в будни разделенных и подчиненных друг другу. Испанцы шутят, что каталонцы скряги: они и танцую считают шаги. Действительно, считают, и очень

серьезно. Seriously-радостно. Какая-то народная месса, дополняющая католическую. И обе на одной и той же площади. В соборе — орган, свечи, перед собором — духовой оркестр и сардана.

Таким же символом стало архитектурное творчество Гауди. Куда ни пойдешь, на какой холм ни подынешься (Барселона со всех сторон окружена холмами) — отовсюду видны башни собора Святого Семейства, Саграда Фамилия. Особенно хороши они с Монтжуйки. И хотя высота башен не больше обычной в готике, — мощь архитектурного замысла кажется равной Божьему замыслу, создавшему горы. Почему-то в наш век, такой рациональный, линейно программированный, рождаются люди, способные в одиночку создать «Розу мира», как Даниил Андреев, или каменную мифологию Саграды и каменную сказку парка Гюэль. Ничуть не хуже мифов, создававшихся народами век за веком и тысячелетие за тысячелетием. Наверное, потому и рождаются, что иначе центробежные силы разнесут цивилизацию на отдельные атомы.

Иногда мифы, собирающие душу, прячутся в одежды сказки. Миф и сказка — сиамские близнецы, разделить их невозможно, у них общее кровообращение, и современные мифотворцы обычно называют себя сказочниками. Андреев же прямо говорил, что создает миф. Сразу возникает вопрос: а может ли это сделать один человек? Да еще современный? Но Саграда Фамилия — очевидность, которая опрокидывает все контраргументы.

Меня иногда обвиняют, что я не верю в народ. Наверное, недоразумение связано с двусмысленностью русского слова. По-английски нельзя смешать folk (фольклорный «народ» — тот, что плетет народные кружева, поет народные песни и т.п.) и people. А по-русски ничего не стоит приписать современной народной массе качества патриархального народа. Я не согласен видеть в Иване Никифоровиче Тараса Бульбу — по-моему, это вздорная претензия. Но как же прекрасно, когда какие-то патриархальные черты вписываются в современную цивилизацию! И все же новые, глубинные мифы создает не народ, а личность. И приходится верить в личность, в ее гигантские, бесконечные духовные возможности. В личность, умеющую найти почву в собственной глубине, умеющую стать опорой для всех. Личность, почувствовав невозможность жить без образа Целого, с расшатанным образом Целого, создает глубинные мифы. Народы, в лучшем случае, подхватывают их и хранят.

Чтобы возникло новое, нужен кризис старого. Лучше именно кризис, а не совершенный распад (до основания, а затем... затем — только хаос). Распад, хаос делают творческую задачу очень трудной. Благоприятнее расшатанность, когда элементы старого можно скомбинировать заново, смешав с чем-то заново родившимся; достаточно крупные элементы, а не атомы. И вот тогда возникает что-то, о чем не скажешь — традиция это? Или что-то совсем новое? Ясно только, что живое и что сразу пустило корни в общую почву Прекрасного.

Саграда Фамилия так же выходит из ряда вон, как собор Василия Блаженного или Марина Цветаева. Правильно мыслящих людей это раздражает. Правильная красота — в каком-то стиле. Брюсов не пригласил Марину Цветаеву на вечер поэтов всех направлений, потому что

она ни к какому направлению не принадлежала. Правильный поэт принадлежит к какому-то «изму», правильно верующий — к какой-то церкви. А тут — не то готика, не то храм Шивы, не то скала Иван Разбойник в Коктебеле (очень похожем на каталонские горы). Примета времени — скорее в подъемном кране, который торчит среди сказочных башен. Вневременный, нацеленный в вечность духовный взрыв — и техника обыденной стройки XX века. Техника кое-что облегчает, но все же стройка длится больше 100 лет и, видимо, перейдет в третье тысячелетие. Каменное кружево ткется медленно. А за это время меняются вкусы, и западный портал, недавно построенный, не похож на восточный. Архитектурные линии — единого, Гаудиева замысла, а скульптуры разные. С востока — что-то вроде «Синей птицы» в постановке старого Художественного театра, а с запада — скорее «Герника» Пикассо. Сперва кажется: не выдержан стиль, а потом все сложилось у меня в единство. И в Евангелии началось со сказки о трех волхвах, о яслях с волом и осликом, о поющих ангелах, а кончилось реальностью времени: поцелуем Иуды, бичеванием, распятием... И стиль «после Герники» — после трагедии города, разрушенного фашистской авиацией, — на своем месте. Как современное «богословие после Освенцима» — в общем строе христианства.

В 1926 г. Гауди попал под трамвай и через два дня умер. Потом был экономический кризис, гражданская война, победа Франко, мировая война... Строительство возобновилось недавно. На окраинах, в олимпийской деревне — небоскребы, а в городе XIX века, вошедшего в XX, — вневременный собор. В чем-то он перекликается с цепями холмов и гор, идущих от побережья вглубь, с каталонской святой горой Монтсеррат. Не с монастырем (в его архитектуре нет ничего особенного), а с самой горой, с ее крутыми обрывами. Думаю, что Гауди держал их в голове, когда набрасывал свой проект.

*Нет, не собор, не купола  
До неба поднялись. —  
В середине города — скала,  
Рванувшая ввысь.  
В середине города — прорыв  
Миры творящих сил,  
Свидетельство, что Бог наш — жив,  
Что он сюда — ступил.  
И рассекая круговерть,  
Войдя в девятый вал,  
Дыханием раздвинул смерть  
И точно глину — смял.*

### 3. Миркина

Время оставило на Монтсеррате свои следы. На самом видном месте — памятник неизвестному солдату: упавший сжимает знамя. По берегу можно узнать карлиста (одна из групп, поддерживавших Франко; в Каталонии власть в 1936-1939 гг. сохраняли республиканцы, карлисты партизанили). Я вспомнил сцену из «Колокола» Хемингуэя: такой

вот карлист в берете перекрестил убитого республиканского партизана (где-то под Теруэлем), потом отрезал ему голову и унес в качестве вещественного доказательства своего подвига. Памятник — в духе национал-социалистического реализма. (Он всюду один и тот же, от Тихого океана до Атлантики. Можно сменить берет на пилотку. Или на буденовку. Остальное не меняется.) Сегодня снова у власти те, против кого карлисты партизанили. Но победившие автономисты не трогают монумента.

Чуть пониже — другой памятник, абстрактивистский, поставленный уже после смерти Франко. Повисшая в воздухе лестница из каменных глыб, а внизу, на отшлифованной плите, — «Раймонд Луллий, 1304» (дата смерти) — и ломаная линия «лестницы сознания», придуманной этим схоластом и мистиком: камень, пламя, растение, животное, человек, небо, ангел, Бог. Небо, небеса, звезды мыслились как почти живое существо, повыше человека. Это понятно. Но почему пламя выше камня? Здесь была не научная, а поэтическая логика, и я спросил поэта: «Почему?» Поэт, не задумываясь, ответил: «Бог есть и в камне, но в Боге ничего каменного, а пламенное есть». Я согласился, вспомнив библейское «Бог есть огонь поедающий...». На другой день из этого краткого диалога родились стихи:

*Гора сквозь небо выход чертит,  
И тяжесть ввысь вознесена,  
Есть в камне Бог. Бог дышит в смерти.  
Но в Боге — только жизнь одна.*

*И потому парит над нами  
И воздвигает сей хребет,  
Переполняя духом камень, —  
Что в нем ни крошки камня нет.*

\*\*\*

*Тяжелый вал рокочет глухо,  
Стучит в ушах тяжелый рок.  
Но этот взлет и легкость духа!  
Но тяжесть, сжатая в комок!  
И остается на века мне  
Таинственная благодать;  
Сродниться с этим тяжким камнем,  
Но камнем никогда не стать.*

\*\*\*

*Эти каменные горы,  
Эти склонов крутизна,  
Эта поступь командора  
Только Богу не страшна.  
Только трепету воскрылий  
Где-то неба посреди,  
Только той незримой силе,  
Что живет в моей груди.*

3. Миркина

Монтсеррат — застывшее пламя Божьего творчества. И оно снова вспыхнуло в башнях Саграда Фамилия. Но есть в этом творческом взрыве и что-то от времени, когда жил Гауди, от «прекрасной эпохи», оборванной безумием войны. Тогда казалось, что Запад навсегда победил и сковал взрывные силы Азии и Африки, что наступило время духовного синтеза цивилизаций и одна за другой следуют попытки такого синтеза: тесофия, растворявшая христианство в индийской традиции, и антропософия Рудольфа Штейнера, считавшего себя христианином, но верившего в карму и в перевоплощения. У нас в России антропософия захватила Андрея Белого, Максимилиана Волошина, Михаила Чехова и как-то сказала в новой, самостоятельной попытке синтеза у Даниила Андреева, наследника той же эпохи, чей дух прорвался в его тюремных видениях.

Сравнение словесных созданий с каменными всегда спорно; но вот Гетеанум — антропософский храм, строившийся в швейцарском Дорнахе под наблюдением самого Штейнера, чисто зрительно перекликается с постройками Гауди.

Гауди не был еретиком, каковыми, несомненно, были и Штейнер, и Андреев — карма и перевоплощение несовместимы с историческим христианством. Но не был еретиком и Мейстер Экхарт. Латинские сочинения его укладываются в рамки самой благочестивой схоластики, и только проповеди, вырвавшиеся из сердца на родном немецком языке, не уложились ни в какие каноны; и вот апологет дзэн Д.Т. Судзуки смог почувствовать в честном доминиканце своего собрата — буддиста. Таким же образом я чувствую в окаменевших порывах Гауди стихийные силы, от которых христианство старалось держаться подальше, во всяком случае до Франциска Ассизского и даже после, оставив без продолжения его проповеди птицам.

У Гауди — не только традиционные вол и ослик. Восточный портал — это ликование всей природы, участие всей природы в Рождестве. Хочется заговорить стихами Пастернака, у которого «деревья сдвинулись с места, подхваченные чудом»; или вспомнить «стихияли» Даниила Андреева:

... В трепете огненных дуг	свод...	цели не ведая сам,
Нечеловеческий дух	льет	мощь свою по небесам.
.....		
Не серафим, не Перун —	нет.	То — Ирудрана. То слой,
Чью высоту ни колдун	лет	древних не знал над собой,
Ни мудрецы наших дней,	мир	лишь по краям изучив,

*Ни в полумраке церквей*

*клир,*

*пестуя собственный миф.*

*То стихали грозы...*

Мне кажется, Андреев выговорил вслух убеждение многих поэтов. В монотеизме была полемическая чрезмерность, «расколдовавшая мир», по выражению Макса Вебера. Шиллер оплакивал это в «Богам Греции». Изгнание из иерархии веры младших духов превратило природу в огромные часы, заведенные Богом, но сами по себе обезбоженные, и в какой-то миг из этой модели мироздания мог выпасть и часовщик. Остались одни часы.

*... Мы так давно обогнали*

*Медлящих проводников в вечность, и так одиноки*

*Рядом друг с другом, друг друга не зная.*

*Путь наш не вьется, как тропки лесов и потоки,*

*Дивным меандром; он краткость, прямая...*

Р.М. Рильке

Что бы ни говорили ортодоксы, но поэты восстанавливают веру, начиная с духов природы, как здание со множеством уровней, божественное с самого основания. Это увидел в своей тюремной камере Даниил Андреев. Это чувствовал, на свой лад, и Гауди. Его башни рвутся в небо, но в их основании — божественно ликующая Земля. Порыв к небу вырастает из любви, зачатия и рождения. Это связано с идеями братства св. Иосифа, с мыслями об укреплении семьи и т.п., но идет дальше. И мне кажется, что камень Гауди и слово Андреева комментируют друг друга. В соборе Саграда Фамилия найден пластически очевидный образ синтеза цивилизаций, до которого Земля не скоро дойдет, — но дойдет когда-нибудь! Я в это верю.

Заговорив об Андрееве, надо объяснить, как подойти к его видениям, насколько они достоверны. Отчасти это сделал уже сам Андреев, редчайший и замечательный случай духовидца с современным аналитическим умом. Он создал целую гносеологию гностики, целую теорию мистического познания. Первая стадия — толчок озарения, неожиданно вставшая перед внутренним взором картина, потрясающая своей силой, яркостью света сквозь бурю образов. Никакой законченности. Гениальный взмах кисти, оставивший многое едва намеченным и вовсе не намеченным. Хочется досмотреть, увидеть все до конца, до подробностей, — и духовидец припоминает образы, пронесшиеся через его сознание, досматривает их. Это вторая стадия — «метаисторическое созерцание». Временами, в самые глубокие минуты, оно близко к озарению. Но в то же время здесь сказывается и собственная воля, примерно как в «обыкновенном чуде» поэтического вдохновения. Всякий большой художник — до некоторой степени пророк. Шестикрылый серафим рассекает ему грудь и вкладывает уголь вместо сердца (Андреев очень любил это стихотворение). Поэтическое творчество «раскрывает нам тайну о душе человеческой», написал в письме брату молодой До-

стоевский, тоже любивший и часто читавший вслух пушкинского «Пророка». Каждый художник что-то попросту *видит* (хотя другие этого не видят), видит по-своему, субъективно — и все же, сквозь субъективность, *видит реальность*, раскрывает, по словам Бердяева, «трансубъективное», свет глубинной реальности, лишь преломленный личным восприятием и особенностями художественного стиля. Андреев называл это вестничеством — восприятием в образах искусства таинственного света из миров иных. Однако вестник может быть и мыслителем; тогда наступает третья стадия духовидения — «метаисторическое размышление», связывание концов с концами собственным умом. На этом уровне духовидцу свойственно ошибаться, как и всем людям.

Мне, правда, кажется, что и озарение не свободно от личной окраски, от субъективности, от личных запасов опыта. Видимо, толчок озарения, проходя сквозь сознание, подхватывает все, что попадает под руку из запасов памяти, и мы видим — метафору. Не придуманную, но все же метафору, смысл которой еще надо разгадывать. «Все преходящее — только подобие», — писал Гёте. Все образы, доступные сознанию, взяты, по крайней мере отчасти, из самого сознания; и нечто из миров иных, из более глубоких уровней духа только просвечивает сквозь «жену, облаченную в солнце» и всадников на белых и черных конях. Так я подхожу и к видениям Андреева — и так же я смотрю на каменную символику Саграда Фамилия. Это весть. Она полна тайны. И я не уставал смотреть на нее.

Анатоль Франс посмеивался над людьми, говорившими о Боге на языке, унаследованном от обезьян. Впрямую о вечности, действительно, ничего нельзя сказать. Но открытый вопрос дает иногда чувство полета над всеми вопросами. А в метафоре заключен ответ, недоступный переводу на объективный язык, ответ от души — душе. Культура, потерявшая способность к вопросам Иова и подступ к метафоре, иссыкает. От сознания этого — моя прикованность к адским метафорам Андреева и к земному раю в парке Гюэль, к хороводам деревьев, похожих на колонны, и колонны, похожих на деревья...

Нас со всех сторон обступили проблемы... Целый лес проблем, и не видно выхода. Россия вошла в полосу упадка — и, кажется, надолго. Но башни Саграда Фамилия, взлетевшие к небу между раем восточного портала и адом западного, напоминают мне, что упадок не длится вечно. Каким глубоким, каким долгим был упадок Иберийского полуострова! А сегодня здесь жизнь...

И перед Европой проблемы. Иногда мне кажется, что Европа, подобно «Титанику», плывет навстречу айсбергу. Кризис прячется в тумане, но его не обойти, если только круто не изменить курс и не ограничить потребность к росту одной лишь областью духа, накапливая лишь духовные сокровища, а не автомобили, которые уже сегодня негде парковать. Но как повернуть целую цивилизацию? Отдельные люди, отдельные группы давно уже научились собирать сокровища на небесах; но миллионы, миллиарды людей?.. И как остановить рост среди несчастных двух третей человечества? Когда каждую ночь в Гибралтарском проливе тонут африканцы, рвущиеся из голодных пустынь и джунглей на землю сытых?

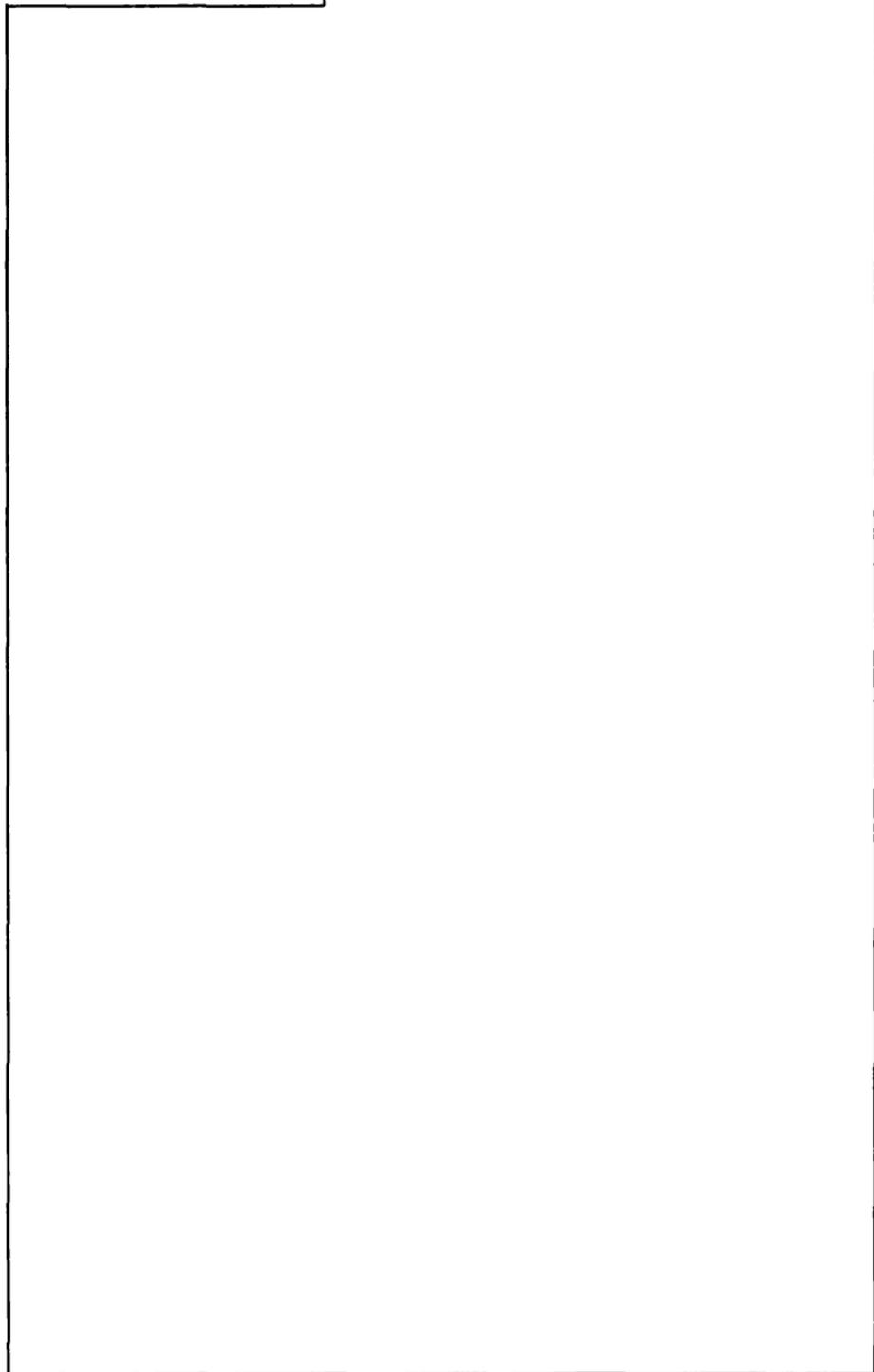
Я не знаю ответа. Я не знаю, будет ли найден ответ до катастрофы — и уцелеют ли после катастрофы люди. И сохранят ли свое человеческое лицо... Но я верю в тех, кто идет против нынешнего течения. Так же, как против течения времени поднялись башни Саграда Фамилия.

\*\*\*

В последнее воскресенье мы опять пошли к собору — встретить женщину, которая привезла две буханки черного хлеба. В Барселоне нет черного хлеба — и какой-то тоски, навстречу которой я еду. Оглядываюсь еще раз на сардану. Холодно, накрапывает мелкий ноябрьский дождик, лишние вещи в центре круга накрыты зонтиком, но играет оркестр и хороводы не сдаются. Подняв вверх сцепленные руки — в каком-то подобии молитвы, — танцующие в легкой одежде делают движения вперед-назад, вправо-влево, двигаясь и в то же время оставаясь на месте, как в те далекие времена, когда не было прогресса и время замыкалось в круг.

1993

# Лики культуры





# С птичьего полета и в упор

Памяти безвременно погибшей Т.А. Ноткиной\*

**Я** никогда не думал, что буду культурологом. Занимался чем-то другим и вдруг наткнулся на проблемы, которые хотелось решить. И постепенно из этих решений выстроилось несколько схем. Конечно, все факты ни в какую систему не лезли. Но все-таки кое-что становилось яснее.

Первый толчок дал Достоевский. Все русские писатели начала XIX в. немного увлеклись, по молодости, романтизмом, а потом переходили к реализму. И вдруг Достоевский прямо начал с реалистической повести «Бедные люди». Белинский был в восторге. Он видел в этом еще одно доказательство, что с романтизмом покончено. А Достоевский (после «Бедных людей») написал романтическую повесть «Двойник» и еще более романтическую, обнаженно романтическую «Хозяйку». Реакция Белинского известна; она надолго запомнилась Достоевскому. И вот я стал искать логику этого парадокса. «Бедные люди» — реалистическая повесть в духе XVIII века, вроде «Клариссы Гарлоу» Ричардсона. Добродетельный маленький человек и развратный аристократ. Макар Деушкин добр, и только добр. Никакого зла в нем нет. Зло вовне — в помещике Быкове, соблазнившем Вареньку. Расстановка сил вполне в духе тогдашних передовых русских людей. Но Достоевский (еще до «Бедных людей») перевел «Евгению Гранде» Бальзака, читал его «Бедных родственников» и знал, что в маленьком человеке тоже дремлет зло. То есть как читатель он был на уровне XIX века, после Французской революции, а как русский человек он был окружен старым режимом и не мог изобразить *реалистически* униженного и оскорбленного в роли деспота и мучителя. До 1861 г. маленькому человеку негде было развернуться. Молодой Достоевский стал рисовать то, что ему хотелось показать, но что в русской жизни еще не сложилось, в фантастических образах. Подробнее я все это изложил в своей книге «Открытость бездне». Но косвенным результатом было первое понимание, зачем нужен романтизм.

Понимание было еще очень бедное: между двумя классическими периодами искусства есть переходная эпоха, когда старое распадается, а новое еще не совсем сложилось. Создаются туманные, фантастические образы, истина которых раскрывается на следующем уровне реа-

---

\* В течение ряда лет Татьяна Алексеевна Ноткина вела социологический семинар. Убита в подмосковном лесу.

лизма (так, как истина «Хозяйки» в «Преступлении и наказании»). Это совершенно недостаточно для характеристики романтизма, «то есть зачастую всего прекрасного и истинного» (как полемически писал в 1849 г. Достоевский). Но хватило и немногого, чтобы разглядеть маятниковое движение периодов (или стилей) европейского искусства: Ренессанс — барокко, классицизм — романтизм (в узком смысле слова), реализм (XIX в.) — декаданс.

Постепенно я начал находить в этом чередовании более глубокие причины и отказался от мысли, что все существенное в романтическом брожении подхватывается очередной формой реализма. Романтическое и иррациональное стало вырисовываться как самостоятельное начало, не уступавшее реалистическому (классическому, рациональному).

На этом этапе мне помог безвременно погибший Сергей Маслов. Он соединил мои идеи с некоторыми идеями из книги В.В. Иванова «Чет и нечет». Там разъясняется, что левое полушарие мозга господствует в аналитической деятельности, а правое — в создании целостных мифопоэтических образов. Поэтому Маслов назвал романтически-декадентское правополушарным, а классически-рациональное — левополушарным. Больше того, опираясь на историю архитектуры, он подсчитал, что во Франции левополушарные периоды длинные, а правополушарные — короткие; в Германии же наоборот: длинные — романтические, правополушарные. Интуитивно я в этом не сомневался, но расчеты Маслова четко показали распределение одних и тех же признаков не только во времени, как чередование эпох, но и в культурном пространстве, как противостояние культур. Впоследствии я нашел подступ к этой идее у Леви-Стросса: веер культур в пространстве не менее широк, чем веер эпох во времени. И (прибавлю я) есть культуры «романтические» и «классические», с перевесом в сторону жречества и в сторону светской власти, в сторону мифологии и историографии...

Следующим шагом был вопрос: а нельзя ли таким же образом интерпретировать чередование больших периодов: античность — средние века — Новое время? Или, если задать вопрос по-дурацки: зачем нужны были средние века? Просветители читали, что ни к чему не нужны, один пробел в разумении, возврат к варварству, и лучше его бы не было. Но если сравнить развитие Средиземноморья с развитием Индии и Китая, то там возврата к варварству не было и кризиса рабовладения, на котором настаивали Маркс и Энгельс, не было (в Индии вообще никогда не было развитого рабовладения), а духовные сдвиги оказались примерно теми же. То есть «надстройка», не обращающая внимания на экономический «базис», обнаружила какую-то общую закономерность развития.

Тут подвернулась мне книга Франкфорта «До философии». Она подчеркнула значение рубежа между архаической древностью (до философии) и классической (после). Впоследствии Ясперс назвал этот рубеж «осевым временем». По какой-то непонятной, неразгаданной причине примерно в одно время в трех разных местах, не связанных друг с другом, — в Элладе, Индии и Китае — возникла философия. Сейчас философией называют что попало, вероятно, потому, что кажется обидным народу не иметь своей собственной философии. Но я называю философской традицией только такую, которая разработала теорию са-

мостоятельного рассуждения, логику. Есть аристотелевская логика (унаследованная христианским миром и миром ислама), логика индийская и китайская. Других истоков логики нет. Человек, вооруженный логикой, может разработать самостоятельное мировоззрение. Он становится свободным от традиции и может отвергнуть традицию (чего не было в древнем Египте или в древней дофилософской Индии, где знания, накопленные мудрецами, передавались из уст в уста вместе с трепетным к ним отношением). В результате возросла интеллектуальная мобильность и были задуманы и осуществлены замечательные проекты. Многие основы современной цивилизации восходят к античности. Но одновременно потеряна была *устойчивость* племенного и архаического мира. Детрибализация (разрыв племенных связей) разрушала религию и этику. Безнравственность правителей соревновалась с безнравственностью масс. Когда говорят, что древние цивилизации погибли от упадка нравов, это не так наивно, как кажется. Мы тоже погибам от упадка нравов, от безответственности и халтуры.

Спасением древних цивилизаций было новое религиозное мышление, создание новых символов целостности и смысла общественной жизни. Византийцы V или VI в. придавали большее значение богословским спорам, чем государственным финансам, и они были правы: стройное учение о Троице позволило создать из разных племен и народов единый византийский этнос, просуществовавший тысячу лет. Без новых символов это единство не получилось бы.

В Средиземноморье, Индии и Китае процесс шел в разных формах. Но всюду мышление, прошедшее через философию и не удовлетворенное философией, создавало мировые религии, обращенные к каждому человеку, перешагивая через споры племен и сословий. Эти религии сохранили философию в своей структуре (хотя бы как служанку богословия), но решающая роль в них принадлежала религиозным символам единства, в пределе — личности Бога-Спасителя, и любви к совершенной, обожженной личности. Очень часто совершенная личность воспринималась как высшее воплощение истины, как божественное Слово, выше всех человеческих слов, и любовь к Спасителю воцарялась над доводами разума. Я описываю процесс с акцентом на структуру христианства, но нечто подобное было и в культе Кришны, в культе будды Амиитабхи, будды Майтрейи и др. Философски мыслящие мистики могли предпочитать негативные описания своего опыта (не это! не это!) или описания психологические (ты — это То!), но массовые культы тяготели к почитанию святой, обожженной личности; это прослеживается даже там, где строгий монотеизм не допускал никаких воплощений, — в мистическом иудаизме и в мистическом исламе; хотя и не на уровне догматики.

В Средиземноморье, в Индии, в Китае распространились религии, объединившие множество древних этносов. Классическая древность создала физическое единство империй (римской, китайской), раннее средневековье дало им духовное единство. Империи могли распадаться, но духовное единство сохранялось.

Мы живем в переломную эпоху, и кризис античности легче понять, исходя из собственного опыта. Все, что называлось прогрессом, обна-

ружило свой разрушительный характер. Производительные силы оказались разрушительными силами. Ничем не ограниченный рост их ведет к экологическому кризису и к угрозе гибели биосферы. Но так же двойственны и другие накапливающиеся процессы. Дифференциация культуры заставляет жить, как бы балансируя на разъезжающихся бревнах, в потоке постоянно новых, неожиданных фактов, идей, соблазнов и угроз. Выход из одного кризиса ведет к другому, число открытых вопросов все возрастает. Большинство нынешнего населения Земли теряет в таком «открытом обществе», теряет «тождество с собой», как выразился Хасан аль Банна, основатель «Мусульманского братства». В нашей стране протест против открытого общества выразил Солженицын. По всему слаборазвитому миру катятся волны фундаменталистских движений, попытки восстановить твердую средневековую иерархию ценностей.

Расположим в виде лесенки великие эпохи истории:

Архаическая древность (жреческие традиции)

Классическая древность (античность)

Средние века

Новое время

Наступающая большая эпоха.

Справа расположены «правополушарные», а слева «левополушарные» периоды. Однако физиологическая терминология необязательна. В 1962 г. я написал эссе «Две модели познания», где противопоставил понятийно-логическому мышлению мифопоэтическое, восстанавливающее чувство цельности мира и смысл жизни. Физиология мне не понадобилась. В XX в. было предложено несколько других противопоставлений. Габриель Марсель, а за ним Эрих Фромм разработали дихотомию «иметь» и «быть». Эти глаголы не случайно стали вспомогательными. Иметь и быть — два универсальных подхода к жизни; равновесие их создает норму, потеря равновесия — кризис. И Марсель, и Фромм критикуют перекося современной западной цивилизации в сторону «иметь» (вещи, информацию) и падение качества бытия. Их концепции полемичны, окрашены духом времени и не подходят, например, к Ренессансу. Более уравнивается концепция этнолога Виктора Тэрнера. Он противопоставляет «структуру» (политические и производственные отношения) и «коммунитас» (братское общение в духе). Бездуховная структура вызывает бунт и попытку создать тысячелетнее царство праведных, но это не выходит, и «структура» восстанавливается в самой деспотической, грубой форме (книги Фромма «Иметь и быть» и Тэрнера «Символ и ритуал» есть в русском переводе; читатель найдет там множество интересных подробностей).

Приобрела общее хождение и китайская идея вечного Дао, распадающегося на инь и ян. По древнейшему смыслу, это влагиалище и мужской член. Но метафизика превратила их в космические символы. Дао (путь, не в смысле прямой, скорее вечный круговорот, разворачивание незримого в зримое) порождает инь (темное, текучее, всеобъемлющее лоно) и ян (рожденное, твердое, светлое). Инь близко к ночи, соединя-

ющей все образы в единой тьме; ян — ко дню, различающему предметы. Инь переключается с «быть» (бытие иррационально целостно, не делится на части: или вы живы, или мертвы); ян рациональнее, ближе к «иметь» (можно иметь мало и много; «иметь» принадлежит к миру отдельного, частного). Однако инь и ян не столько противостоят друг другу (как свет и мрак в манихейском и апокалиптическом мышлении), сколько дополняют. Развитие термина сохранило его половую основу: мужчина и женщина *вместе* создают семью.

Наше время — время перехода от гегемонии «иметь» к гегемонии быть, коммунитас, инь. Цивилизация Запада, начиная с эпохи Великих географических открытий, создала материальное единство всего земного шара. Задача будущего — создать духовное единство, подобное тому как ранее средневековье создало духовное единство больших регионов. Но средневековье не было возвращением к архаике. Напротив, в чем-то оно завершило классическую древность, ее универсализм, ее выход за рамки племенных мирков, придав этому новому царству единый религиозный характер и в то же время сохранив многие важные завоевания древности. Точно так же нелепо представлять себе будущее как возвращение к средним векам. Возвращается только акцент на социальную и духовную интеграцию, на превосходство «богочеловеческого» (как говорили русские философы) над «человекобожеским», акцент на духовную иерархию.

Здесь, однако, мы сталкиваемся с фактом, о котором бегло уже упоминали. Веер культур в пространстве не менее широк, чем веер эпох во времени. И все они сегодня противостоят друг другу. Более того, величайшим препятствием к глобальному единству становится религиозное единство, достигнутое ранним средневековьем. Не дух мировых религий, вселенский дух, а их буква, их догматика, гордыня вероисповедания. Христианство убеждено, что оно и есть мировая религия, в этом же убеждены ислам и буддизм, а индуизм готов предоставить всем религиям место в своей структуре как воплощениям *ее* духа.

Этнические различия не так крепки, как кажутся. Они очень редко способны устоять перед проповедью мировых религий, и на наших глазах Африка становится исповедницей христианства или ислама. Правда, это не создает мира. Напротив, племенные конфликты становятся острее, если их поддерживает разность вероисповеданий. Но с глобальной точки зрения главная трудность в другом: ни христианство, ни ислам не сумели победить сопротивление индуизма и религий Дальнего Востока; несколько веков пропаганды христианства в Индии и Китае дали только островки, анклавы христианизации, не изменившие целостности культуры. Еще меньше успеха имела попытка вклиниться в мир ислама. Опыт глобальной христианизации не удался. Мир ислама, индуистско-буддийский мир Южной Азии и конфуцианско-буддийский мир Дальнего Востока должны быть приняты как равные партнеры диалога. Видимо, в ходе этого диалога будет продолжаться духовная вестернизация Востока и ориентализация Запада (отстает Запад: азиатская интеллигенция знает Запад гораздо лучше, чем европейская — Восток). Это *не* противоречит возвращению к собственным «до-новым» духовным корням. Напротив, дух «Востока» (остающийся во многом средне-

вековым) и дух европейского средневековья часто ближе друг к другу, чем к Западу Нового времени. Р.О. Блайс, один из первых западных апологетов дзэн, называл дзэнской музыку Баха, византийскую икону и т.п.; и в этом есть смысл. Скорее всего Запад даст глобальной культуре свою форму единства, форму «концерта наций»; но с вступлением в переключку великих цивилизаций Востока «концерт наций» превратится в «концерт субэкумен» (культурных миров). «Концерт», основанный на принципиальном равенстве «инструментов», на принципиальном равенстве всех великих религий и сложившихся вокруг них культур.

Здесь мы вплотную подошли к концепции субэкумен. Вышел я к ней так же нечаянно, как к маятниковым историческим процессам. Путь к Востоку шел через Север, через общение с заключенными в лагере. Один из товарищей по нарам передал мне свой интерес к Японии и Китаю, другой — к Индии. Вероятно, поэтому я впоследствии согласился пойти на предложенную мне должность библиографа в отделе стран Азии и Африки ФБОН (Фундаментальной библиотеки общественных наук, ныне ИНИОН). И тут на меня обрушилась лавина фактов.

Освободившись от информации, не трогавшей ни ума, ни сердца, я всегда находил время прочесть как следует то, что действительно интересно. Особенно увлек журнал «Philosophy East and West». Читая его, я просто увидел, как можно увидеть дерево или человека, что нельзя сравнивать китайскую или индийскую философию с французской или немецкой, а только со средиземноморско-европейской традицией в целом, от Гераклита до Хайдеггера. В Китае и в Индии даже логика другая, без закона исключенного третьего, и это сказалось, может быть, на своеобразном развитии религии Индии и Китая, без выбора между политеизмом и монотеизмом (Единое, Целостное и Вечное там выражено без слова, которое можно перевести по-русски словом «Бог»). И судя по архитектуре, это различие уходит очень далеко в глубь веков. Средиземноморская архитектура геометрична, подчиняется «аристотелевской» (прямолинейной) логике (пирамиды, зиккураты); в Индии храмы напоминают причудливые скалы, и рядом с ними мусульманские постройки подчеркнута геометричны. В Китае архитекторы сохраняют во дворцах и храмах очертания тростниковой крыши древней хижины, прогнувшейся под дождем: то же стремление к естественным линиям и отвращение к излишней прямизне. Эстетика и логика Востока не пробивает, а обтекает препятствия.

Это все непосредственные, зрительные впечатления. Но постепенно накапливались и факты интеллектуальные. Индийские авторы могут писать о «европейских гражданских войнах» (мы их называем мировыми войнами). С точки зрения современной политической терминологии, Индия — нация. Но Индия сопоставима только с Европой в целом, а потому Европа мыслится индийцами как нация и европейские нации — как обособившиеся провинции. Индийский автор пишет: «Западные романисты Бальзак, Диккенс, Достоевский» — и я вижу, что с точки зрения индийца различия, которым мы придаем такое большое значение, второстепенны, и Россия XIX века — действительно часть европейской культуры. Новые точки зрения давало и сравнительное рели-

гиоведение. Для него существует единая иудео-христианская традиция и даже «авраамистическая» (иудаизм, христианство и ислам), в целом противоположная религиям Индии и Китая (которые не следует смешивать и со средиземноморским политеизмом). Вопрос о признании Христа, непризнании (иудаизм) или неполном признании отодвигается на второе место. В конце концов кришнаиты и шиваиты тоже полемизируют друг с другом, но и то и другое — индуизм.

Таких фактов гораздо больше, чем я перечислил, и все они выходят за рамки европейско-русской образованности (даже философов Серебряного века, к которым сегодня возвращаются). Я оказался в потоке новых фактов. Надо было их осмыслить. Одним из последних толчков была тогдашняя (60-х годов) дискуссия о восточном или азиатском способе производства. Мне захотелось показать, что никакой единой Азии нет, есть три великие коалиции культур, три азиатских проекта мировой культуры. В Индии и Китае они уходят корнями в этническое ядро, но давным-давно приняли вселенский характер и в средние века распространились за пределы Индии ( в культуры Явы, Бали, Малайи, Кампучии) и за пределы Китая (в Корею, Японию, Вьетнам). Япония или Вьетнам этнически очень своеобразны, но в каком-то смысле они синизированы (окитаены), вселенское выступает для них в образах, сложившихся в Китае или принятых Китаем. То же в культуре, уцелевшей от ислама на острове Бали, — в отношении к мировой культуре Индии.

Культурный мир, основанный на единой, самостоятельно выработанной религиозно-философской традиции, я назвал субэкуменой. Субэкумена покоряет себе любое племя, вступившее с ней в контакт или вторгшееся в ее пределы. Все племена, вторгавшиеся в Китай, растворялись в китайском «суперэтнoсе». Все племена, вторгавшиеся в Индию, становились новыми *индийскими* кастами. Монголы в Китае стали буддистами, а в Иране — мусульманами. Венгры, ворвавшиеся в Европу как азиатская орда, за несколько веков стали европейским христианским народом. Не «переваривались» только группы, пришедшие со своей сложившейся монотеистической религией. Впрочем, в Китае и евреи стали китайцами.

Я читал «Закат Европы» Шпенглера, листал Тойнби, но моя концепция выросла из чтения «Philosophy East and West». Субэкумены — такие коалиции культур, которые опирались на особую философскую традицию. Таких традиций три: средиземноморская, индийская и китайская. Между тем многие факты заставляли отделить от христианского мира мир ислама. Христианская культура этнически гетерогенна. Она основана на еврейской Библии, греческой философии, греко-римском искусстве и римском праве. Диалог равноправных культур, начавшийся еще в древности, придает этой цивилизации особый характер, более динамичный (или, с другой точки зрения, менее устойчивый), чем сравнительно однородные культуры Индии и Китая. Ислам, сохраняя многие общесредиземноморские черты, в то же время резко редуцирует гетерогенность. Библия заменена своим собственным арабским откровением — Кораном. Ни античного искусства, ни римского права ислам не воспринял. Только аристотелевскую философию, и то не всю.

Догматический обруч, который в католической Европе связал очень разные элементы, обособившиеся в эпоху Возрождения, в исламе оказался крепче. И на сегодняшний день мир ислама сопротивляется вестернизации сильнее, чем Дальний Восток и даже Индия. В каждом регионе есть начатки, способные к развитию в западном смысле слова, но они чем-то блокированы. Задача заключается в том, чтобы деблокировать эти местные факторы развития. В мире ислама блокада до сих пор не снята. Есть рационализм, тот же, что и на Западе (Аверроэс и Авиценна были учителями схоластиков); но нет плюрализма ценностей. Тормозит жесткая догматическая система, господствует утверждение, что истина высказана раз и навсегда и нельзя даже пытаться высказать ее иначе, в других словах. Европейский плюрализм вызывает чувство ее моральной катастрофы — и активное сопротивление. Поразительный и в то же время типичный пример — провал модернизации в Иране (где собственно *экономическое* развитие шло превосходно). Напротив, на окраинах Дальнего Востока благотворно сказалась привычка к плюрализму учений (заменившему до некоторой степени европейский плюрализм национальных культур)...

Я бился с этой трудностью несколько лет и вышел из кризиса теории, придумав еще одну категорию — бисубэкумену. Идеальной бисубэкуменой было Средиземноморье до VII в.: христианский Запад и христианский Восток. Приход ислама усложнил картину, но единство Средиземноморья не было до конца разрушено. И начиная с XV в. все опять встало на место.

Что, однако, делать с Византией с VII по XV век? Она торчала в моей системе, как кость в горле. Пришлось как-то назвать субэкумены-неудачницы, проекты, которые история отказалась осуществить. Например, Тибет обратил в ламаизм Монголию: позднесредневековый Иран оказывал огромное влияние на соседние страны. Назовем это субэкуменальным узлом. В отношениях Индии и Китая можно обнаружить один — но важный — факт взаимосвязи: распространение буддизма. Присутствие буддизма связывает Южную Азию и Дальний Восток так же, как монотеизм — Средиземноморье. Впоследствии в Южной Азии распространился ислам, связавший Индию, Индонезию, Малаю с Ближним Востоком. Назовем это бисубэкуменальными узлами. Но честно говоря, Византия VII века — нечто большее, чем субэкуменальный узел. Это вполне сложившаяся субэкумена: империя, основанная на единой вере и окруженная духовными вассалами.

К несчастью для Византии, рядом оказалась другая империя, тоже основанная на единой вере, мнившей себя единственно истинной: Иран. Обе империи вступили в смертельную схватку. Войска врага поочередно подступали к обеим столицам — и основательно разорили друг друга. Мир был заключен на развалинах. И тут Бог послал Мохаммеда. Кучка бедуинов, охваченных энтузиазмом неофитов, обрушилась на истощенные провинции и быстро их захватила. Успеху завоевателей очень способствовала религиозная политика Константинополя. Древние народы Сирии, Ливана, Египта не хотели растворяться в едином православном этносе и тяготели к ересям: монофизитству, несторианству и монофелитству. Православная администрация их жестоко пре-

следовала. В результате мусульман встретили как освободителей (они на первых порах были очень терпимы к «народам Книги»). Византия сохранила в Азии только Анатолию, где греческое население поддерживало сопротивление исламу.

И вот, мировая империя, со своим двуглавым орлом (символом власти над всем миром), существует еще несколько веков, создавая изумительные храмы, иконы, мозаики, богословские тексты — и медленно распадаясь. Не хватает одного признака субэкумены (но очень важно): устойчивости, способности переносить кризисы без развала, способности к развитию. Чтобы свести концы с концами, определим субэкумену как устойчивую коалицию культур, основанную на единой религиозно-философской традиции и способную переносить кризисы без развала.

Я не скрываю белых ниток — без них не обходится ни одна система. Византия не совсем укладывается в мою логику. И это не совсем академический пример. С XV в. идея православного мирового царства была подхвачена Россией, и до сих пор «Третий Рим» костью торчит в русском горле. Идея эта вошла в народное сознание: «А наш белый царь над царями царь», — пели слепцы. Трудно учесть, какую роль это сыграло в мимолетном, но сильном увлечении мировой революцией; во всяком случае, совершенно исключить такой ход вещей я не считаю возможным.

Сейчас призрак Третьего Рима возродился и опьяняет некоторых почвенников; но он остается призраком. Надо быть таким чудачком, как Геннадий Шиманов, чтобы верить в возможность глобальной экумены на основе застывшей религии меньшинства христиан (которые сами по себе — меньшинство человечества).

Сейчас призрак Третьего Рима, смешавшись с призраком Социалистической Системы (исчерпавшей себя за несколько десятков лет), поддерживает существование красно-черного блока и мешает России выпутаться из Утопии, стать европейской нацией в системе европейских наций.

Слово «нация» употребляется примерно как слово «пан» в польском языке: пан Бог, пан майор, пан гувняж (золотарь)... В моем понимании, это открытая этническая общность, сложившаяся в Европе примерно в XVI в. Племя, архаическое царство, империя — не нации. Азиатские субэкумены тяготеют к империям. А в Европе сложилась система наций-государств, общих наследников средиземноморской культуры, но каждая со своим языком и особенностями развития. Все духовные движения, начиная с Ренессанса, переживались каждой великой нацией, но всегда по-своему. Некоторые нации попадали в тупик (Италия, Испания, Германия); движение продолжалось другими, и в конце концов оно подхватывало оставших. Я думаю, это национальная структура Европы, в противоположность имперской Азии — одна из главных причин европейского динамизма. Вне подобной системы общения (в которую постепенно входят многие государства Азии) возможен только застой. Нация вне «концерта наций», изолированная нация, — противоречие в терминах. Возможно нечто вроде добровольной резервации, вроде Тибета; но мы же говорили: нелепо называть Тибет нацией; и

если проект изолированной России осуществим, ничего хорошего он не может принести.

Место России — в Европе, точнее, в блоке северных стран, с которыми ее связывают традиция XIX — начала XX в., прерванная прыжком в Утопию. Традиция частично сохранилась и может быть восстановлена. И дальше, *вместе* с Западом, надо искать выход из кризиса, в который Запад зашел. Обойти этот кризис нельзя. Выход может быть найден только изнутри.

Историческое движение все время создает разрушительные силы. Национальный путь развития Европы вызвал к жизни национализм. Национализм толкнул в мировую войну. Мировая война вызвала взрыв воли к насилию, к мировому господству. Эта воля по-разному осуществилась в России, в соответствии с русскими традициями «мирового размаха», и в Германии, в соответствии с ее традициями; но по сути в России и в Германии действовала одна и та же воля: создать мировую империю. Сейчас эта опасность отступила, глобальная интеграция идет по федеративному пути. Однако выросло несколько новых угроз. Страх перед большевиками заставил мюнхенцев открыть дорогу Гитлеру. Страх перед Гитлером вызвал к жизни атомную бомбу. И вдруг возникло положение, которого никогда раньше не было: война стала невозможной.

Идея ненасилия выдвинута давно. Но это было для святых. Мы не святые, писал Тойнби во время второй мировой войны, и нам остается только выбор между сопротивлением и коллаборационизмом. Так длилось две тысячи лет после Христа, две с половиной тысячи лет после Будды. И все церкви благословляли христоролюбивое воинство. Призывы Толстого к ненасилию казались нелепыми...

Историю можно созерцать в разных аспектах. Один из самых плодотворных — взгляд на историю как на прогресс нравственных задач, на постепенное расширение рамок солидарности. Бушмен солидарен со своим родом. Это просто. Солидарность племени потребовала системы табу. Солидарность в детрибализованном мире оказалась очень сложной проблемой и никогда не была совершенно достигнута. Здоровые общества по крайней мере признавали эту проблему и старались ее решать, опираясь на мировую религию и философскую этику. Сейчас оказалась необходимой глобальная солидарность: русских и китайцев, израильтян и арабов, черных и белых ЮАР. Пожар может вспыхнуть от любой спички; а если вспыхнет, то сгорит *всё*.

Один из подступов к решению этой задачи — понять, что все великие религии говорят одно и то же, только разными словами. Например, буддист говорит: «Я — это иллюзия», а христианин: «Я хуже всех». Можно подчеркивать *разный* подход к проблеме, а можно подчеркнуть *единую* проблему: преодоление эгоцентризма, преодоление жажды обладать миром, раскрытие в каждом из нас Единого Бытия (как бы ни назвать его: великим Я, воскресшим в душе Христом или Великой Пустотой — опустошенностью от всей суеты, чистым сосудом, в который натекает Бытие). Таких словесных расхождений тысячи, и все они должны быть смягчены. Великие религии — просто разные языки духовного опыта. Их вовсе не нужно сводить к одному эсперанто. Напротив,

различие языков — богатство. Кое-что лучше выразилось буддийским языком, а кое-что — христианским.

В христианстве — понимание личности как Слова, как самого полного выражения целостной истины. Идея «сильно развитой личности», сформулированная Достоевским, могла вырасти только на христианской почве; так же как символ веры Достоевского, отбрасывающий прочь все богословские споры: «... если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». Этот принцип, если глубоко его продумать, делает выбор духовного пути чисто личным, оставляя прошлому неудавшуюся попытку обращать в единую веру целые народы; и религия освобождается от обязанности поддерживать народы и государства в их политических конфликтах.

Буддизм, со своей стороны, лучше сформулирован в философском плане и в чем-то шире христианства, включая в свое «большое добро» (В. Гроссман), в свою этику ненасилия все живое. Европейские экологические активисты в поисках небесного покровителя смогли опереться только на Франциска Ассизского. Из Евангелия трудно вывести ответственность человека за каждую былинку. Отдельные святые чувствовали эту ответственность, но она не стала общим принципом.

Между тем мы подошли ко второй неожиданности XX века — к экологическому кризису. В чем-то он еще опаснее, чем атомная бомба. Страх перед атомной смертью — вещь общедоступная, и в любом демократическом государстве избиратель не проголосует за самоубийство. Психологические трудности возникают только в тоталитарных государствах, оболванивших своих подданных «военно-патриотическим воспитанием». Труднее освободиться от того, что *ведет* к войнам: от национальной озабоченности, от чувства обиды, желания справедливости и т.п. Здесь нужна очень глубокая перестройка. Пройдет время, прежде чем «военно-патриотическое воспитание» увидится чем-то вроде тренировки молодых папуасов к охоте за головами. Однако экологический кризис требует еще большей перестройки.

В течение многих веков человечество стремилось вырваться из нищеты. И вот — по меньшей мере в части стран — это свершилось. Что же теперь? Оказалось, что общество неограниченного роста ставит под угрозу биосферу. И надо научиться жить иначе: ограничив накопление материальных богатств и повернув человека к движению в глубь самого себя. Сделать это непросто, а вопрос не ждет, его надо решать сегодня. Смогут ли его решить демократии Запада?

Хочется вспомнить фразу Черчилля: демократия — худший образ правления, если не считать всех остальных. Есть проблемы, которые демократия решает с трудом. Например, когда в 1960 г. была угроза эпидемии черной оспы, Москва справилась с ней быстрее Нью-Йорка. Демократические правительства находятся под давлением избирателей, а избиратели хотят жить завтра богаче, чем сегодня. Их трудно убедить, что дальнейший рост богатств приведет человечество к катастрофе, что нужно ограничиться примерно нынешним достатком и развиваться не вширь, а вглубь, используя такие средства, как проигрыватель, кабельное телевидение, издания репродукций, но не увеличивая числа авто-

мобилей, а может быть, даже отказавшись от личных автомашин. Кроме того, очень трудно *одновременно* убедить французов, немцев, англичан, итальянцев, японцев, корейцев. Отдельные промышленные компании и отдельные нации постоянно будут нарушать соглашения. И в конце концов «сладкая жизнь» будет продолжаться, пока ее не покарает СПИД или другой бич Божий.

Однако никакой неизбежности в катастрофе нет. Все мрачные прочтения могут быть прочитаны как предупреждения; если не покаетесь, то погибнете. А покаетесь — и Бог простит вас, как Ниневию...

Есть и такая возможность: поворот культуры от материального производства к производству творческого состояния. В примитивном племени все, от мала до велика, заняты собиранием пищи. В крестьянском обществе есть и ремесленники, и купцы, и священники. С их помощью (и с их благословения) 80-90% населения может прокормить и остальные 10-20%, строить храмы и дворцы. В промышленном обществе основную группу населения составляют рабочие. Крестьяне не исчезли, и даже рыболовы продолжают свое дело, но они отодвигаются на второй план. Сейчас основным трудом становится производство научно-технической информации. Если оно идет успешно, то ничтожное меньшинство может накормить всех. Это достигнуто (хотя казалось фантастикой; еще Маркс считал, что художник или ученый будет четыре часа в день работать у станка). И вот Дюрренматт в пьесе «Физики» ставит следующий вопрос: о формуле всех будущих открытий. Но такая «формула» — творческое состояние! А творческое состояние рождается в творческом созерцании. Логика развития ведет к обществу творческого созерцания — не только монахов и художников, а всех, — к общей культуре творческого созерцания. Я думаю, даже сегодня успехи японцев можно объяснить отчасти тем, что культура созерцания у них больше чем где-нибудь стала народной.

Это совершенно реальная тенденция, со своей логикой: постепенного переноса центра тяжести общественной жизни дальше и дальше от прямого удовлетворения потребности есть, пить и одеваться. Однако беда в том, что в истории действует не одна, а несколько логик, и все время происходит то, что юристы называют «конфликтом законов»: один закон разрешает, требует, а другой запрещает. И поэтому в щелях между законами все время остается место для случая и свободной воли личности. Есть логика накапливающихся процессов (дифференциации культуры, социальной дифференциации, рационализации отношений с природой, роста производительных сил, роста населения). Есть логика маятниковых движений, перекосов в сторону «иметь» и «быть», «структуры» и «коммунитас». И есть пророки (и лжепророки), которые не подчиняются никакой логике, и есть взрывные движения: походы викингов, походы Чингисхана, броски в Утопию..

Человека, который «знает, как надо», Макс Вебер назвал «харизматическим лидером», а Л.Н. Гумилев — «пассионарием» (одержимым страстью действовать. Надежда Константиновна Крупская называла это «ражью»). Харизма — благословение каких-то непостижимых сил, не обязательно светлых. Харизматиками Вебер считал Кромвеля и Наполеона. Ученики Вебера признавали харизматиками Ганди, Ленина, Гит-

лера... Эти люди обладают силой как бы повернуть стрелку и направить поезд истории по новой дороге. Но по большей части дорога вела в тупик.

Ганди повернул к ненасилию, Ленин — к ничем не ограниченному насилию. Роль его была огромной. Если бы Фаня Каплан не промазала, вся история XX века была бы иной. Без Ленина большевики не удержали бы власти. Он обладал совершенно уникальным сочетанием фантастических идей, увлекавших массы, и железной политической хватки... Но взрыв воли к насилию, вызванный мировыми войнами, все равно где-нибудь дал бы попытку всемирной диктатуры.

К началу XX в. обрисовалась перспектива единства мира: единой империи или единой федерации, «содружества наций». И прежде чем идея всемирной империи была отвергнута, она должна была быть испробована. Так идет история, выбирая путь по методу проб и ошибок.

Остальное — частности. Колчак мог не свергать Комитет членов Учредительного собрания, его офицеры могли не рубить шашками депутатов-социалистов и т.д. (эсеры тогда не открыли бы фронт большевикам). Ленин мог бы пожить побольше, а Сталин поменьше. Тогда вырождение Утопии проходило бы в других формах, возможно менее страшных. Фактически было то, что было, и будет то, что будет. Экологический кризис развивается гораздо быстрее, чем духовные сдвиги, которые сделают безболезненным переход от накопления вещей к накоплению внутреннего опыта. Какие-то кризисы неизбежны. В нашей стране они уже начались. Проблемы растут по месяцам, силы, способные справиться с ними, складываются годами. Господствует стремление забраться в свой угол и в одиночку зализывать свои раны — и искать потерянную этническую сущность. В России это началось после 1968 года, в попытке части евреев обособиться от России и части русской интеллигенции — обособиться от евреев. Потом процесс переброялся на окраины и быстро обогнал Москву и Ленинград.

Трудность русского развития в том, что России надо освободиться не от чужой, а от своей собственной империи (говоря словами Добролюбова — от внутренних турок). Кризис своей собственной, выросшей в плоть и кровь Утопии переплелся с кризисом своей собственной, выросшей в плоть и кровь империи. Сегодня это приобрело форму спора между РСФСР и СССР. Но по существу это внутренняя расколотость, спор, борьба исторических привычек и требований современности, борьба внутри каждого индивидуального сознания.

Когда Горбачев обмолвился словом «плюрализм», я написал статью «Плюрализм или империя», опубликованную в неформальной прессе и тут же обруганную (не то в «Труде», не то в «Вечерке»). Плюрализм и империя — две вещи несовместные, как гений и злодейство. Но вполне возможна федерация (вроде Швейцарии) или конфедерация (наподобие европейской). Думаю, что в конце концов что-то подобное сложится в Евразии.

Если Россия станет богатой и здоровой северной нацией, к ней будут тянуться, как турки к Европе. Тогда различия между христианской культурой и культурой ислама несколько отступят на второй план. Но если исходить из теории субэкумен, центробежные силы будут очень

сильными. Империи, пересекавшие границы субэкумен, либо сдвигали эти границы (исламизация части Индии), либо распались, и границы субэкумен восстанавливались. Такова судьба монгольской империи, турецкой империи, империи Великих Моголов в Индии. Советская империя была заново сколочена под знаменем марксизма. Сейчас это знамя упало. Что его заменит?

Мне кажется, таким новым знаменем может быть знамя диалога вероисповеданий и культур, сознательное движение к гипотетическому будущему состоянию человечества, когда повсюду воцарится плюрализм духовных путей и в одном и том же доме будут жить исповедники разных вер. Состояние нынешнего Казахстана или Киргизии будет тогда мыслиться не как странное и подлежащее исправлению, а совершенно естественное. И многие люди будут прокладывать свой личный путь в общем поле нескольких религий, так, как это делал образованный китаец XVI века — немного конфуцианец, немного даос и немного буддист.

Здесь возможны два возражения. Во-первых, циничному политику кажется проще добиться местного соглашения между православием и исламом, опираясь на общую ненависть к «сионизму» и к Западу. Однако эта старая большевистская игра на ненависти уже была сыграна. Рано или поздно ненависть, искусно направляемая на нужное поле, выходит из берегов и заливает все подряд. Мы сейчас именно в таком положении, и заострять его было бы безумием. Это безумие я вижу, к сожалению, не только в грубых манифестациях иракских студентов вместе с «Памятью», но и в тонких интеллектуальных играх с евразийскими фантазиями.

Во-вторых, сам идеал духовного плюрализма кажется мелким и беспринципным для ревностной веры. Однако здесь не беспринципность, а новый (или, вернее, возродившийся) принцип. Догматы — не истины здравого смысла; скорее это интеллектуальные иконы, не более (и не менее) истинные, чем хорошая икона, нарисованная на доске. Это символы такой глубины, которая не может быть передана прямым словом. Созерцая догмат о Троице, можно нечто пережить примерно как при созерцании рублевской Троицы (или буддийской Троицы из Нары). Но икона не противоречит другой иконе. Можно созерцать одну и ту же глубину через образ Спаса и Владимирской, через образы бодисатв и пещерных храмов Индии и Шри-Ланки. Бог — это не предмет, о котором возможно правильное суждение (птицы летают) и неправильное суждение (коровы летают). «О Боге мы можем только лепетать», — говорил византийский святой; «Бога можно почитать только молчанием», — добавил (тысячу лет спустя) мистик, сожженный на костре. Все слова о Боге — метафоры, которых может быть сколько угодно. Принципиальная разница не на уровне слов, а на уровне глубины чувства, переживания Бога. И тот, кто хоть немного знает само переживание, не спутает его с беспомощным переводом чувства вечности на язык обыденного опыта.

К выходу на уровень прямого духовного опыта пробивалось в нашей стране «новое религиозное сознание» начала века и Даниил Андреев. Но началось движение в Индии. Еще в XIX в. Рамакришна учил:

«Нельзя держаться за доктрины, нельзя держаться за догматы, или за секты, или за церкви! Они имеют мало значения по сравнению со святой силою в каждом человеке, то есть по сравнению с одухотворением, и чем больше человек развивает эту внутреннюю силу, тем ближе он к спасению. Добивайтесь этого и не осуждайте ничего, ибо все доктрины и секты имеют хорошие стороны. Докажите жизнью, что религия — не пустое слово...

Установить и проповедовать фундаментальное единство всех религий — это была миссия моего учителя (Рамакришны. — Г.П.). Другие учителя проповедовали свою специальную религию и осуждали религию других, но этот большой учитель... не дотрагивался до религий и убеждений других, ибо он убедился в том, что все они — часть одной Вечной религии»<sup>1</sup>.

Чтобы сохранить и углубить единство Евразии (и всего мира), надо разрушить стенки между вероисповеданиями. Не сами вероисповедания, а стенки между ними, «перегородки», как выразился митрополит Платон: «Слава Богу, наши перегородки не достают до неба». Это дело долгое, но начать его когда-нибудь надо.

1992

### Примечание

<sup>1</sup> *Вивекананда. Мой учитель.* Рига, 1935, с. 31-32.

# Страстная односторонность и бесстрастие духа

## Объективная субъективность

**О**дна из величайших художественных удач Солженицына — образ Твардовского в «Теленке». Я в давнем споре с Солженицыным; тем более хочется воздать должное своему противнику. С ничтожным не стоило бы и спорить. Спор с ничтожным противником становится ничтожным спором...

Образ Твардовского сложился стихийно, он не был таким задуман. Солженицын, всегда увлеченный и захваченный какой-то одной страстью, в разных настроениях изображал Твардовского то саркастически, то с любовью, то с жалостью. Одна характеристика исключала другую. Но художественно, по ту сторону логики, они соединились, не сливаясь, в одно целое, в котором была и острота, и глубина, и субъективность, и объективность. У писателя — слава Богу! — хватило хорошего вкуса, редактируя записи, не поддаваться на искушение свести концы с концами. Острые углы, торчащие во все стороны, так и остались несглаженными, и это прекрасно. Если б учитель математики перелистал все заново и спрятал противоречия чувств за безупречной объективностью, вышло бы наверняка хуже. Почему-то без односторонности, без субъективности, без этих искажений выходит и менее объективно, не получается какая-то высшая, сверхобъективная правда. Внутренний спор, столкновение разноречивых характеристик, каждая из которых откровенно односторонняя, возносит иногда в какое-то высшее бесстрастие духа, как бы в центр циклона, где среди бури и грома царит полная тишина.

Так это в романе Достоевского, и может быть потому, что Достоевский, среди всех своих страстей, знал глубокую тишину, умел затихнуть (в созерцании заходящего солнца, в молитве). Через несколько минут страсти брали свое, но высший миг где-то непостижимо длился, сохранялся в вере, что он вернется, в надежде, в любви к нему — и иногда действительно возвращался. На этом камне утверждён роман Достоевского, как церковь — на отступнике Петре. Страстная односторонность роздана персонажам, в последних трех романах — и рассказчику (одна из функций рассказчика — воплощенная захлестнутость полемикой); а высшее, глубинное Я, открытое вечности, сохраняет бесстрастие духа и из этой точки покоя удерживает композиционное единство романа, создает ось, вокруг которой вращаются страсти...

У Солженицына в «Теленке» единство образа Твардовского — скорее нечаянная удача. Впрочем, что в искусстве чаянно? Разве только план. Когда возникает текст, он тянет за собой писателя.

В «Круге», очень обдуманном, перо писателя сквано его умом, жаждущим справедливости, и именно от этого часто несправедливо. В «Теленке» оно умнее его самого. И справедливее его самого, не подымая автора на пьедестал, не возвышая над другими, как Нержина. Напротив, Твардовский, как его нарисовал Солженицын, симпатичнее Солженицына...

Бывает, что гармоническое, целостное чувство истины есть в первой же фразе и остается до конца. Такое искусство плавает где-то над страстями... Но, увы, — большинству оно кажется абстрактным. Как живопись Владимира Вейсберга, упорно рисующего одно и то же: свет, из которого таинственно рождается цвет. Абстрактность — иллюзия нашего ума, захваченного частностями и способного только *мыслить* целое, отвлеченно сознать его, а не чувствовать. Хотя все наши страсти — ничто сравнительно с верховным переживанием живой вечности.

Начав искать примеры гармонической целостности, я сперва сбился и по ассоциативному ходу стал думать о благородной сдержанности: Г.П. Федотов, В. Соловьев... Благородная сдержанность довлеет философии, в высоком искусстве бесстрастие духа и страсть «неслиянны и нераздельны». Как у Баха:

*И ты ликуешь, как Исайя,  
О рассудительнейший Бах!*

В совершенном искусстве, как в совершенной любви: начинаешь с нежности, не теряешь нежности ни в каком взрыве страсти и возвращаешься к нежности (как море, ритм которого — один и тот же в тишине и в буре; только другой размах волн). Но где это совершенство сегодня, сейчас? В русском искусстве оно угасает вместе с иконой старого письма. В литературе Нового времени нет целостности более глубокой, чем роман Достоевского; а он весь построен на рго и сонга; он антиномичен, как мысль Абельяра (у которого Достоевский взял эти термины).

В наши дни, на переломе от Нового к какому-то невесть какому времени, все слишком напряжено, разорванно, кричит от боли. Сдержанно объективное искусство Томаса Манна кажется иногда стилизацией. Даже философия не может обойтись без крика и сто лет вторит подпольному человеку Достоевского. Сверхобъективность, страстно вырастающая из бесстрастия духа, почти немислима. Я знаю, что она есть, я с ней встретился, я с ней живу рядом, но очень редко она мне самому дается. Я могу ее слушать, но во мне самом она редко говорит. Объективность дается нам только через субъективность, через страстную односторонность, через вскрик, с которого мы не требуем справедливости, не требуем строгости суждений. И поэтому современное искусство и современная мысль почти всегда кого-то оскорбляет или раздражает.

Почему старые новомирцы обиделись? Почему они не заметили, что пьяный Твардовский вышел обаятельнее многих трезвых? Что идейный

противник Солженицына, либеральный коммунист, изображен пером художника, а не полемиста (как все левые в его романах)? Что это нравственная победа писателя? Почему бросились в глаза обидные частности и заслонили целое?

Я думаю, прежде всего потому, что целое, складывающееся из логически несовместимых оценок, вообще трудно схватить. Снова и снова я возвращаюсь к этому (и опять буду возвращаться). Чувство целого, побеждающее логическую и эмоциональную разноголосицу, — довольно редкая вещь. Во всяком случае, оно редко не бывает хрупким, уязвимым; оно редко не глохнет, если его оскорбило обидное слово. Солженицын ослеп, прочитав в статье Синявского-Терца: «Россия — мать, Россия — сука». Лакшин ослеп, прочитав в книге Солженицына обидные слова о Твардовском. И дело не в том, что Солженицын и Лакшин были еще лично задеты, что их гнев за Россию и за Твардовского был не совсем чист. (В «Литературном процессе» Синявского-Терца были шпильки лично Солженицыну; в «Теленке» — саркастический разбор характера Лакшина.) Обиделись ведь и другие. Лично обиженные, захваченные своей обидой, выступили как рупор общей обиды.

Весь старый новомирский круг обиделся на Солженицына, потому что живой Твардовский столкнулся с иконой. Не нарисованной на доске, не освященной церковью, но уже горевшей в сердце. Потребность в иконе шире, чем вера в Бога. У атеистов есть свои догматы, свои иконы. Даже свои мощи (в мавзолее). Твардовский, после успения, стал иконой. В сердцах новомирцев он творил чудеса. А Солженицын не обратил никакого внимания на процесс беатификации редактора «Нового мира» и написал о своих отношениях с живым человеком так, как эти отношения складывались. И это было кощунство, святотатство. Я не чувствую здесь кощунства, потому что я не новомирец. Я никогда не пытался печататься в этом журнале. Я презирал Лифшица, которого Твардовский глубоко уважал. «Новый мир» был для меня журнал духовно чуждый (хотя социально близкий)... Но ведь почти всякое кощунство условно, конфессионально. И христианам, которые с иронией смотрят на новомирские святыни, я могу напомнить Христа: «Простится хула на Отца и Сына, не простится хула на Святой Дух». А вы — простите хулу на Сына? А вы — не хулите Св. Дух, веющий, где хочет?

Я убежден, что в трилогии Синявского-Терца («Голос из хора», «Прогулки с Пушкиным», «В тени Гоголя») нет хулы на Святой Дух; что крайности в этой трилогии уравнивают друг друга. Но чтобы понять это, надо прежде всего почувствовать три книги как трилогию, как три части одного целого, нераздельного, как «Ад», «Чистилище» и «Рай». А в этом я почти одинок. Мнения читателей об отдельных книгах Синявского резко расходятся, но целого трилогии не чувствует почти никто. И почему записки о лагере, эссе о Пушкине и исследование творчества Гоголя — одно? Даже одна книга (о Гоголе) очень многими (по крайней мере в русской диаспоре) не воспринимается как целое. Воспринимается «черный Гоголь» (серебряный не замечен); воспринимаются проклятия основоположнику социалистического реализма (не замечены благословения). Ибо задет догмат. Ибо плюнули в икону. Остальное не имеет значения. Никто, кажется, не заметил, что Синявс-

кий-Терц строит образ Гоголя примерно так же, как Солженицын — образ Твардовского, — только более обдуманно — из логически несоместимых характеристик, складывающихся в сверхлогическое целое. Гоголь — живой собеседник Терца, и отношения между ними так же противоречивы, как часто бывает в жизни. Терц любит Гоголя до обожания («Серебряный смех»); Терц его ненавидит («Мертвые души»); Терц пытается понять секрет гоголевского колдовства («География прозы»). Последняя глава, где Терц пытается показать возможность синтеза, убеждает только в том, что синтез, при всем блеске мысли Синявского, недостижим. Книга толкает в сверхлогическую бездну, где смутно мерцает целое. Я испытываю наслаждение полета; но я понимаю, что та же бездна может отталкивать (привык, по опыту всей моей жизни, к отвращению, которое у многих хороших и умных людей вызывает Достоевский). И кое-какие частности тоже могут отталкивать...

Меня лично оттолкнул Эпилог (поставленный вперед, как введение). Мысль там становится прямолинейной, грубо и раздражающе публицистичной. Это не плод любви к Гоголю (где за всякой ссорой следовало примирение), а бесенок, рожденный суккубом\* полемики. Я с трудом перешагнул через Эпилог; там есть верные частности, но тон в целом неверен. Потом уже книга, вопреки Эпилогу, увлекла... Думаю, что многие читатели, после раздражения, вызванного Эпилогом, уже ничего не способны были увидеть, кроме новых красных тряпок, ничего не могли почувствовать, кроме новых бандерилей...

Для некоторых читателей Гоголь неприкосновенен (как святой, которого церковь когда-нибудь канонизирует; или как гений). Ибо он жил в духовных борениях, нам недоступных. Гоголь действительно гениален. И борения его действительно связаны с какими-то глубинами, выходящими за поле зрения читателя. Так что если судить, то из этих глубин, как пытается это сделать Даниил Андреев:

«...Есть еще и ряд гениев нисходящего ряда, гениев трагических, павших жертвой неразрешенного ими внутреннего противоречия: Франсуа Вийон и Бодлер, Гоголь и Мусоргский, Глинка и Чайковский, Верлен и Блок. Трагедия каждого из них так бесконечно индивидуальна, она еще так глубока, так исключительна, так таинственна, что прикасаться к загадкам этих судеб можно только с величайшей бережностью, с целомудрием и любовью, с трепетной благодарностью за то, что мы почерпнули в них, меньше всего руководствуясь стремлением вынести этим великим несчастным какой-либо этический приговор» (из книги 10 «Розы мира»).

«В специфических условиях реального культурно-исторического процесса, — продолжает Андреев, — нередко, а в XIX веке особенно часто, бывает так, что негасимое в душе вестника чувство своей религиозно-этической миссии вступает в конфликт с реальными возможностями своей эпохи и с художественным «категорическим императивом», свойственным его дарованию». «Такого конфликта не знали Андрей Рублев и строители храма Василия Блаженного», не знал Достоевский, сумев «преодолеть неблагоприятный... психологический климат

---

\* Суккуб — разновидность беса, вступающего в половую близость с человеком.

времени». Гоголь же (и отчасти Лев Толстой) разрывались между своим этическим призванием и призванием художника-реалиста.

Даниил Андреев совершенно отвлекается от вопроса, как наследие Гоголя было использовано, какую роль ему навязали потомки. Отсюда сочувственное спокойствие его анализа. А Терц страстен и нетерпим, потому что Гоголь воспринимается им через призму гоголевской роли в советской идеологии. Надо было бы четче обособить эти два предмета — собственно Гоголя и его советскую тень. Но тень эта, впервые описанная Синявским-Терцем, реальна и достойна исследования. История навязала Гоголю одновременно две противоположные роли: Гоголь становится иконой в эмигрантском иконостасе. Гоголь становится кариатидой сталинского идеологического фасада. Терц постоянно видит перед собой эту кариатиду, не может от нее отвлечься, а судят его эмигранты, для которых Гоголь прямо и просто свят. Человек плюнул на кариатиду — а судят его за оскорбление иконы.

«Глухой глухого звал к суду судьи глухого...»

Для богомольного человека — и особенно для богомольного эмигранта (потому что эмигранты особенно богомольны) чудовищно уже то, что Синявский-Терц вообще склонен к кошунству. Можно представить себе, как воспринимает Терца Роман Гуль, если Борису Зайцеву казалось, что Марина Цветаева пахла серой (сивилла — как обыкновенная ведьма). Мне всю жизнь хотелось понять то, что не лежит на поверхности, что кажется необъяснимым; и кажется, я подхожу здесь к разгадке чудовищной и необъяснимой, по первому моему впечатлению, охоты за ведьмами, жертвой которой стал Синявский. Вслед за Цветаевой. Я выношу за скобки то, что различает две травы. Я хочу подчеркнуть общее.

Синявский действительно склонен к кошунству. Это и личная его черта (как отсутствие иммунитета к болезни), и эпидемическая (как болезнь). Над переломными, кризисными эпохами Нового времени (барокко, романтика, декаданс) носятся, наподобие вирусов, влечение к кошунству и страх перед кошунством. Влечение к кошунству постепенно крепнет, страх слабеет. Ересь стала похвальным словом; догма, ортодоксия — ругательствами. Напрасно доказывают, что средневековые еретики себя еретиками не считали, что они, напротив, считали еретиками своих противников. Это так, но это было давно и неправда. Т.е. не оставило живого следа. Тогда было так, а теперь иначе. И Синявский-Терц, связанный с культурой Запада, как связана была вся петербургская Россия, — сын своего большого времени. Демон превратности, искушавший Бодлера и Ницше, приходил и к нему.

Но кроме того, Синявский-Терц еще сын своей страны. Не идеальной России, а той самой, в которой он рос. В которой сразу после смерти Бунина (довольно злого антисоветчика) его стали печатать. Оставив плесневеть в Париже книги кроткого Ремизова, потому что Ремизов — причудник, модернист, а державе нужна была классика. Потому что государственному разуму бюрократии сродни классика и глубоко противен модернизм, где все как-то разваливается на куски и кикиморы корчат вам рожи.

Дело не в том, что Бунин гений и власть уступила величию культуры. Если кого можно поставить сразу после Достоевского и Толстого, то Набокова. Но Набокова советская власть не торопится признавать.

На что бюрократам «Приглашение на казнь»? Им нужно твердое классическое чувство прочности жизни (а не возможность любоваться бабочками, когда мир рушится. Или пронзительное ремизовское чувство жалости).

Вот ситуация, которую остро чувствовал Синявский, сидя в лагере и сочиняя письма жене, из которых смонтирована книга «Прогулки с Пушкиным», или обдумывая книгу о Гоголе. Ему несомненно доставляло удовольствие плевать в юридически незащищенную часть официального фасада.

Начал это не он. Началось — еще в сталинские (и первые послесталинские) годы. Из щелей, в которых отсиживалась интеллигенция, выползла пародийная песнь, со швейковским верноподданным идиотизмом советизировавшая Шекспира и Толстого. Почему именно их? Наверное, потому, что Шекспир «титан эпохи Возрождения», а Толстой — «зеркало русской революции». Поплевывали так, чтобы несколько брызг попало с одной классики на другую. Нарочно путали имена, даты — например, смешивали Софью Андреевну с Александрой Львовной и клеймили за антисоветские выступления:

*Позор, позор тебе, нахалка!  
Позор тебе от всех людей!  
А Лев Толстой горит как факел  
Коммунистических идей.*

Так начался советский карнавал, предсказанный Бахтиным. Пародийная песня впервые вывела на подмостки героев Галича, впервые взглянула на классику глазами вора (точка зрения, которую Терц развил, оказавшись в гротескной жизненной ситуации). Во второй половине 50-х годов, когда гайки ослабли, пародийная песня разлилась широкой рекой, сливаясь и смешиваясь с лагерной. Трагедии Шекспира травестировались одна за другой. При мне в Библиотеке иностранной литературы — в 1956-м или 1957 году — была травестирована «Ромео и Джульетта». Я не знаю остальных авторов пародий, поэтому сообщаю о единственном известном мне случае: очень достойная женщина, в сталинское время передавшая в шарашку словарь Даля. Выйдя на волю, Солженицын послал ей горячее благодарственное письмо. Ручаюсь за то, что Шекспира она любила (и знала в подлиннике от корки до корки); так же как Синявский Пушкина. И, конечно, не над Шекспиром издевалась. Как и Синявский — не над Пушкиным.

Потом, в 60-е годы, в карнавальном хороводе вступили, приплясывая, прямые герои советского исторического мифа (из фильмов «Ленин в Октябре», «Ленин в 1918 году», «Чапаев»). Терц одним из первых попытался перевести их из анекдота в большую литературу...

Служилая интеллигенция, освобождаясь от гипноза страха, нагнала.

Серьезность выворачивалась наизнанку, оборачивалась (по Бахтину) материально-телесным низом. (Выврившись на Запад, Александр Пятигорский четырежды упомянул материально-телесный низ в статье о французском философе, которого, мне кажется, вполне можно было понять, не опускаясь ниже пояса; но такова инерция московских привычек.)

Из Потьмы, в подцензурных письмах, про фигуры на балконе так прямо нельзя было. Пришлось вернуться назад, к первому действию карнавала — к фигурам под балконом. Почему только Толстой? Почему не столкнуть живого, дерзкого Пушкина с советской кариатидой? Почему на связать двух Пушкиных (был еще вор Пушкин) гротескно-нелепыми связями? «Жуковский — старший преподаватель...» «Ломоносов сказал: поэтом можешь ты не быть...» Старший преподаватель — должник советского пушкиниста, наводящего на Александра Сергеевича хрестоматийный глянec. Ломоносов — указание на век от Некрасова. Не назад (нелепо), а вперед. К неназванному, запретному автору статьи «Партийная организация и партийная литература». Поэтом можешь ты не быть, но коммунистом быть обязан...

А в это время в эмиграции шел противоположный процесс. Там складывалась русская диаспора. Но диаспора невозможна без своего особого священного писания. И тот же Пушкин, тот же Гоголь становились эмигрантскими иконами, монтировались в эмигрантский иконостас.

Я уже писал, что евреи растворились бы среди народов, если бы не превратили себя в народ-церковь. Потом на этот же путь стихийно встали другие самобытные народы древнего Ближнего Востока: армяне и копты, сирийцы и ассирийцы, финикияне. И вот теперь настала очередь русской культуры, вышвырнутой на реки Вавилонские, бежавшей от очередного административного восторга, как казаки-некрасовцы бежали в Туретчину от Петра...

Оглядываясь на историю диаспоры, можно заметить много неожиданных, своеобразных путей, которыми какая-то этническая группа превращается в народ-церковь. Евреи жили в окружении язычников, и в противовес язычеству они развили монотеизм. Армяне, сирийцы, ассирийцы, финикияне жили в окружении греческого православия; и в противовес православию, спасаясь от растворения в новом византийском этносе, они схватились за ереси: монофизитство, несторианство, монофелитство. Отдельные люди совершали другой выбор (Исаак Сирин, Ефрем Сирин). Но *народы* сохранились благодаря особой разновидности монотеизма. И русской диаспоре надо было осуществить то, о чем беседовали Ставрогин с Шатовым: национализировать Бога, создать свою особую русскую веру.

Диаспора диаспоре рознь. Наиболее плодотворной была первая, создавшая Библию. Последующие диаспоры играли более скромную роль в развитии мирового духа. Какую роль сыграет русская диаспора — трудно сказать. С чисто религиозной точки зрения она не претендует на новшества. Сплотившись вокруг русской православной церкви, найдя в церкви единственный кусок почвы, которую можно было унести на своих подошвах, эмигранты попытались пересадить на ту же почву, в тот же церковный дворик все святости своей культуры. Нечто аналогичное испытали и внутренние эмигранты. Об этом впервые написал Шульгин. В советской Москве, в советском Киеве только в церкви ничего не изменилось. Те же облачения. Те же возгласы. Православную литургию революция не смогла переменить... И эта неизбежность обряда и предания становится стержнем нынешнего православного возрождения. Но в эмиграции внешней (в Париже, в Нью-Йорке) есть еще

внешняя сила, толкающая к национализации православия: с чисто догматической точки зрения, никакого русского православия нет. Есть вселенское (кафолическое) греческое православие, общая религия греков, грузин, румын, болгар, сербов, украинцев и русских. Даже язык, церковно-славянский текст Библии и литургии — общее достояние южных и восточных славян. Для национального самосохранения русской диаспоре надо было создать свой особый дворик в Царствии Небесном, дополнить общую Библию своей русской Песнью Песней, русским Иовом, русской Книгой Царств.. И вот Пушкин стал русской Песнью Песней, Достоевский — русским Иовом, история Ключевского (или Соловьева) — русской Книгой Царств... И если когда-нибудь советская власть распространится на весь мир и непреклонные эмигранты попадут в нью-йоркскую внутренку, они смогут закричать, как распинаемые евреи: Шма Исроэл... Слушай, истинный Израиль! Слушай, святая Русь! Православие — вера твоя, вера истинная! И если физическая и географическая Россия рухнет, русская диаспора переживет ее и вернется когда-нибудь на Волгу, сражаться с казанскими татарами за великую русскую реку. Потому что народы диаспоры живучее, чем гои, народы земли.

Вот реальность, с которой Синявский столкнулся в своих книгах о Пушкине и Гоголе. Реальность, с которой я столкнулся в «Снах земли». Эмигрант (внешний и внутренний) так же не способен нас понять, как Лакшин — «Бодался теленок с дубом». Эмигрант обязан проклясть нас и отлучить, как евреи проклинали и отлучили Спинозу. Не потому, что я или Синявский похожи на Спинозу; совсем не похожи ни друг на друга, ни на него. Но сходны функции, сходны роли, которые мы играем по отношению к мумифицированной культуре. Диаспора не может обсуждать и развивать догматы (как обсуждала догматы церковь V-VI вв.; как обсуждают догматы поныне католические соборы); диаспора не может допустить сомнительные новшества в иконописи. Окруженная чужими, под постоянной угрозой ассимиляции, она обязана хранить канон без всяких перемен — иначе внутренний стержень, поддерживающий ее бытие, рухнет. Поэтому Синявский анафема проклят. Поэтому я анафема проклят. Да воскреснет канон и да расточатся враги его!

Прочитав этот пассаж, один из моих друзей заметил, что я вооружаю своих противников. Может быть, и вооружаю; мне главное понять; а вооружатся мои противники или разоружатся — их дело. Но, кажется, я не очень и вооружаю; если довести рассуждение до конца и не выхватывать цитат.

Диаспора — народ-церковь. Из первого народа-церкви Павел построил собственно церковь, тем же способом, которым действовал Суший (устаи своих пророков), — отбрасывая все лишнее. Отбросив народ (несть во Христе ни эллина, ни иудея), оставив связи общин диаспоры, разбросанных по городам Средиземноморья. Римский административный гений завершил работу и создал первую вселенскую организацию, предшественницу ООН, с курией в качестве Совета Безопасности (без права вето за престарелым кардиналом).

Диаспора, однако, осталась сама по себе; любая диаспора несет в себе два противоположных заряда: вселенского духа — и отшатывания от этого духа. Церковь-народ, как всякая церковь, больна гордыней вероиспове-

дания, верой в безусловное превосходство своего писания над чужими писаниями. Но конфессиональная ограниченность диаспоры возведена в степень чувством национального самосохранения, а национальная обособленность возведена в степень верой в свой особый завет с Богом. И поэтому евреи, создав христианство, отшатнулись от него; и поэтому несториане и иудеи (возможно — обращенные в иудаизм арабы), сыграв решающую роль в подготовке Мохаммеда к зову в ущелье Хира, отшатнулись от ислама. Народы диаспоры — записные посредники и переводчики, они много раз помогали оплодотворить цветы земли дальней пыльцой, но сами укрывались, как могли, от этой пыльцы и долгими веками приносили скудные плоды. После Р.Х. негативные стороны диаспоры, вынужденной защищаться от ревности вселенского монотеизма, сильно возросли. Для пророков больше не было места. Однако и во времена пророков дух Исаяи сталкивался с этническим партикуляризмом; и после Р.Х. еврейская диаспора давала такие всплески, как хасидизм. Непроходимой грани между религией Ветхого Завета и нынешним иудаизмом или армяно-грегорианской церковью нет. Диаспора не поделена историей на два куска; она всегда внутренне двойственна.

Я говорил, что почва диаспоры в небе, и я от этого не отказываюсь. Но само небо разгорожено наподобие земли, и каждый народ-церковь держится за свою лестницу в свой рай, за свою букву Писания, за свой обряд. В живучести диаспоры есть что-то от нетленных мощей или живой мумии. Ускользание от смерти куплено ценой полноты жизни. И мне грустно наблюдать за процессом мумификации русской культуры. Достоевский свят, Толстой анафема, Солженицын свят, Синявский анафема. Так при мумификации вырезается из чрева все нечистое и выбрасывается, а оставшееся бальзамируется. Мумия может после этого сохраниться 5000 лет...

История диаспоры показывает то, что всякое другое поведение кончается самоликвидацией. Но в Москве есть выбор. Есть возможность жить в мире открытых вопросов. И когда москвич отказывается от неведомой и опасной дороги и сворачивает на утоптанную эмигрантами тропу, мне это кажется нравственно ущербным (отказ от свободы), интеллектуально ущербным (отказ от широты кругозора) и неплодотворным для культуры. Хотя, может быть, для политики здесь открываются золотые россыпи...

Мне всегда мешали шоры, в которых положено было смотреть на светлое будущее: ни вправо, ни влево; угол зрения  $< 30^\circ$ . И вот сейчас опять — ни вправо, ни влево. Только вместо уклона — ересь. Вместо временного расширения кругозора — новое сужение.

Впрочем, может быть, шоры и не снимались? Может быть, расширение оказалось мнимым? Или таким болезненным, что привычка к узости легко победила? Чем расширять кругозор, чем открываться бездне, насколько проще — в тех же шорах, с тем же углом зрения  $< 30^\circ$ , ставшим второй натурой, повернуться от коммунизма к самодержавию, православию и народности?

Мысленно возражаю себе: сужение интеллектуального кругозора может быть оправдано как ступень духовного ученичества! Чтобы двигаться вглубь, нужен узкий колодец; вверх — ограниченная перилами

лестница. Плодотворнее всю жизнь решать один коан (одну задачу), чем прочесть тысячу. Это проверено практикой буддизма чань (яп. дзэн). Но отсюда, в практике дзэн, не следует, что мой коан истина, а остальные ложь; или есть истина второго сорта, неполная истина (а полная — только в моем монастыре). Сосредоточенность на духовной задаче не требует фанатического отрицания других путей, других задач; т.е. всего того, чем запятнана история монотеизма. Можно сохранять широту интеллектуального кругозора до  $> 180^\circ$ , вмещать в свой ум и про и contra, и еще что-то сверх этого, и твердо идти своим духовным путем, решать лично свою духовную задачу. Фанатизм неопитов — от недостатка духовной культуры, от непонимания разницы между сферой догматов и сферой интеллектуальной и духовной свободы\*...

## Поперек и по касательной

### Чаадаевский перпендикуляр

Статья О.Э. Мандельштама о Чаадаеве — одна из поразительных страниц в истории русской мысли. Я чувствую невозможность писать, не переписав ее почти всю.

«Мысль Чаадаева — строгий перпендикуляр, восстановленный к традиционному русскому мышлению», — начинает Мандельштам, и сразу отмечено главное: движение «поперек и в сторону» (Абрам Терц). «Он бежал, как чумы, этого бесформенного рая, этой мечты «о прекращении истории в западном значении слова, о всеобщем духовном разоружении, после которого наступит некоторое состояние, именуемое «миром»...»

Никто почти не соглашался с ним. Но ни один серьезный мыслитель не мог пройти мимо Чаадаева. «След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, — такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли он проведен по стеклу?»<sup>1</sup>

Перпендикуляры, движения «поперек и в сторону», скандалы так же необходимы в фабуле русской культуры, как в романе Достоевского. Нельзя вычеркнуть «Философическое письмо». Нельзя смести в канаву «Прогулки с Пушкиным», «В тени Гоголя», «Литературный процесс». Что-то во всем этом совершилось, чего не миновать. Что же именно?

Мандельштам указал на одну, но может быть, важнейшую причину необходимости Чаадаевых: резкую очерченность в них личностного начала. По принципу дополнительности русская текучесть должна время от времени порождать, как свой противовес, личность резко очерченную, неколебимую в своей внутренней свободе.

«Все те свойства, которых была лишена русская жизнь, о которых она даже не подозревала, как нарочно, соединялись в личности Чаадаева: огромная внутренняя дисциплина, высокий интеллектуализм, нравственная архитектоника и холод маски, медали, которым окружа-

---

\* Эссе написано в 1980 г.

ет себя человек, сознавая, что в веках он — только форма, и заранее подготавливая слепок для своего бессмертия»...

«Что же такое прославленный «ум» Чаадаева, этот «гордый» ум, почитительно воспетый Пушкиным, освищенный задорным Языковым, как не слияние нравственного и умственного начала — слияние, которое столь характерно для Чаадаева и в направлении которого совершался рост его личности.

С этой глубокой, неискоренимой потребностью единства, высшего исторического синтеза родился Чаадаев в России. Уроженец равнин захотел дышать воздухом альпийских вершин и ... нашел его в своей груди».

«Чтобы понять форму и дух «Философических писем», нужно представить себе, что Россия служит для них огромным и страшным фоном. Зияние пустоты между написанными известными отрывками — это отсутствующая мысль о России».

Многие письма Чаадаева были утрачены и найдены после того, как Мандельштам написал свою статью. Но фрагментарность мысли Чаадаева не изменилась от этого, и никто глубже Мандельштама не объяснил ее смысла.

«Начертав прекрасные слова: «истина дороже родины», Чаадаев не раскрыл их вешего смысла. Но разве не удивительное зрелище эта «истина», которая со всех сторон, как неким хаосом, окутана чуждой и странной «родиной»?»

«Мысль Чаадаева, национальная в своих истоках, национальна и там, где вливается в Рим. Только русский человек мог открыть этот Запад, который сгущеннее, конкретнее самого исторического Запада. Чаадаев именно по праву русского человека вступил на священную почву традиции, с которой он не был связан преемственностью. Там, где все необходимость, где каждый камень, покрытый патиной времени, дремлет, замурованный в своде, Чаадаев принес нравственную свободу, дар русской земли, лучший цветок, ею взращенный. Эта свобода стоит величия, застывшего в архитектурных формах, она равноценна всему, что создал Запад в области материальной культуры, и я вижу, как папа... приподнялся, чтобы приветствовать ее».

«У России нашелся для Чаадаева только один дар: нравственная свобода, свобода выбора. Никогда на Западе она не осуществлялась в таком величии, в такой чистоте и полноте. Чаадаев принял ее, как священный посох, и пошел в Рим. Я думаю, что страна и народ уже оправдали себя, если они создали хоть одного совершенно свободного человека, который пожелал и сумел воспользоваться своей свободой».

Последние абзацы (мысли о сгущенном восприятии Запада русским умом и нравственной свободе, которую русский ум приносит на Запад) — очевидный парафраз Достоевского. Так Достоевский, вглядываясь в Чаадаева, рассуждает в «Подрутке» (смешивая в Версилове чаадаевское с тютчевским, с той самой мечтой о прекращении истории, которой Чаадаев противостоял). Так Чаадаев откликнулся в словах Ивана Карамазова о дорогих могилках. И, наконец, так это звучит и в Пушкинской речи, в окончательной форме догмата о всемирной отзывчивости русской культуры.

Однако судьба Чаадаева странная. Все знают его имя (Пушкин, «К Чаадаеву»). Но кто его читал? Почти никто из моих друзей. Вряд

ли больше ста человек в России. А кто подхватил мысль Чаадаева? М.О. Гершензон, О.Э. Мандельштам... Да и я не смог без него обойтись в «Снах земли», ч. III, и здесь.

## Народное и вселенское

В каждой великой культуре дополняют друг друга фольклорное и вселенское. Ассимилированный интеллигент ассимилирован *мировыми* аспектами имперской культуры. Фольклорные пласты могут его не затрагивать, и он в принципе способен совершенно без них обойтись, при величайшей и искреннейшей любви к духовным вершинам. Я это чувствую сам. Но формирование различий между фольклором и классической культурой может быть шагом к совершенному разрыву с этой культурой. У многих участников алии, вырывавших из своей груди привязанность к России, так и было. Крайний случай — тезис Александра Воронеля, что романы Толстого или Тургенева не более связаны с русской деревней, чем культура американских плантаторов — с плясками их черных рабов. Отголосок этой ереси есть и в предложении Бориса Хазанова (1974) — собрать тысячу интеллигентов, хранителей неповторимого русского языка, на необитаемом острове, — и там, наподобие тысячеголового гомункулуса в колбе, они будут писать свои эссе и романы.

Я не верю в этот счастливый остров и не думаю, что слово Достоевского о Мармеладове можно отделить от 50 000 000 или 100 000 000 мармеладовых, спяну валящихся под колеса. Без причастности к страданию твари нет и вдохновенного вопля к Творцу. Вершины русской культуры неотделимы от русских хлебей. Нельзя творить на этом языке, внутренне отгородившись от русской жизни. Но можно выбрать себе роль по характеру и по плечу. В игре вселенских и этнических мотивов многие инородцы выбирают себе место поближе к вселенскому. Не только они — но они в первую очередь. Они — скорее, чем другие.

Мы живем сейчас в России на повороте к национальному, и модно убеждение, что вселенское холодно и даже агрессивно. Один современный автор счел нужным особо оговориться, что католический космополитизм не заключает в себе ничего предосудительного. Т.е. космополитизм вообще что-то плохое, но из этого правила снисходительно изымаются отдельные случаи. В мое время так же снисходительно изымались отдельные случаи национального пафоса (в противоположность буржуазному национализму)...

Я убежден, что предубеждения против вселенского так же нелепы, как и противоположные (против всего национального). Вселенское может быть самым сердечным. Ни одна национальная религия не превзошла в милосердии Будду или Христа. Другое дело — как их истолковать. Возможен и холодный космополитизм, и яростный интернационализм (так же, как национальное может быть всяким — и обаятельно теплым, и отталкивающе агрессивным). Каждый выбирает то, что ему по сердцу...

Я строю свой дом там, где кончаются национальные долины и начинается общая всем гора. Так всегда поступала какая-то часть ассимилированных евреев, иногда — захваченная благою вестью (истинной

или ложной), а иногда и без этого. Если бы все евреи так поступали, — народ еврейский исчез бы. Для народа безумие идти навстречу собственному упразднению. Но меньшинство вправе пренебречь народным интересом и выполнить задачи, поставленные чужими культурами.

Так немецкая культура около 1848 г. требовала противовеса консервативному и национально ограниченному романтизму. Этнически подлинными немцы плохо справлялись с задачей времени, и на первый план выдвинулись онемеченные евреи — Берне, Гейне, Маркс. Потом их книги сжигали, потом снова печатали. Из немецкой литературы Гейне не удалось выкинуть, так же как из немецкой философии — Маркса. Хотя о том и о другом можно спорить, кто они: немецкие писатели и мыслители еврейского происхождения или евреи, пишущие по-немецки. С. Булгаков во время первой мировой войны считал Маркса 100%-ным немцем. Потом того же Маркса стали считать 100%-ным евреем. Гейне — то немецкий радикал-западник, то еврей, спорящий со своим еврейским Богом. Можно ли всех этих Гейне отделить, отрезать друг от друга? Стал ли поэт хуже от своей этнической сложности?

Нечто сходное было в России, когда складывался стиль 20-х годов, с его вкусом к остроте формы, стремительности действия, яркости метафор. Партия и правительство осудили теорию этого стиля (формализм). Они видели в ней что-то слишком независимое, уклонявшееся от прямого партийного задания. Но задним числом формализм (в теории и на практике) так же неотделим от своего времени, как и партийные постановления против него.

Что-то здесь шло от духа времени, от войны, от революции, от разрухи. Еще до перемены в писателях, переменился читатель. «Я перестала писать, — пишет в своих замечательных воспоминаниях Анна Григорьевна Полякова. — Я решительно не понимала, что и о чем мне писать. Более того, я перестала читать: ни Гоголь, ни Пушкин, ни Толстой не умещались больше в моей голове. Я читала только детские приключенческие книги. Забившись в угол своей постели с потрепанным томом Фенимора Купера, я немного переводила дыхание».

Это непосредственное чувство 18-летней девушки, т.е. именно того поколения, к которому обращалась литература начинавших 20-х годов. В более продуманной форме положение описал Осип Манделштам: старый роман предполагал характеры, медленно складывавшиеся и медленно вступающие в связь друг с другом. А сейчас человека швыряет из стороны в сторону, как бильярдный шар, и всю психологию заменил простой закон: угол падения равен углу отражения...

Разумеется, утонченность не исчезла, и не исчезла потребность отгородиться от грохота событий. Но всё приобрело другой характер, и все талантливые писатели 20-х годов пишут не как Толстой, не как Достоевский (эпигонствует Толстому Фадеев, а Олеша пишет по-новому, Бабель пишет по-новому). Одесская школа быстрее других почувствовала новый вкус. Но почувствовал его и Владимир Набоков. В чем-то он ближе к Юрию Олеше, чем к Льву Толстому:

«Синяя сырость оврага. Воспоминание любви, переодетое лугом. Перистые облака вроде небесных борзых»... Я взял первую попавшуюся строку Набокова и прошу сравнить эмигранта с одесситом. По-мо-

ему, цитаты из Олеши в полемике О. Михайлова против одесской школы вполне можно заменить цитатами из Набокова. Набоков никогда не жил в Одессе, но посредственные романы его («Машенька», «Король, дама, валет», может быть, еще кое-что) вполне укладываются в русло литературы 20-х годов. А гений вообще ни во что не укладываются...

Литература 20-х годов в целом склонна обходить предельные глубины, философские и религиозные бездны и искать взамен формального совершенства, не продолжая (ей этого не нужно) задыхающийся лепет Достоевского и толстовские длинноты. Одесситы были только острее и категоричнее других. И время ценило их остроту. Предельно популярный случай — творчество И. Ильфа и Е. Петрова. Когда «Золотой теленок» печатался по главам в журнале «30 дней», мы — школьники — заучивали наизусть целые монологи. И еще в 1948 г. (когда Ильфа и Петрова решились переиздать) публика сломала прилавок, расхватывая юбилейный однотомник. Я работал тогда продавцом в Книжной лавке писателей и видел это своими глазами. Помню и анекдот 1948 года: покупатель приходит в магазин и просит книгу про героя нашего времени. Ему дают Лермонтова. «Нет, — возразил человек, — мне про героя *нашего* времени, про Остапа Бендера!»

Потом вкусы изменились, начался процесс возвращения к досоветским глубинам, единое сознание советской империи расколосось, и поиски духовной жизни смешались с поисками национальной почвы. Тогда бросилось в глаза, что центр южной школы — в Одессе (раньше это как-то не мешало); что Бенья Крик — не пролетарский интернационалист, а еврейский бандит; что духовные глубины Достоевского или Толстого значительнее, чем острота сюжета и блеск метафор. Одесская школа в иных (не очень светлых) головах стала рисоваться иностранной диверсией. Валентин Катаев позабыл, что сам он в 20-е годы принадлежал к той же школе и писал в ее духе (хотя менее талантливо, чем Бабель), и бранит, как чужое, то, что было отчасти и его собственным прошлым.

В ненависти нынешнего Катаева к Бабелю много личного, много мелкой литературной зависти, нашедшей, наконец, идейную возможность вырваться на простор и затрубить о себе всему миру. Но в «Алмазном венце» он выразил не только свои чувства, когда писал о «круглых очках местечкового интеллигента» и «южноноворооссийском, черноморском, местами даже местечковом жаргоне, который, собственно, и сделал его талантливым»<sup>2</sup>.

Действительная беда формальной, южной или одесской школы не в том, что она одесская и отчасти еврейская, и не в космополитическом духе, а в мелкости этого духа. Космополитизм 20-х годов нес с собой только универсальные технические приемы. Националист и шовинист Достоевский был гораздо глубже вселенским и европейским, чем западники, проходившие мимо иррациональных глубин Запада и мимо всяких глубин. Но через выход на плоскость русский национальный дух должен был пройти. Этот выход не был бесплодным, в обострении чувства формы был свой смысл, и западничество одесских европейцев перекликалось с западничеством Набокова, с вечерней зарей петербургского периода...

Когда-нибудь возвращение к глубинам совершится, и снова встанет вопрос: как не затеряться в этих глубинах? И снова чувство замкнутой формы перестанет казаться чуждым русскому духу.

## Шуубийя

Все последние века классической латыни — это творчество инородцев: романизированных галлов, испанцев, африканцев. Иногда инородцы становились кормилом правления. Но прежде всего они захватили литературу. Латиняне не в состоянии были заполнить литературное пространство своей империи. Навязав покоренным народам свой язык, они потерялись в имперской культуре. Римская по языку, она перестала быть римской этнически. Правда, этого можно и не заметить. Ассимиляция инородцев была медленной, глубокой и прочной, дух латинской словесности оставался латинским духом. Однако возможны и другие случаи — случаи неполной ассимиляции.

В истории арабской письменности был целый период, получивший название шуубийи. Аббасиды, восстав против Омейядов, опирались на восточные провинции халифата, т.е. на Иран. Столица была перенесена из Дамаска в Багдад, поближе к Ирану. Выходцы из Ирана получили легкий доступ ко двору, и именно они создали новый поэтический стиль. Это был стиль большого города, а не аравийской пустыни, и многое в идеях шуубийи напоминало тезисы Перро в споре с Буало — о преимуществах поэзии века короля-солнца по сравнению с наивным Гомером. Первые калифы-аббасиды покровительствовали шуубитам и пренебрегали наветами ревнителей старины. Гарун ар-Рашид, может быть, и сам чувствовал себя ближе к иранскому царю царей, чем к нищему бедуину. Его не шокировало, что Абу Нувас гордится своим персидским происхождением и издевается над бедуинским невежеством. Персидское вошло в моду, и писатели персидского происхождения (Абу Нувас, Башшар ибн Бурд, Ибн Мукаффа) создали эпоху в арабской литературе. Михаил Занд в своей книге «Шесть веков славы» описывает это явление как языковое инобытие персидской культуры (накануне ее обособления и выделения в новоперсидском языке)...

Это, однако, только одна сторона дела. Другая заключается в том, что шуубиты остались классиками арабской культуры, и ряд реформ, проведенных ими в арабском стихе, и «Калилу и Димну» в арабской прозе невозможно было вычеркнуть самым яростным антишуубитам.

Бывает так, что повороты, внутренне назревшие в развитии культуры, осуществляют главным образом инородцы, но это не значит, что в таком повороте всё чуждо почве. Чужое — синоним нового, и часто в оболочке чужого входит просто новое — и остается навсегда. Страсти в борьбе шуубийи и антишуубийи отгорают, а стихи остаются, проза остается.

Есть какая-то аналогия между веком шуубийи и 20-ми годами, веком антишуубийи — и нынешним временем. Шуубиты были героями дня (так же как Ильф и Петров — любимыми писателями Советской России). Новая городская арабская жизнь нашла в шуубитах своих первых поэтов и писателей, и фольклор арабского города усыновил Абу Нуваса. В сказках 1001 ночи он любимый спутник Гаруна ар-Рашида и общий любимец. То, что Абу Нувас смеялся над бедуинами, не шокировало горожан. Они сами смеялись над бедуинами.

Потом положение изменилось. Империю разьедала продажность.

Жестокие и жадные наместники доводили жителей до отчаяния. Власть халифов шаталась, восстания следовали за восстаниями, победы арабского оружия сменились поражениями. Арабскую аристократию охватила ностальгия по пустыне. Почвенники объясняли упадок забвением добрых старых нравов и видели в шуубитах что-то вроде жидо-масонов. Следующий век был веком антишуубийи. Аль Джахиз пишет книгу о скупых, смеясь над скупостью персов, как Абу Нувас смеялся над расчётливостью бедуинов. Крайние антишуубиты хотели бы стереть всякий след участия инородцев в арабской литературе...

Плохи или хороши такие стрессы? Для шуубитов они оказались губительными. Но для культуры — скорее плодотворными. Задним числом непримиримые противоположности становятся в отношении взаимной дополнительности, и чем больше разнородных течений, тем богаче единство.

Шуубиты пали жертвой политических страстей, вызванных угрозой распада империи. Башшар ибн Бурд был засечен кнутом, Ибн Мукаффа обвинен в ереси и казнен с благочестивой жестокостью: сперва сожгли руки и ноги, отрубленные от тела, потом — несчастный обрубок. Только Абу Нувасу повезло: его закололи в пьяной драке. Но рукописи не горят. И сейчас книги шуубитов и антишуубитов стоят на соседних полках, стали главами одной истории литературы.

## Исполнение желаний

«Боги наказывают нас тем, что исполняют наши желания», — говорили древние. Таким желанием строителей Российской империи была русификация. Желание исполнилось — благодаря советской власти. Развитие местных языков на уровне начальной школы оказалось самым лучшим мостом к языку империи (на котором велось высшее образование). Способные дети совсем обрусели — стали по-русски думать, по-русски писать стихи и прозу. Но самосознание казахов или киргизов, окупных в русскую культуру, было не совсем русским. Раньше они существовали попросту вне русской культуры, а сейчас — внутри — и в то же время по-своему. Иногда это «по-своему» тихо, не полемично и не вызывает споров. Оно выступает как народная мудрость, которая судит цивилизацию. Русские обычно не отождествляют себя с цивилизацией, и поэтому язвительные замечания старого Хабуга воспринимаются скорее *рядом* с замечаниями русских деревенских стариков и старух. Абхазская или киргизская этнография до какой-то степени поддерживает русскую этнографию, размытую прогрессом. Но в то же время они ее незаметно заменяют и подменяют — как во всех цивилизованных странах, где своей этнографии не хватает. Возникает романтизм западного типа, с интересом к чужой этнографии, а не германо-славянский, почвенный, с преобладающим интересом к своей этнографии, к своей старине. Читателю все равно, но теоретик раздражен, и недовольство его прорывается, если колоритным и иногда мудрым оказывается еврейское предание, еврейский быт.

Бескорыстному человеку трудно понять, почему Олег Михайлов вос-

стает против героизации Молдаванки. Почему не раздражает героизация старого Хабуга, или Хаджи Мурата, или Тараса Бульбы? С чисто литературной точки зрения фигура Бени Крика становится рядом с другими колоритными подданными империи, расширяя рамки имперской русской литературы, создавая целый многонациональный и в то же время русский мир, подобный миру литератур английской, французской, испанской... Зачем России патриотизм, который сужает сердце? Каким образом узко русская культура может существовать в центре огромной империи?

Но есть нации и нации. Шовинизм снисходительно терпит самовыражение тех, кто не способен (как ему кажется) к управлению империей. Их он готов даже несколько поощрить. Ненависть вызывает соперник во владении высшими духовными ценностями и конкурент в борьбе за рычаги управления. Казахи терпимы, пока они пишут про свои казахские делишки. Но не дай Бог им показать, что они и в русских делах разбираются не хуже нас.

Скандал, вызванный книгой Олжаса Сулейменова «Аз и Я», замечателен в нескольких отношениях. Он показал начало новой волны шуубийи, опирающейся на сильную, уверенную в себе национальную жизнь. Он показал, что шуубийя это не происки международного сионизма, а неизбежное явление внутреннего развития ( и в то же время распада) имперских культур. Можно провести теперь линию: от Абу Нуваса до Олжаса. Можно сказать, что в IX в. шуубийя сложилась в арабской империи, в XX в. — в Российской. Носителями шуубийи могут быть любые лица. Перс так перс, еврей так еврей, казах так казах. Но непременно — ассимилированный инородец.

Когда Сулейменов прочел «Слово о полку Игореве» глазами половца — это была шуубийя. Это была этническая ересь. «Слово» не рассчитано на половецкое чтение. Его надо читать русскими глазами, так же как «Песнь о Роланде» — глазами француза. Но еретический взгляд только попервоначально разрушает художественное впечатление. Со временем оно восстанавливается, обогащенное. И ересь Сулейменова, по моему, обогатила восприятие «Слова».

Может быть, не все тюркизмы, которые Сулейменов находит, достоверны. Может быть, отношения между русскими и половцами были не такими идиллическими. Но я впервые понял, почему Игорь легко договорился с Овлуром о бегстве. Ни в одной статье, прочитанной раньше, я не нашел, что храбрый князь был сыном и внуком половчанки (т.е. половцем на 3/4, если заниматься исчислением четвертинок) и половецкий язык он знал с детства. Ни в одной статье я не прочел, что Игорь, бежав из плена, въезжает в Киев с севера, а не с юга — явно нелепым образом для читателя XII в., — и в этой детали видна рука редактора XVI в., никогда не выдавшего в глаза ни Киева, ни половцев. Именно эта редакторская работа создала у ученых впечатление подложности памятника, которое я отвергал интуитивно, без доказательств. Сейчас подлинность памятника убедительно подтверждена.

Книга Сулейменова — вызов ортодоксальной трактовке «Слова», но он не разрушает ее. У меня нет тюркского патриотизма. Я смотрю здесь на дело скорее с русской точки зрения. Но я убежден, что русское чтение памятника после ереси Сулейменова должно стать полнее, богаче.

Пока имперская культура не потеряла живой силы, шуубийя только обогащает ее. В спорах, вызванных шуубийей, откровение и вдохновение, лежащее в основе традиции, заново шлифуется и приобретает новый блеск. Плохо одно: разгул политических страстей, господство инстинкта самосохранения над инстинктом истины. Мне кажется, при оценке факта культуры вопрос о судьбе империи не должен выдвигаться на первое место. Шуубийя может быть политически нежелательна; для ее литературной оценки это так же несущественно, как страница о Константинополе в «Дневнике писателя» Достоевского для оценки «Братьев Карамазовых».

Нынешняя еврейская шуубийя связана не с ассимиляцией, а с диссимилиацией. Это отличает ее и от книги О. Сулейменова, и от еврейского участия в литературе 20-х годов. Бабель ассимилируется, у него нет осознанного конфликта с Россией. Он еще не знает, что Абрам Терц назовет его подглядывающим инородцем. Сам Бабель себя в этом ранге не утверждал. Борис Хазанов диссимилируется, он наполовину оторвался от страны, ставшей ему мачехой, — и не может оторваться до конца. Его конфликт с Россией выражен на уровне сознания. Но его связь с Россией глубже. У него нет никакой еврейской этнографии, никакой еврейской религии. Воспоминания, к которым все время тянет вернуться, — рассказы русской няни о Христе. Центральный миф в его мирозерцании — хождение по водам. Даже утопия его — «Новая Россия» на необитаемом острове — может быть понята как эпизод из истории русской интеллигенции, предельное выражение интеллигентской мечты: бежать от неразрешимых вопросов политики, сохранив русский язык и культуру... Его инвективы против русской расхлябанности напоминают «Философическое письмо» Чаадаева или «Тоску по родине» Марины Цветаевой.

«В наши дни никакая претензия обновить стиль не заслуживает внимания, если она не заключает в себе попытку воскресить умершую культуру. Пора назвать вещи своими именами. Мы, пишущие и говорящие по-русски, живущие в стихии русского языка, мы — у разбитого корыта. Этот язык, подобному которому нет среди языков живых, ибо он сравним только с греческим, чудо творения, наш невидимый град, единственное, что у нас осталось, — никому больше не интересен, никому в мире не внят: на нем не говорится ничего, или почти ничего, что могло бы задеть за живое мир. Русское слово — не учитель, а ученик. Русские писатели не делают открытий ни в области эстетики, ни в области мысли. Русская литература — выражение, потерявшее смысл. Разменяв второе тысячелетие своей истории, гигантская империя, подмявшая под себя половину Азии и треть Европы, со своими двумястами шестьдесятю миллионами подданных, — на карте духа всего лишь обширное белое пятно.

Поразительный контраст между огромностью нации и ничтожной ролью, которую она играет сегодня в мировой культуре, не может быть оспорен. Это не впечатление, а данность; итог и точка отсчета. С этой нулевой точки предстоит начинать заново. Станным образом мы очутились вдруг как бы в российском восемнадцатом веке: прежняя культура разрушена, ее нет, и никакой другой тоже нет. Понимание этого

может стать импульсом к солидарности — сплочению погорельцев. Что нас способно объединить, так это чувство ситуации — исторической, культурной, языковой.

Разумеется, «мы» — мало подходящее для писателя местоимение. Писатель уполномочен говорить только от собственного имени. В любой компании он — ничей, и целый мир для него, по слову Пушкина, чужбина. Одиноким пешеход, стороннее око, исподтишка взирающее на людей, вот что такое писатель, и таким он пребудет в эпоху тотальной регламентации, когда все виды деятельности сделались коллективными. Он останется таким — или литературы не будет вовсе. Со своими архаическими орудиями труда, пером и бумагой, писатель — единственный кустарь в нашем сверхиндустриализованном мире, по крайней мере единственный, кто воображает себя таковым, и до тех пор, пока он воображает, до тех пор, пока он верит в свою автаркию, пока исповедует доктрину абсолютной, неограниченной свободы творчества, — он останется свободным: ибо верить в свою свободу и быть свободным одно и то же.

И до тех пор он будет выполнять свою миссию на земле. Как ни странно, писатель-неслух, никому ничем не обязанный, с которого взятки гладки, на которого где сядешь, там и слезешь, — писатель всё ещё нужен миру. Этот холодный сапожник, постукивающий молотком под дырявым навесом, с горстью гвоздей во рту, занят делом, которое никто другой сделать не в состоянии. Он латает прохудившийся язык, чинит коррумпированное слово.

Таким образом, писатель уполномочен сказать граду и миру то, чего мир не услышит ни от ученого, ни от философа, ни от политика. Нужно осознать эту старую истину, чтобы увидеть нашу ситуацию, понять, кто мы и что мы можем, — мы, слабое и выродившееся, но все-таки целевшее племя живущих в русском языке на положении нищих наследников в громадном, пустынном и холодном доме с выбитыми стеклами, где на стенах висят потемневшие лики высокородных предков.

Что-то случилось после 1910 года, когда смерть Толстого обозначила некий рубеж. Есть такие страны, некогда бывшие великими державами: Швеция, Испания. Что-то стряслось с русской словесностью. Чехов, Толстой, Достоевский — вот наш Карл Двенадцатый и Филипп Второй. Но кто же дальше? Или, может быть, век величия был счастливым стечением обстоятельств, которое прошло, и ничего не поделаешь? Бывшая мировая держава превратилась в захолустье. Короны и троны на чердаке, громоподобное войско переселилось в учебники и диссертации. И вот теперь всё это благородное прошлое глядит на нас из золоченых рам. То-то и горько, что на стенах — портреты. Не будь их, наши амбиции были бы много скромней. Мы знали бы, что наши литературные упражнения — явление областного масштаба, и не терзались бы воспоминаниями. Наша провинциальная спесь не посмела бы высунуть носа из подворотни, когда бы не этот злосчастный комплекс последыша, аристократа в заплатанных штанах.

Разумеется, земля не оскудела талантами. И в XX веке чудо русского слова было явлено в поэзии Блока, Мандельштама, Ахматовой, Бродского, в эссеистике Розанова, в прозе Булгакова и мало ли еще кого. Но

что-то случилось, из-за чего материк литературы мало-помалу погрузился в пучину, оставив редкие острова. Русской национальной литературы, чудом сумевшей вдруг на какое-то время встать вровень с великими плодоносящими литературами Европы, в самом деле больше нет, и то, что было о ней сказано, — что ее будущим станет ее прошлое, — сбылось буквально, сбылось наглядным и ужасающим образом.

Объяснить ее крах как будто и нетрудно, имея в виду тот очевидный факт, что музы смолкают, когда лягают затворы; но сегодня, быть может, важнее подумать о внутренних факторах, действующих исподволь в недрах самой культуры. Похоже, что червоточина завелась раньше, чем кажется. Я отдаю себе отчет в том, что любой однозначный ответ может быть лишь одним из возможных. И все же многое заставляет думать, что оскудение национального духа в большой мере связано с тем, что в русской словесности, в сфере русской мысли вообще, одержала верх противоестественная для великого и обитающего на водоразделе мировых культур народа тенденция замкнуться в себе, заткнуть уши и отгородиться от других стран и языков, на Западе и на Востоке, вместо того чтобы впитывать их токи всеми порами своего гигантского организма, способного все усвоить, все претворить в собственную плоть и кровь. В итоге, навязанная властью изоляция соединилась с духом национальной исключительности и особого презрения к разуму и культуре, воспитанного, увы, в школе величайших учителей.

Мы привыкли к тому, что живем в бедной и неустроенной стране. Но здесь был соблазн особенной, ни с чем несравнимой гордости. Какое наслаждение было чувствовать себя королем Лиром в лохмотьях, с непокрытой головой, бредущим об руку с юродивым. Что за восторг — сознавать, что сноп ослепительного света, какого не видывали в сытых цивилизованных странах Западной Европы, рвется отсюда, из отеческих хлябей. И мы поверили на слово поэту, которому приснилось, будто по этой грязи шлепает босыми ногами Сам Христос. Мы не заметили, что наши наставники, два величайших писателя России, нас обманули: один внушал нам, что культура и просвещение есть зло, а другой — что водиться с безбожным Западом опасно.

Русская литература — это Лир, швырнувший свое богатство к ногам свиней. Результаты авантюры налицо. Москвич с Басманной как в воду глядел — мы оказались выброшенными из мирового культурного процесса. Все течения современной мысли прошли мимо нас; пока мы воображали себя сидящими на необгонимой тройке, западные народы продолжали жить своей деятельной жизнью, нисколько не заботясь о том, что мы о них думаем, поняв наконец, что с нами не о чем больше разговаривать, нечему у нас учиться. Удивительные достижения мысли, новая и неслышанная картина мира, создаваемая совокупными усилиями науки и искусства двадцатого века, тот единый духовный напор, одновременно породивший новый европейский роман, современную музыку, новую западную протестантскую и католическую теологию, неклассическую физику, глубинную психологию, словом, вся грандиозная революция духа, совершившаяся в последние 50 или 80 лет, все прошло мелом где-то в стороне, а самый звук грозы дошел до нас с опозданием.

И по сей день наука и философия воспринимаются в среде российских литераторов с наивным недоумением, как что-то скучное и ненужное, ибо они убеждены, что все приманки образованности им заменяет их первородно-исконное нутро. Печать неистребимой провинциальности лежит на всем, что выходит из-под пера русских писателей — и тех, кто остался дома, и тех, кто выехал на чужбину. Эта чужбина не казалась бы такой враждебной, если бы не трагическая неспособность усвоить язык, на котором сегодня изъясняется культурное человечество, трагическая немота, помноженная на костромскую спесь. Можно назвать десятки имен художников и мыслителей, без которых нельзя представить себе ни современное искусство, ни современную мысль, а надменные интеллектуалы с берегов Яузы и Невы о них даже не слыхали. Оттого они неспособны сделать уникальный опыт русской жизни и советской истории фактом искусства, неспособны подняться над ними. Запас их идей — столетней давности. Круг проблем почти не выходит за пределы, очерченные Герценом и Леонтьевым. Всё, что позже и не «наше», шокирует их стародевическую стыдливость. Вся эта письменность является в траченных молью дедовских мундирах и трясет перьями, от которых тянет нафталином. Знаменитейший из ныне живущих русских прозаиков пользуется литературной техникой образца девяностых годов, да и мыслит категориями столетней давности.

Язык, сказал Шиллер, сам слагает поэмы: *die Sprache dichtet*. Язык — прежде нас, прежде сущего. Запомним: русский язык — это вторая религия. Тело языка есть божественное тело. Как огненный столп, впереди нас шествует Язык.

Всё, что в Писании сказано об Иегове, применимо к языку. Язык — инобытие Бога; нужно принять это именно в таком, абсолютном смысле, чтобы разделаться раз навсегда с идолами дома, народа, нации, — и остаться с одним языком. Бывают времена, когда язык исцеляет от национальной заплесневелости, тяготится ею; такова наша ситуация. Нужно ощутить себя кучкой, принадлежащей не прошлому, а будущему, кучкой людей, чье спасение — только в языке, бросивших сундуки и мебель, чтобы выйти в мир: язык не даст пропасть. Язык — это и есть наше отечество, наша почва.

Этим ограничивается применимость агрономических аналогий к фактам культуры. Тот, кто верует в спасительную силу культуры, знает, что к ней неприложимо сравнение с грядкой, откуда положено выпалывать все постороннее. Лишь в концерте литератор, в свободном и полном достоинстве диалоге с иноязычным соседом региональная литература обретает собственный голос. Самобытность покупается ценой открытости. Поняв это, мы сумеем сбросить с себя тройной гнет парализующего прошлого, самодовольного провинциализма и деспотической государственности».

Этот этюд Бориса Хазанова вызвал страстный отклик Б. Сарнова и, наверное, вызовет другие полемические отклики. А мне не хочется спорить, так же как не хотелось спорить с книгой Ал. Солженицына «Бодался теленок с дубом». Очень уж хорошо написано. И дай Бог русской литературе больше таких страниц.

## Потерянные сокровища

Что такое свое, что такое чужое? У Манделъштама есть стихотворение о том, как он бродил по чужому и вдруг встретил свое, — о своей встрече.

*Я не слышал рассказов Оссиана,  
Не пробовал старинного вина.  
Зачем же мне мерещится поляна,  
Шотландии кровавая луна.  
И перекличка ворона и арфы  
Мне чудится в зловещей тишине,  
И ветром колыхаемые шарфы  
Дружинников мелькают при луне.*

*Я получил блаженное наследство:  
Чужих певцов блуждающие сны.  
Свое родство и скучное соседство  
Мы презирать заведомо вольны.  
И не одно сокровище, быть может,  
Минуя внуков, к правнукам уйдет.  
И снова скальд чужую песню сложит  
И, как свою, ее произнесет.*

Что это за сокровища? Почему сыновья и внуки его теряют и правнуки находят вновь? Потому что откровение раскрывается только откровению и вдохновение — вдохновению. (Этот тезис можно подкрепить словами Силуана Афонского: «То, что написано со Святым Духом, может быть прочитано только со Святым Духом».) Вы читаете текст — и он мертв, потому что вы сами мертвы. Но вдруг вы ожили, и текст ожил, заговорил. Сын хранит заветное слово отца, учит его наизусть, передает детям и внукам, и все они хранят только надгробие над мертвым словом. Но приходит правнук или чужак и открывает сокровище. Потому что его дух достиг глубины текста. Потому что его дух в тайном родстве с духом заветного слова (мимо всякого кровного родства).

Мохаммед говорил, что ради одной крупички истины стоит доехать до Китая (это в VII веке, при тогдашних трудностях путешествий). Дух часто открывает нам себя в чужом и далеком. Иногда близкое слишком близко, и мы не можем схватить его в целом (не хватает дали, чтобы окинуть его одним взглядом). Или загородили суть пустяки, хорошо известные мелочи — бытовые, смешные, нелепые. Дальнее, в котором мелочь скрыта дымкой пространства и времени, легче открывает свою суть...

А иногда дальнее — это и не чужое вовсе, а самое близкое. Так романтики и битники открывали в чужих одеждах самих себя. Потому что мы сплошь и рядом — гадкие утята, ни на кого в своем птичнике не похожие, и настоящая родня наша — где-то за морями. То есть в чужих культурах наше личное нашло свою законченную форму, а в нашей собственной — не нашло, остается странным, нелепым, юродским.

*Свое родство и скучное соседство  
Мы презирать заведомо вольны.*

А глубочайший дух всюду один. То, что называют народным духом, — только игра света в облаках. Но одного и того же света. Народы отличаются друг от друга в красном и черном, а белое у всех одно (Божье). И чем более мы всматриваемся в белое, тем чаще свое оказывается для нас чужим и чужое своим.

Древние племена воспринимали мир как игру трех цветов: белого, красного и черного (включавшего все темные холодные тона). Английский этнограф Виктор Тэрнер нашел трехцветную классификацию у ндемба, в Африке, а потом проследил остатки этой системы почти во всех культурах. Белое — цвет молока и семени, цвет источника жизни. Красное — цвет крови, текущей в жилах и пролитой в битве, знак бодрости, гнева и ярости. Черное — цвет трупа и плодоносной земли, знак смерти и воскресения. Эта система почти полностью сохранилась в индийском учении о трех гунах, трех первоэлементах бытия, из сочетаний которых складываются первообразы предметов и сами предметы. Первый элемент — саттва (одухотворенность, окрыленная легкость). Второй — раджас (активность, динамизм, воинственность, ярость). Третий — тамас (стабильность, инертность, тяжесть, тупость). В метафизике трех гун многое прояснено и потеряно только одно: амбивалентность третьего элемента, обаяние смерти-воскресения. Она сохранилась только в индийской мифологии, в образах темных (в миниатюрах чаще всего темно-синих) богов, Шивы и Кришны. Китайская культура потеряла больше: троичность первооснов (это важно потому, что три — образ целого, в котором двойственность темного и красного просветлена чем-то третьим). Но сохранены равноценность темного и красного, стабильности и динамики, пассивности и активности, инь и ян. Белое здесь отчетливо не выражено, может быть, присутствует под знаком инь и под знаком ян как единичное дыхание жизни, ци...

Суть дела не в двух и не в трех, а в отношениях между ними — механических или органических. Средиземноморский разум склоняется к механическим отношениям (против этого восстало только богословие). Китайская и индийская мысль чувствует нераздельность различий, укорененность их друг в друге, текучее единство глубин бытия. Здесь нет догмата о неслиянности и нераздельности, ибо нет ереси разделения. Восточный разум сохраняет архаическую мудрость и мыслит противоположности как мужское и женское, соединение которых есть новое бытие, а не уничтожение друг друга: огня водой и воды огнем<sup>3</sup>.

В нашей культуре архаическая мудрость в обломках. Символика цвета иногда всплывает (например, в эпоху революции: черносотенцы, красногвардейцы, белые), но утрачена амбивалентность знака. С.Л. Франк построил троичную систему взамен двоичного деления на правых и левых: белые — либералы; черные — реакционеры; красные — революционеры. Схема мне нравится, она позволяет понять русскую политическую историю как смену коалиций (белых и красных против черных до 1917 г., белых и черных против красных в 1917-1920 гг., красных и черных против белых сегодня). Но метафизической глубины в этой схеме нет. Каждая из сил однозначна. Само по себе белое, крас-

ное, черное не тяготеет к другому и не завершается в другом. Связь не органическая, а механическая.

Я убежден, что бытие органично и не развинчивается на атомы. В глубине организма не клетка, а живой дух, единое. Это архаическое мышление создало, а мы потеряли. Деление по трем цветам (или по трем гунам, или по схеме инь-ян) кажется наивным, но оно незаменимым образом описывает единство пестрого мира. Без него нельзя, по моему, представить себе ни макрокосм, ни микрокосм. Во всем есть *все три* гуны, всё создано из трех гун. Прообразы вещей и сами вещи отличаются только преобладанием той или иной гуны. Во всем колеблются, чередуясь, волны инь и ян...

Так я вижу и западничество с почвенничеством, шуубийю и антишуубийю (взаимное дополнение, а не уничтожение огня в воде, воды в огне). Там, где рационалист пускает в ход закон исключенного третьего, я вижу укорененность друг в друге и нераздельность.

Так и с противоположностью своего и чужого. То, что кажется чужим, — только непривычное сочетание все тех же гун. И потому перпендикуляры, движения поперек и в сторону, вызванные внутренним развитием, так легко путаются с касательными, созданными процессами ассимиляции и диссимиляции чужого. Не только вчуже, в анализе, в понимании критика, но и сами по себе путаются, так что невозможно сказать: что это, свое, кажущееся чужим? Или чужое, ставшее своим?

*И не одно сокровище, быть может;  
Минуя внуков, к правнукам уйдет.  
И снова скальд чужую песню сложит,  
И, как свою, ее произнесет...*

### Химерический комплекс

Сейчас в моде теория этносов, и я заимствую из нее красивый термин: «химерический комплекс». У Льва Николаевича Гумилева — дар, близкий к поэтическому, на такие слова: пассионарии, консорции... Его теория этносов в значительной мере держится на обаянии терминов, многозначных и влекущих, как стихи. Такая эмоциональная манера теоретизировать мне скорее нравится; и словцо «химерический комплекс» пришлось по сердцу. Мы живем в каком-то химерическом комплексе, в утопии, ставшей плотью. Но отчего это получилось? По мнению Льва Николаевича, — от смешения несовместимых этносов. И тут я хочу спросить: кто нам докажет, что этносы, давно сложившиеся и почти сложившиеся, несовместимы? Все исторические примеры, на которые опирается теория, допускают другое объяснение. Я отчасти уже показал это в своей статье по теории субэкумен. Новые примеры, приведенные в статье Бородая («Природа» 1981, № 9), — просто нелепы. Считать плодом смешения иудеев и эллинов гностицизм и выносить за скобки христианство, — значит рассчитывать на умственно несовершеннолетних. Лев Николаевич Гумилев фактически исходит из своего опыта 20-х годов, когда рядом шли два процесса: разрушение петербургских традиций и наплыв евреев в столицы, и казалось возможным вывести пер-

вое из второго. Все остальные (названные) примеры подобраны искусственно, чтобы подтвердить этот (неназванный).

Несовместимости этносов на уровне высокой цивилизации нет. Несовместимы с современностью некоторые племена (бушмены, например). Они и не совмещаются, а вымирают. Что касается этносов, дошедших до вселенских религиозных идей, то между ними за две-три тысячи лет бывали трения, бывали конфликты, но было и сотрудничество.

Убеждение о несовместимости этносов (переставших быть замкнутыми племенами) основано на ложных метафизических предположениях, которые отчетливо не сознаются, но могут быть выявлены. Этности несовместимы в одном из трех случаев: 1) если Бога нет; 2) если Бог не един, а у каждой нации и каждого культурного круга свой бог, знать не знающий о соседе; 3) если Бог не есть Дух и все культуры не суть разные воплощения этого единого Духа, веющего, где хочет. Если же Бог есть Дух и Любовь, то трения, возникающие (по грехам нашим) между этносами, могут быть преодолены, как преодолены были трения между обрезанными и необрезанными в ранней церкви. Ибо во Христе несть ни эллина, ни иудея; и в Святом Духе тоже несть ни христианина, ни буддиста. Наши несчастья — от потери общей идеи (марксистской) и неумения заменить ее Духом, хула на который (по Евангелию) хуже, чем хула на Сына.

Говорят, что якуты и эвенки тысячелетиями жили в добром соседстве; но каков плод их диалога? Я его не знаю. Кажется, и мои оппоненты ничего по этому поводу не способны сказать. А от контакта иудеев и эллинов (несомненно трудного и болезненного) возникла христианская церковь (огромное, всемирно-историческое событие). Не дай Бог, случился бы в I веке Лев Николаевич Гумилев и упредил рождение химерического комплекса. Не было бы гностицизма. Но и католичества. И православия. И монофизитства. И несторианства. И Мохаммед (если бы он все-таки был) всех бы нас обратил в ислам. Лев Николаевич Гумилев считает, что взаимоотношения с тюрко-монгольским миром были плодотворны для России. Несмотря на погромы, угон в плен, растлевающее влияние ига... В «Нашем современнике» эта идея была принята с возмущением, и на Гумилева обрушился град проклятий. Контакты, которые одному кажутся болезнетворными, с другой точки зрения целительны и плодотворны. Все оценки здесь субъективны и легко переворачиваются вверх дном. Можно подчеркнуть несовместимость индийского духа с китайским, еврейского с греческим и проч. А можно показать, что всё это совмещалось и давало великие плоды.

Вопрос о трудностях этнических контактов не может быть попросту снят и отброшен, и Л.Н. Гумелев прав, что задает этот вопрос. Но ответ его — на уровне страстей. Акцент на захлебе страстей (этнических, социальных, сексуальных, блатных — каких угодно) опрокидывает абстрактные схемы, но он не только против абстрактных схем, он против Бога; он загромождает путь к Богу — и не дает увидеть, что невозможное снова становится возможным на уровне духа, более глубокого, чем этнический дух. Через 2000 лет после Христа к нам вернулось язычество. Но эта реакция на рационализм сильна только тем, что она отрицает, и не может быть долгой.

Нация — не племя, а этнос, на который легла печать мирового духа. В самой природе нации — открытость, всемирная отзывчивость. Не только

русской нации (относительно которой это особо подчеркнул Достоевский). Все нации всемирно отзывчивы. Не отзывчивым может быть племя, народность, архаическая культура (Византия, Тибет после установления теократии далай-ламы). Нация непременно отзывчива. Все европейские нации отзывчивы к чужому. Без их переключки Европы вовсе бы не было. Европейское нигде не существует само по себе, вне национального (хотя существует, на каком-то наднациональном уровне, единый Китай). И каждая страна, становясь нацией, непременно становится открытой подсистемой в системе наций. Московская Русь, Япония Токугава не были таковы, но они и нациями не были. А став нациями, включились во всемирный, начатый в древнем Средиземноморье, диалог. Возможны ли на этом пути болезненные сдвиги, катастрофы? Безусловно возможны. Болезненна и болезнетворна была реформа Петра, катастрофические последствия имела политика шаха... Но модернизация Турции ни к какой катастрофе не привела. Но модернизация Японии выдвинула эту страну на одно из первых мест в современном мире.

Превращение в нацию есть акт вступления в мировое сообщество, открытое для каждого. Символ веры нации — господство культуры над расой, господство современной культуры над архаическими традициями. Даже если строительству национальной культуры сопутствуют взрывы шовинизма, расизма и архаических пристрастий. Шовинистический синдром — следствие непривычки желудка новой нации усваивать чужое. Как показал опыт Японии, этот синдром может пройти, желудок входит в норму и чужое отлично перерабатывается в свое.

Поэтому Пушкин не боится показать, что Татьяна, русская душою, зачитывается французскими книжками и по-французски пишет письмо Онегину. Поэтому Мандельштам не боится сказать:

*Слаще пенья итальянской речи  
Для меня родной язык,  
Ибо в нем таинственно лепечет  
Чужеземных арф родник...*

Откуда же берутся химерические комплексы? От эвклидовского разума, который ищет простых и окончательных решений бесконечно сложных вопросов. И толкает нас в утопию общества без иерархии и социальных напряжений (бесклассовое общество) или в утопию общества без этнических напряжений (расово чистая империя). И так слепая толпа, увлеченная доходчивыми лозунгами, мечется от классовой ненависти к расовой и от расовой — к классовой.

1984—1985

### Примечания

<sup>1</sup> Все цитаты — из текста статьи «Петр Чаадаев» в журнале «Аполлон», 1915. № 6-7, с. 57-62.

<sup>2</sup> Не читав катаевского шедевра, цитирую по статье: Львов А. Простота неслышанной ереси. «Время и мы», 1979, № 40, с. 167-168.

<sup>3</sup> Это хорошо разъяснила Т.П. Григорьева в своей книге «Японская художественная традиция» (М., 1979).

# Химеры цивилизации и бегство в заповедь

**С**оздатель теории пассионарности, Лев Николаевич Гумилев, был человек пассионарный, и многие его конструкции сильно окрашены пристрастием. В особенности это относится к концепции химерического комплекса и антисистемы. Лев Николаевич был потомком татар, что-то татарское проступало в его лице, и сочетание русского с татарским казалось ему системой. Напротив, впечатления 20-х и 30-х годов настроили его рассматривать любое переплетение русского с еврейским как антисистему. Я вспоминаю Левитана, Мандельштама, Франка, Шестова, вспоминаю опыт собственной жизни, и первое мое движение — отбросить произвольную выдумку. Но Гумилев — человек талантливый, и категории, изобретенные им, могут жить самостоятельной жизнью, независимой от автора. Мне попала статья нового эмигранта (фамилию, к сожалению, не заполнил), приложившего модель «химерического комплекса» к России. Действительно, много в ней намешано было разного, но ведь живет! И я подумал: нельзя ли говорить о химеричности всякой цивилизации, сравнительно с прочным, устойчивым племенем, неизменным на десять тысяч лет?

Сразу же разведе понятия химерического комплекса и антисистемы. Химера художественно реальная (т.е., в известном смысле, есть система, художественное целое). Химеры, украшающие собор Парижской Богоматери, — вполне целостные создания творческой фантазии. Это не головная придумка, обреченная рассыпаться в прах, а нечто прошедшее через дух художника и воплощенное в камне. В природе химпр нет; но ведь и соборов в природе нет. С точки зрения животных и птиц, собор — такая же химера, как украшающие его скульптуры. «Души готической рассудочная пропасть» не обладает природной естественностью; она создана «из тяжести недоброй» и принадлежит истории, которая в целом химерична (если не безумна; Герцен писал о клиническом безумии человечества).

В рассуждениях Гумилева химеричны сочетания этносов, плохо ладивших друг с другом. Я возразил, что иудеи и эллины очень плохо ладили, но вместе создали церковь. Любопытная вещь: Лев Николаевич упорно обходил этот пример, и хотя мои возражения были опубликованы (в журнале «Страна и мир»), ничего не ответил. Ему не хотелось расставаться со своей концепцией; поэтому опыт христианства, не укладывающийся в теорию, обходился. Вспоминался Мани (который в юнос-

ти испытал некоторое влияние иудеохристианских общин), вспоминались еще более экзотические факты, но гигантский факт, всем известный, породивший современную цивилизацию, выносился за скобки. А между тем, разве христианская цивилизация не химерична? Из всех великих культурных миров только христианский сложился из совершенно разных этнических элементов: еврейской Библии, эллинской философии и римского права. Ничего подобного нет в Китае, в Индии, в мире ислама. Присутствие эллинской философии в исламе было несравненно менее существенным, чем в христианском мире; а на более далеком Востоке чуждое присутствие вообще минимально. Это один из важнейших факторов устойчивости Востока, его медлительности в переменах.

Оглядываясь на истоки западного динамизма, я обратил внимание на то, что Средиземноморье с древнейших пор было зоной этнического диалога. Римляне создали административное единство, но не смогли добиться духовного превосходства, и в сравнительных жизнеописаниях Плутарха греческие и римские герои сопоставлялись на равных правах. Ничего подобного нельзя представить себе в Китае или в Индии (по крайней мере до Акбара). Диалога двух цивилизаций (и даже многих цивилизаций) там не было. Мир резко делился на цивилизацию и варварство, и цивилизованным людям в голову не приходило сравнивать себя с варварами, живущими (как говорят китайцы) подобно зверям и птицам.

Христианизация Средиземноморья включила в диалог еще один элемент: иудейский. Между тем, отношение к евреям в греко-римском мире было примерно таким же, как во Фронте Национального Спасения. Не хватало только обвинения в богоубийстве; ибо Иисус еще не родился. Юдофобство гораздо старше Христа.

Когда персы завоевали Египет, они — по правилу «разделяй и властвуй» — поставили там гарнизоном евреев. Из укрепленного лагеря на острове Элефантина еврейские полицейские и таможенники два века контролировали долину Нила. Под прикрытием гарнизона, в городах расселились еврейские торговцы и ремесленники. Потом пришли греки. Еврейское население египетских городов осталось без покровителей, и население стало вымещать на нем обиды, которые чинила еврейская полиция (как и всякая полиция). Начались погромы. Еврейское население стало добиваться права на оружие и самооборону. В этой обстановке сложилась, по мнению С. Лурье, Книга Эсфири, в которой действие перенесено в Персию. Лурье считает, что этот апокриф возник в Александрии во II в. до Р.Х.<sup>1</sup>

Между тем, Птолемеи часто ссорились между собой, и история эллинистического Египта пестрит гражданскими войнами. Слабые претенденты на престол обращались за помощью к евреям, обещая им за это желанное право на самооборону. Евреи поддавались соблазну — и терпели поражение, после которого повторялись погромы. В конце концов, погромы стали традицией. Последний страшный погром произошел в Александрии при Тиберии. Греки (которые в это время уже смешались с египтянами) убедили римского наместника, что евреи — злокозненное племя, и римский легион был брошен против отчаянно

защищавшихся еврейских кварталов. Сопротивление было сломлено; победившие эллины вырезали 50 тысяч иудеев. Тогда народу было меньше, чем сейчас, и 50 тысяч — это как сегодня 500 тысяч. Филон Александрийский (тот самый, который пытался примирить Моисея с Платоном) входил в депутацию от уцелевших иудеев, жаловавшихся Тиберию на поведение властей. Тиберий принял депутацию холодно и ничего не сделал. Вот исторический фон, на котором прозвучали слова Павла: несть во Христе ни эллина, ни иудея...

Представим себе новую религию, которая создана армянами, при участии азербайджанцев, через несколько лет после Сумгаита. Такой химерический комплекс состоялся, и имя ему — христианство. Всякая цивилизация химерична, в большей или меньшей мере. Смешивая племена, разрушая племенные мифы, цивилизация создает неустойчивое общество, целостность которого приходится утверждать заново. В осевое время это было сделано с помощью Главной книги. Главная книга (Библия, Коран и т.п.), канон, созданный откровением, стал опорой средневекового синтеза.

Однако на Западе (где химеричность цивилизации оказалась особенно острой) синтез не устоял, и начиная с XV-XVII вв. начался новый виток развития. Экспансия Запада перенесла его перманентный кризис на всю поверхность Земли. Великие мировые религии оказались в роли племен, стиснутых в одном информационном пространстве, — и зашатались. Разум, высвободившись от верховенства мистической интуиции Целого, повсюду теснит веру и разрушает внутреннюю иерархию личного духовного мира, основанную на вере. Во многих умах иерархия совершенно распалась. Делают доброе дело и чувствуют от этого удовольствие; потом делают злое и тоже испытывают удовольствие; а очень никогда не бывает, как писал в своей предсмертной записке Николай Ставрогин. Пропадает цель, пропадает смысл жизни; самые богатые страны — на первом месте по самоубийствам и по наркомании, дающей иллюзию мистического единства с Целым.

Наращение химеричности особенно мучительно переживается там, где оно не подготовлено «почвой», привычкой. Дальний Восток, с его традицией плюрализма учений, связанных общим поклонением непостижимой тайне, сравнительно легко включается в плюрализм западного стиля и вносит в него свой духовный опыт равновесия в абсурдном мире (буддизм дзэн). Но для ислама сосуществование с Западом — это антисистема, это сокрушение всех святынь во имя ничем не ограниченной свободы. (Я пересказываю, близко к тексту, слова основателя мусульманского братства Хасан аль Банны.) Нечто подобное можно проследить и в православных кругах. Фундаменталисты ломают антенны, чтобы выключить Алжир из мирового информационного пространства. Московская патриархия добивается законодательного ограничения деятельности иностранных проповедников.

Фундаментализм — настолько мощное движение, что хочется понять его пафос. Мне помогает в этом аналогия со старообрядчеством — как его почувствовал и пережил Даниил Андреев. Сравнивая фундаментализм со старообрядчеством, можно лучше понять и то, и другое. Андреев видит корни старообрядчества только в ужасе, который вызы-

вали царствие Ивана Грозного и Смута. Оглядываясь на современность, я думаю, что был еще один фактор: «чувство антисистемы», болезненно пережитое вторжение иностранного (греческого — у Никона, западного — в иконах нового письма, в военных реформах). Замкнутое старомосковское сознание воспринимало всякое новшество как кошунство (примерно так в мире ислама). Опыт показал, что химерическая Россия Петра I и его наследников создала культуру, на которой лежит печать Святого Духа (хотя рублевское и было потеряно). Впрочем, мы можем так рассуждать после Пушкина, Достоевского, Толстого. Протопоп Аввакум и боярыня Морозова так рассуждать не могли. Для них рушился духовный мир, отворились ворота в ад.

Петр попытался истребить старообрядцев; это ему не удалось. Какова же была их дальнейшая судьба? Став религиозным меньшинством, старообрядцы приобрели черты многих религиозных меньшинств: евреев, армян, зарубежных китайцев и т.д. Характер веры меньшинства не определяет его социальную роль; важна дискриминация этой веры (законом или обычаем — например, пренебрежительное отношение к «желтым», к «черным»). Наталкиваясь на закрытые двери в почетных областях общественной жизни, меньшинства раскрывают свои способности на рынке, в ремесле, в промышленности. Старообрядческая этика — русский вариант «протестантской этики» Макса Вебера. Промышленный подъем Российской империи — в значительной мере дело старообрядцев. Многие купцы-старообрядцы впоследствии стали меценатами, покровителями искусства Серебряного века. Мне привелось встретиться с некоторыми московскими и подмосковными старообрядцами. Это были люди, открытые современной культуре. Они берегли старый обряд не потому, что креститься тремя перстами считали знаком Антихриста. Им дорого было другое: традиция искренней веры, выдержавшей жестокие преследования и не унижившей себя, пресмыкаясь перед сильными мира сего.

Победа старообрядцев в XVII в. была бы историческим несчастьем России — таким же, как победа фундаменталистов в Иране. Но фундаментализм как течение, как религиозное меньшинство, фундаментализм в рамках правового государства может быть таким же доброкачественным, как в США. Мне уже приходилось говорить, что многие течения имеют доброкачественную и злокачественную форму. Это относится к фундаментализму так же, как к социализму или национализму. Сам по себе, «по идее», фундаментализм — не фашизм (хотя некоторые агрессивные формы фундаментализма могут напоминать фашизм). Фундаментализм — естественная реакция конфессионального сознания на химеричность цивилизации. Так же как естественно этническое сопротивление цивилизации, пафос которого выразила теория этносов Л.Н. Гумилева. Плюралистическое общество должно включить сопротивление плюрализму в свою культурную и политическую жизнь. Это единственная возможная победа над духом возвращения вспять.

*90-е годы*

## Примечание

<sup>1</sup> См.: Лурье С. Антисемитизм в древнем мире. Петроград, 1922.

# Четыре символики вечности и современный кризис

---

**Н**ачиная с середины I тысячелетия до н.э. философы спорят, как устроен мир. Состоит ли он из атомарных фактов? Или расчленение на факты — условность нашего восприятия, а на самом деле за фактами, сквозь факты можно познать Целое, неуловимо присутствующее в каждой песчинке? И именно Целое обладает максимумом реальности, предшествует единичным фактам?

Логика заставляла выбрать одно решение, отвергнув другое. Демокрит учил: «Есть только атомы и пустота». А Парменид: «Только единое есть, многого не существует». В первом случае непонятно, как из мешка с фактами получается Целое, которое мы интуитивно воспринимаем в созерцании. Во втором — непонятно, как происходит переход от единого к множеству, от которого тоже невозможно отвлечься. Обе точки зрения очень отвлечены. Их может усвоить какая-то философская школа, но никакая культура на них никогда не опиралась. В центре культуры всегда оказывался миф (в самом широком смысле этого слова), миф, в котором символически обозначенное Целое символически переходит в мир фактов. Такие словесные иконы можно мастерить из мифопоэтических образов (Бог творит мир), а можно из понятий: «Одно порождает два, два порождает три, а три — множество вещей». Так это выражено в «Даодэцзин», написанном то ли в VI, то ли в IV в. до н.э. Индийская метафизика членит пракрити (первоструктуру) на три гуны (нити), а из этих нитей сплетаются идеальные модели вещей и сами вещи. Есть и другие подобные конструкции.

Казалось бы, для практической деятельности человека вполне достаточно знать факты. Но созерцать мир как бесчисленность фактов, рассыпанных в пространстве и времени, ужасно тоскливо. Человеческая жизнь становится тогда не дорожкой песчинки и вместе со всей историей человечества проваливается в бездну «дурной бесконечности». Любое конечное число, деленное на бесконечность, есть нуль. И если мы с вами только конечные величины, то любой из нас и все мы вместе — тоже равны нулю. И никакая память нас не спасет, даже память трех-четырех тысяч лет, как у древнейших народов.  $40:\infty=0$  и  $4000:\infty=0$ .

Поэтому ни одна культура не может отказаться от образа Единого, Целого, охватывающего всех и каждого. В своей причастности Целому мы как бы находим вечный смысл и своей отдельной жизни. С живым чувством Единого связана и нравственность. Духовно и нравственно

одаренный человек просто чувствует себя ответственным за целостность рода, племени, народа, биосферы. А менее одаренные могут привязываться к одаренным, верить им и прислушиваться к словам, которыми создатели и продолжатели духовной культуры выразили свой опыт.

Так до сих пор шло на Земле; у каждой культуры был свой ряд Учителей, прикоснувшихся к тайне Целого, и своя символика Целого. Пока люди жили на месте, по чужим странам не ездили и не было телевизоров, стародавний порядок был вполне удовлетворительным. Только при крутых сдвигах в системах символов и на границах между культурными мирами возникали конфликты, стягивавшие в один узел религиозные, национальные и социальные неустройства.

Сейчас положение изменилось. Мир стал тесен. Научная цивилизация физически объединила христианский мир с миром ислама, индуистско-буддийской Южной Азией, конфуцианско-буддийским Дальним Востоком. Но духовного единства наука не может дать — только взгляд сверху вниз, как у римских императоров на богов покоренных народов. Религиоведение поставило в один мысленный ряд символику христианства, ислама, буддизма, индуизма и других религий. Накладываясь друг на друга, все эти символы зашатались; и возникло течение — назад, к прошлому, к твердой и неколебимой вере отцов. Однако для действительного выполнения программы надо вернуться к почтовым лошадям, упразднить информацию о заморском житье, расселить жителей Москвы обратно по деревням. Если же этого не будет, то духовный разброд по религиозным общинам только увеличит социальную напряженность.

Религиозные расхождения всегда придавали конфликтам особенную жестокость. Гонта, один из вождей гайдамаков, свячёным ножом зарезал собственных детей, рожденных его женой-католичкой. Неправославное население гайдамаки вырезали полностью. Это было сравнительно недавно, в XVIII веке. А в XX? При разделе на Хиндустан и Пакистан фанатики вырезали около миллиона человек и 16 миллионов вынуждены были бежать из родных мест. В Ливане христианские и мусульманские общины ведут непрерывную войну. Конфликт между шиитским Ираном и суннитским Ираком унес несколько сот тысяч жизней. Этот перечень можно продолжить (Белфаст, Карабах, Сухуми).

Для каждой традиционной культуры традиционно святы одни символы и несвяты, ложны другие. Еретиков, учивших о вечности нестандартными словами, сжигали на кострах. Иногда расхождения сводились к одному слову, к букве в самом точном смысле слова, к исправлению описок в Святом Писании. Но незыблемость священных текстов была так важна для целостности традиционной культуры, что даже исправление описок могло вызвать вспышку фанатизма. Старообрядцы предпочитали сжигать себя, чем признать подмененную святыню.

Это нельзя объяснить невежеством. Павел Александрович Флоренский был гениальным ученым и мыслителем, но попытка утвердить православие, оказавшееся под угрозой, сделала его фанатиком. Он с ненавистью пишет о Рембрандте, о Бахе. Истина, по его глубокому убеждению, может быть правильно познана только в православной догматике, литургии и иконописи.

Фанатизм, по-видимому, рождается на полдороге между совершенно твердым чувством вечности и совершенным отсутствием этого чувства... Кришнамурти, для которого целостность мира раскрывалась каждый миг, — не фанатик. И Бертран Рассел, с его логическим атомизмом, — не фанатик. Оба они с иронией относятся к спорам о символах. Но люди со слабым, неустойчивым чувством вечности, то вспыхивающим, то гаснущим, легко становятся фанатиками. Если они в какой-то мере склонны к «жесточкому сладострастию» (как выразился Достоевский «Сне смешного человека»), то это сладострастие охватывает их и в вере. В каждой общине достаточно потенциальных фанатиков, и когда община чувствует себя под угрозой, когда основания ее духовной жизни шатаются, то вспышки фанатизма охватывают массы. Фанатизм — это жесточкое сладострастие испуганной веры, недостаточно уверенной в себе самой.

В этом явлении есть элементы болезни, требующей вмешательства врача; но есть и духовный порок, который можно лечить духовным просвещением, укреплением непосредственного чувства целостности и осмысленности бытия по ту сторону всех символов, всех интеллектуальных, нарисованных и изваянных икон. Не отбрасывая ни одной, но пытаясь понять их все. Как в разных культурах выражается целостность бытия, Истина с большой буквы, истина о мире как единстве? Как выглядит тип творца и носителя культуры — в Китае, в Индии, на мусульманском Востоке, в христианском мире? Эти два вопроса органически связаны. Начнем со второго. И сразу сталкиваемся с трудностью: нам не хватает слов, терминов. Называя вещи привычными словами, мы модернизируем прошлое, вносим в него черты, сложившиеся в Новое время и даже в позднее Новое время (XIX-XX вв.)

В русском языке нет аналога термина *literati*, принятого в западной синологической литературе. Такие обороты, как «интеллигенция древнего Китая», «средневековый интеллигент», не совсем удовлетворительны. Они стирают грань между интеллигенцией в собственном смысле слова (явлением Нового времени) и протоинтеллигенцией более ранних эпох. Нам хочется, напротив, подчеркнуть рубеж и выделить специфический тип «носителя писания», отличного и от носителя культуры дописьменных обществ (колдун, знахарь, шаман), и от интеллектуалов (и интеллигентов) современности. Подходящим русским словом представляется «книжник», термин, заимствованный из евангельского контекста, но распространенный на все традиционные цивилизации. Таким образом, словом «книжник» описывается некоторая общность древнеегипетских писцов, древнееврейских хахамов, книжников Евангелия, китайских шэньши, индийских пандитов, мусульманских улемов и факихов, католических схоластов.

Книжник — не единственный носитель традиционной культуры. Конфуцианскому шэньши противостоит даоский отшельник, буддийский монах; пандиту — саньяси, улему — суфий, евангельскому книжнику — пророки и апостолы, схоласту — нищенствующие «братцы». Некоторые из них пишут (или диктуют) сочинения (иногда приобретающие статус священного писания), но связь с книжностью (даже священной) здесь менее существенна и уступает первое место непосред-

ственному вдохновению и передаче духовного опыта от учителя к ученику. Господствующий здесь тип колеблется между углублением внутрь (до молчаливости) и проповедью, всегда эмоциональной, часто в юродской форме. Назовем этот тип аскетом-проповедником.

В некоторых дочерних цивилизациях монахи, первоначально иностранные, выполняют сразу обе функции — «проповедника» и «книжника». В этих случаях постепенно складывается различие между монашескими толками (например, тэндай — нитирэн) или орденами (бенедиктинцы — францисканцы).

Разница между носителями культуры архаической древности, классической древности и средних веков в нашей схеме остается невыявленной. Однако это создает известные неудобства лишь при исследовании культур Средиземноморья, так как в Индии и Китае не было резкого разрыва между архаикой и классикой, между древностью и средними веками. Термины «древний», «средневековый» и «традиционный» оказываются здесь во многих случаях синонимами.

Средневековая традиция в целом скорее продолжает древнюю, чем отрицает ее. Специфически средневековые черты в Индии и Китае подобны новым веткам, которые вырастают на старом стволе, рядом с массой старых ветвей, постепенно сплетаясь с ними и теряясь в их массе (так постепенно поглощается китайской традицией буддизм, заимствованный из Индии). И говоря о средневековом книжнике (или проповеднике), мы просто выдвигаем на первое место тот тип носителя культуры, который непосредственно столкнулся с вызовом Нового времени. Более ранние эпохи при этом, естественно, отодвигаются на задний план. Применительно к Китаю это означает акцент на носителей неоконфуцианского синтеза.

«Средневековый книжник» — значительно более искусственная абстракция, чем «современный интеллеktуал». Современный химик может переехать из Индии в США или из Америки в Индию и продолжать работать по специальности. Некоторые виды таких миграций приняли массовый характер и получили название «утечки умов». Более тонким духовным коррелятом является взаимное проникновение литературных, религиозных и т.п. традиций и появление мировых синкретических стилей в искусстве. Пассивной формой того же процесса является популярность европейского романа на Востоке, дальневосточной живописи — на Западе.

В средние века основные культурные регионы (Запад, Ближний Восток, Индия, Дальний Восток) тяготели к внутренней замкнутости. Только в пограничных областях возникали частные, локальные зоны синкретизма. Миграции образованности, связанные с недолговечными империями, с проповедью мировых религий и с передвижениями диаспоры, приносили новые символы, идеи, художественные формы. Но совершенно невозможно представить себе «утечку умов» из традиционного Китая в Индию или из средневековой Сорбонны в медресе Ближнего Востока. Дело не столько в трудностях передвижения (буддийские проповедники, евреи и несториане добирались до Китая), сколько в трудности понимания. Шэньши, например, — явление чисто китайское. Даже в Японии, на основе той же конфуцианской книжности, воз-

ник совершенно другой тип книжника (в период Токугава). Книжника вообще, подобного интеллигенту вообще, нет. Есть разные книжники разных цивилизаций.

Необходимо поэтому поставить вопрос о некоторых особых чертах китайского книжника в отличие от индийского, ближневосточного, западного. Однако своеобразие носителя культуры связано со своеобразием текста культуры, и возникает угроза потеряться в почти бесконечной сложности таких явлений, как культура Китая, культура Индии и т.п. Чтобы сохранить определенность предмета исследования, мы ограничимся пятью проблемами, которые так или иначе встают перед всеми цивилизациями, и сделаем попытку показать, как по-разному решают их протоинтеллигенция четырех выбранных регионов. При этом надо учесть, что рамки статьи позволяют скорее ставить вопросы, чем находить полный и удовлетворительный ответ.

*Первой плоскостью сравнения* является способ выражения целостности бытия (и культуры), Истины с большой буквы, истины о мире как единстве.

В исламе это закон, продиктованный Аллахом. В соответствии с этим в жизни мусульманской общины огромную роль играют споры о законе и выдвигается тип законника-правоведа. Мусульмане делятся на течения и толки по политически-правовым мотивам. Шиизм и суннизм — первоначально две партии и две теории государственного права. Каждый из них, в свою очередь, делится на правовые школы (в суннизме, например, — ханифиты, маликиты, шафииты, ханбалиты).

Напротив, в христианстве закон трактуется как неполноценная форма истины; целостность истины выражена в личности (или сверхличности) Христа. Приблизиться к истине — значит приблизиться к Христу. Отсюда важность христологических споров (во имя которых приносились в жертву самые насущные политические интересы и само существование Византии). Ариане, монофизиты, несториане, монофелиты были исключены из вселенской церкви, а православные и католики проклинали друг друга из-за несогласия в понимании структуры Богочеловека или его отношений к другим ипостасям Троицы. В спорах выдвигается тип мистика-богослова, устремленного к Христу и готового пренебречь всем остальным. Этот тип мышления жив еще в Достоевском, в его «кредо».

Продолжая сравнение, можно заметить, что в Индии, стране множества религий, выразившей себя только во всей совокупности философско-религиозных и поэтически-религиозных систем, джайны делятся на дигамбаров («одетых в небо», нагих) и шветамбаров (одетых в белое). Такое непомерное значение, придаваемое деталям аскетического ритуала, указывает на культурный тип, для которого аскеза, и притом аскеза очень строго ритуализованная, есть сама истина (а не только путь к ней). Разумеется, это крайность, так же как ритуализм мимансы, для которой жертвоприношения более существенны, чем сами боги. Однако обе крайности — специфически индийские явления.

Для буддийской Индии и ритуал, и аскеза несущественны. Зато яблком раздора становятся сложные теоретические проблемы, связанные с пониманием бытия, страдания и освобождения от страдания. Веду-

щую роль здесь играет мистик-мыслитель, для которого объектом медитации являются философские термины, и приблизиться к истине — значит построить (или разрушить) философскую конструкцию. Наконец, в основе наиболее популярных течений ортодоксальной религии Индии лежат порывы лирического вдохновения поэтов. Философы следуют здесь за откровением, данным поэтически в гимнах ведических риши или средневековых бхактов, примерно так же, как М. Хайдеггер признавал себя комментатором Р.-М. Рильке. Сами боги традиции — образы, рожденные поэтами: «Об одном сущем певцы говорят по-разному: они называют его Агни, Яма, Матарिशван» (Ригвада, 10,1,164,46). Таким образом, феноменология Целого и традиционной индийской культуры может быть разнообразной, с акцентом на ритуал, аскезу, религиозную философию или поэзию.

В Китае образы целостности бытия — Тайцзи, Дао, Тянь (Великий предел, Путь, Небо) — чаще всего интерпретируются как образ и путь доброго правления. Каждая школа древней китайской мысли — это школа общественной, государственной мысли. Разумеется, не в современном толковании; общественное и государственное не оторваны от природного и святого, не стали социальными механизмами. Скорее это ипостаси сакрального универсума, но такие же решающие, как Христос (личность) для христианства. Истина в Китае — это общественная истина; человечность (жэнь) — это долг человека в обществе. «Даодэцзин» — трактат, не уступающий упанишадам по глубине, но значительная часть текста посвящена в нем общественно-политическим проблемам.

В раннем средневековье этот социоцентризм был сильно поколеблен, и буддизм, проникший в дезорганизованное культурное пространство, пытался преобразить его; однако победа неоконфуцианства восстановила положение.

Господствующая религия Китая — это религия Семьи и Государства. Течения, основанные на индивидуальном мистицизме, временами приобретали вес, но в конечном счете заняли еще более скромное место, чем суфизм в исламе. Все это позволяет сблизить китайскую мудрость и китайского книжника с мусульманскими. Однако есть некоторые отенки в понимании символов целостности бытия, которые сближают Китай с Индией и резко противопоставляют его средиземноморским культурам — и западной, и восточной.

Для христианства, как и для ислама, характерна высказанность истины. Не только суры Корана, но и Христос мыслится как слово. Тайна Бога остается неисчерпаемой, но Коран (для ислама) и Христос (для христиан) суть непостижимым образом вечная, наивысшая, раз навсегда высказанная истина. Напротив, в Китае истина о бытии как целом скорее остается невысказанной. Тайцзи (Великий предел, Верховный знак в системе символов «И цзина» и неоконфуцианства) не имеет формы и пространственных атрибутов. Дао определяется как «неясное, туманное»; о нем «знающие не говорят, говорящие не знают».

Попытки выразить тайну целостности бытия самой тайной (тайнственностью обряда, молчанием, паузой в речи, отрицанием всех предикатов верховного субъекта) встречаются всюду, в том числе и в православии, как апофатическое (негативное) богословие. В Индии они

особенно влиятельны. Но здесь характерно скорее равновесие высказанного и невысказанного, сагуны брахмана (во всем блеске форм) и ниргуны брахмана (в полноте молчания); молчание играет роль сердцевины цветка, из которого вырастает множество лепестков, объединяя радугу исповеданий темнотой неисповедимого: истина одна (вне слова), но творцы культуры называют ее непрерывно и поэтически ярко, иногда даже грубо красочно.

Напротив, не только китайская философская мысль, но и китайское искусство, подходя к «святая святых», становятся целомудренно лаконичными. Нет ничего более чуждого Дальнему Востоку, чем «восточный, пестрый слог», яркие метафоры и гиперболы. По скупости художественных средств искусство Дальнего Востока более акмеистично, чем самый строгий акмеист. Простота слов и акцент на намек, на недосказанное стали здесь общей чертой культуры.

Ясно высказано *повеление* Неба (социальный закон, порядок), но то, что стоит за этим повелением (и за самим Небом), священное само по себе, Дао и Тайцзи, — остается туманным; оно не выражено ни в человеческой речи, ни в человеческом лице. Существуют образы Дао, но это немые образы природы. В рамках чань (дзэн) так же был интерпретирован и буддизм. На вопрос, что такое Будда, чаньские старцы отвечали: «Ветка цветущей сливы», «Кипарис в саду».

Иногда в притчах даосов, в чаньских диалогах и в других образцах мистической словесности мелькают человеческие фигуры, но именно мелькают. как в пейзаже, а не становятся центром картины. И оттого, что таинственное целое не имеет человеческого облика, оно не способно вызвать и страстного чувства, подобного высокой любви мужчины и женщины. В китайских религиозных текстах нет эротической метафоры. (Хотя есть метафора сексуальная, в динамике инь и ян. Но инь и ян — не высочайшее; они снимаются в безликом Дао. Да и сами они безличны. Нельзя влюбиться в инь или ян, как в Мадонну или Христа, в Кали или Шиву.) Привычные христианские обороты (Жених Небесный, Невеста-Церковь и пр.) считаются на Дальнем Востоке вульгарными (как и статуи Мадонны, кормящей грудью младенца). Буддизм, проникая в Китай, терял свои тантристские элементы (а если и сохранял, то в выцветшем виде, с приглушенной эротикой).

Вершина дальневосточной живописи — скорее пейзаж, чем изображение человека (господствующее во всех культурах, где это не запрещено религиозным законом); духовная гармония мыслится неотделимой от гармонии природы. Особенно характерны изображения «чего-то в тумане» (гор, вод, деревьев, затерявшихся деревушек и крошечных человеческих фигурок). Они очень близки к символике Дао и чаще всего становились объектами мистического созерцания в чаньских монастырях.

Разумеется, художники Китая, Кореи, Японии рисовали не только туманы. Но мы все время подчеркиваем неповторимое, уникальное, то, что в других средневековых культурах либо отсутствовало, либо было несравненно слабее выражено. Китайские «иконы тумана» говорят нам, что носитель традиционной культуры, ее продолжатель и творец, скорее кружится вокруг тайны целого, чем поклоняется ей в определенном слове, в определенном образе. Мудрец находит вдохновение в пути

природы (Лаоцзы, Чжуанцзы) или в пути древних (Конфуций). Но никто из них не почувствовал самого себя полнотой истины, не сказал о себе, как Христос (и мистики, шедшие по его стопам): «Аз есмь истина».

Самая авторитетная фигура китайской книжности, Конфуций, считал себя не священномудрым, а только последователем священномудрых, образы которых оставались слабо намеченными. Мистицизм в Китае имеет характер чистого погружения в туман, в невысказанную тайну, а отчетливо выраженный идеал конфуцианства, его культурный герой принял целиком посюсторонний характер цзюньцзы (совершенного мужа). В центре духовной жизни конфуцианского Китая — не подражание богочеловеку или влюбленность в божество, а приближение к идеалу разносторонне развитого человека. Цзюньцзы держится в отдалении от духов, от экстаза, от откровения. Для него нет слова, ставшего Богом. И нет поэтому ожесточения в споре о священных символах, нет религиозного фанатизма.

*Вторая плоскость сравнения* — это специфический характер перехода от Бытия как целого к отдельным предметам, от Истины — к истинам, к отдельным суждениям, характер подхода к миру как множеству предметов, характер классификации, логического анализа. Обе средневековые цивилизации Средиземноморья как-то пытаются связать здесь образ Единого, заимствованный у древних евреев, с логикой Аристотеля. Напротив, в Индии и Китае нет такой этнической разнородности основ культуры; логика, приемы анализа частных отношений выросли здесь на той же почве, что и образы единства (Дао, Брахман), и тесно с ними связаны.

В христианстве IV-V вв. складывается ипостасное мышление, в котором единство Единого и Единичного (Отца и Сына, божественного и человеческого) передано отношениями «единосущности», «равночестности», «неслиянности и нераздельности». Однако эти категории связи не получили самостоятельного развития, остались принадлежностью догматических формул веры и застыли вместе с ними. История ипостасного мышления прекратилась одновременно с догматическим творчеством церкви. В период «темных веков» (VI-X) понимание структуры догматов было постепенно утеряно. Ипостасное мышление вспыхивало в средние века только у отдельных мыслителей-мистиков (яркий пример — Мейстер Экхарт); приводя догматы в движение, оно вызывало страх ереси и подавлялось. Как правило, христианские мыслители средних веков верят в Троицу, но не понимают и не пытаются понять ее системности; они стараются подтвердить привычные, освященные традицией символы с помощью Аристотелевых силлогизмов. Эта силлогистика (развивающаяся под влиянием аверроизма) в конце концов восстала против мистического мышления отцов Никейского собора и положила начало секуляризованной мысли Нового времени.

В философии ислама Единое не членится само собой на ипостаси, Аллах неделим и непосредственно противостоит бесконечному множеству фактов. Возникают две возможности: мыслить Бога как создателя законов мира, как первопричину, от которой практически можно отвлечься и продолжать традиции древнегреческого рационализма; или мыслить его как непосредственную причину каждого факта. Первая

тенденция, развитая Авиценной и Аверроэсом, была подавлена (но нашла мощное продолжение на Западе и сыграла огромную роль в генезисе секуляризма). Вторая победила, стала ортодоксальной и оказала огромное влияние на всю культуру Ближнего Востока (по мнению Л. Масиньона — вплоть до каллиграфии, передающей в своих линиях непрерывный импульс божественного творчества).

В Индии благодаря традициям, идущим из глубочайшей древности, широко распространено непосредственное переживание единства мира, чувственно-сверхчувственное погружение в единство, по ту сторону всех символов Единого, религиозных или философских. Утрата всех различий в йогическом трансе рассматривается как контакт с высшей, полной, абсолютной реальностью. Однако большинство философов не отрицают и реальности множественного, предметного мира, мира форм, телесности. На индийской почве возникло учение Шанкары об иллюзорности всего предметного; оно характерно как специфически индийская крайность; но все же это не более чем крайность, уравновешенная противоположностью, тантризмом, с его акцентом на телесность. Как правило, реальность воспринимается и мыслится как двуединая, телесно-духовная и духовно-телесная, ипостасная. В космическом времени и пространстве это двуединство выступает как цикл эволюции и инволюции, разворачивания единства в множество и сворачивания множества в единство; в мифологии — как игра богов (лила); а в идеальном континууме мысли первоструктура (пракрити) членится на нити, гуны (термин, который мы очень неточно переводим как качества). Из комбинации гун (саттва, раджа и тамас) возникают прообразы предметов (подобные платоновским идеям) и в конечном счете сами предметы. Сталкиваясь с научной проблемой, это мышление принимает характер рационального движения от системы как целого к ее элементам и создает логически организованные структуры (например, структурную грамматику Панини, IV в. до н.э.) В то же время гуны ассоциируются с тремя лицами индуистской троицы. Каждое лицо мыслится как своеобразно пульсирующий космос, и возникает несколько параллельных, постоянно проникающих друг в друга и перекрещивающихся систем ипостасей (ниргуна и сагуна Брахман — ассоциирующиеся с Брахмой, но характерные и для других «подсистем»; Вишну и его аватары, воплощения; Шива и его лиламурти, облики игры).

Китайский мыслитель, как правило, не воспринимает Единое с такой чувственной достоверностью, как индийский. Дао смутно угадывается, а чувственно воспринимаемый мир — скорее «тьма вещей», множество. Но это зримое множество тяготеет к незримому единству. Единое обнаруживается не само по себе, вне вещей (как психическая непосредственность транса), а более объективно — как тяготение к гармонии, разлитое во всех вещах, коррелятивных (или «ассоциативных») связях людей, вещей и явлений «одного рода» (лэй), подобных эху.

*Третья плоскость сравнения* — степень дифференциации духовного и светского авторитета. В Китае она, по-видимому, была наименьшей (для сравнительно высокоразвитого государства, в котором непосредственное совпадение царя с богом, возможное еще в древнем Египте, уже немислимо). Конфуций, проходя мимо царского дворца, демонст-

ративно склонялся перед религиозным авторитетом власти (хотя в других отношениях держался с большим достоинством). Напротив, в индийских легендах раджа, встретив отшельника, сходит с коня и почтительно кланяется: святость здесь независима от власти и извне осеняет ее. А на Западе императоры действительно склонялись перед папами.

Наличие двух авторитетов, церковного и светского, создает свободу выбора, которой нет в теократии (безразлично, будет ли это теократией во главе с далай-ламой или китайским императором). На Западе центры образованности, университеты и отдельные книжники могли лавировать, постепенно добиваясь независимости науки и культуры. В Индии и на Ближнем Востоке диапазон свободы был меньше; но кое-какой выбор давала феодальная раздробленность, возможность перейти от одного князя к другому. В Китае централизованное и священное государство было главным авторитетом и главным нанимателем. Только даосские и буддийские отшельники в течение нескольких веков вели неравную борьбу с ним. Позиция монастыря в Китае никогда не была такой прочной, как на Западе. Император, обладая непосредственным мандатом Неба, мог казнить любое число монахов, не опасаясь участи Генриха II Английского (подвергнутого бичеванию за убийство Фомы Бекета). Таким образом, отсутствие в Китае церкви (с ее нетерпимостью и догматизмом) имело свои негативные стороны: крайнее ограничение свободы выбора. Решительный нонконформизм, нежелание служить не только очень плохому, а всякому государю кажется в Китае чем-то неразумным, нелепым и выступает как юродство (Чжуан-цзы, буддизм чань).

*Четвертая плоскость сравнения* — степень независимости отдельного человека от рода и семьи. Здесь следует, по-видимому, различать зависимость внешнюю (недозволенность свободного поступка) и внутреннюю (недозволенность чувства). Первая в Китае была не больше, чем в других средневековых обществах, даже меньше (например, не было кастовых и сословных ограничений при вступлении в брак; для семейного счастья нужно было только согласие родителей). Но это не значит, что китаец был свободнее индийца или мусульманина в своем чувстве. Как раз наоборот. Даже к жене, выбранной отцом с матерью, он не вправе был привязаться больше, чем к ним самим (или к их могилам, когда они умирали). То, что Библия признает естественным, китайская культура строго осуждает. Китаец может быть оторван от отца и матери, но никогда не вправе внутренне «оставить» их и «прилепиться» к кому бы то ни было. Сами чувства его обязаны строго подчиняться правилам и соблюдать старшинство. Любовь ассоциируется не со свободой, а с долгом. Известная свобода санкционирована только в дружбе (потому что она не создает семью и не нарушает порядок в семье). И поэты предпочитают воспевать дружбу, а не любовь. Эротическая тема в Китае несравненно менее поэтична, чем в странах к западу от него. Отношения мужчины и женщины слишком строго отрегулированы. В них остается место для томления, для тоски, но не для безумия Меджнуна. Почтение к старшим подавляло и отодвигало на второй план влечение полов, не давая любви подняться до экстаза, до самозабвения, до подобия мистического транса. Во всяком случае, культура

этого не санкционировала. В Китае нет «Песни Песней», нет «Гитаго-винды», нет безграничного царства любовного воображения, в котором личность компенсирует себя за практические ограничения в семье. Безумие любви не возведено поэзией на пьедестал, не уравновесило скучного царства рассудка и не завоевало в практической жизни широкой области разрешенно-запрещенного, запрещенного, но воспетого (как грех Франчески да Римини). Женщина, униженная в быту, даже в поэзии не сливается с божеством, и нет ничего подобного культу возлюбленной, расцветшему и на мусульманском Востоке, рядом с гаремом и евнухами. Ни один китайский император не построил своей жене Тадж Махал. Если он грустил о наложнице, казненной с его же согласия, то это уже казалось образцом рыцарской верности, и великий китайский поэт воспел судьбу Ян Гуй-фэй.

Невыделенность индивида сказывается не только в чувстве, но и в мысли. Понимание причинности как механического толчка, полученного одним атомом от другого, развилось в Греции, где само общество было атомизировано (до утраты семейных имен). Напротив, китайцы и жили семьями, родами, и мыслили родами (лэй). Социально-культурная невычлененность личности и логическая невычлененность отдельного, ассоциативная (или коррелятивная) связь каждого предмета с предметами «того же рода» шли рука об руку; китайская система отношений между предметами, китайская логика моделировали китайское общество — и, в свою очередь, становились пограничным знаком этого общества, знаковой структурой, увековечивавшей его строй.

*Пятая плоскость сравнения* — способность культуры (и ее носителя) к восприятию чужого. Здесь можно различать внешнюю, географическую открытость и внутреннюю готовность принять чужое. Например, Индия по своему географическому положению была более открыта вторжениям чужого, чем Япония. Но Япония — дочерняя культура, перешедшая с племенного уровня на уровень цивилизации под влиянием своих соседей. Поэтому японский носитель культуры средних веков с первых своих шагов был открыт чужому, и только обстоятельства мешали ему вступить в многосторонние контакты с окружающим миром. Напротив, индийский книжник, даже испытав внешний толчок, склонен был искать нечто подобное полученному импульсу в предании, в шрути и смрити, и в конце концов моделировал новую ветвь отечественной традиции, позволяющую вести спор с чужим на своем собственном поле.

Китай был слабо открыт чужому и внутренне (гордясь своей древней, самостоятельно развитой традицией) и внешне (благодаря географической оторванности от основной зоны культурного обмена — Средиземноморья). Если не говорить о единичных монахах и купцах, до Поднебесной в течение всей ее истории добирались только орды кочевников. Их системы ценностей были относительно менее развитыми, и вторгшиеся народы быстро подчинялись китайской культуре. Таким образом, практика из века в век как будто бы подтверждала справедливость древней идеи о бесконечном превосходстве цивилизации (Китая) над варварами (всеми остальными).

Этноцентрическое мышление древних и средневековых китайцев

довольно точно описывает одностороннюю диффузию культуры, характерную для ранних периодов писаной истории. Первичная цивилизация развивается в племенном окружении; со временем некоторые варвары цивилизуются, возникают дочерние культуры; но приоритет центра не вызывает сомнения. Диффузия может быть описана формулой: дочерние культуры  $\Leftarrow$  цивилизация  $\Rightarrow$  варвары.

Дальше этого отношения Индии и Китая с соседями так и не пошли. Только там, где великие культуры архаической верности оказались в тесном соседстве (в пространстве между восточным побережьем Средиземного моря и Месопотамией), постепенно сложилась другая, более сложная структура взаимоотношений. Правда, все архаические цивилизации очень упорны в своем этноцентризме, но объективно сложилось общее поле нескольких культур, и новые народы, попадая в него, быстрее формировались в самостоятельные цивилизованные индивидуальности. Географическое положение предоставило им место для экспансии. Финикийские и греческие города-государства колонизовали западное и северное Средиземноморье, подтолкнули развитие местных племен и создали новый, западный культурный регион, западно-средиземноморскую субэкумену. Эта субэкумена, равная ближневосточной, индийской и китайской по масштабам, обладала важным преимуществом: свободой от пережитков архаики (такой же важной, как свобода США от пережитков феодализма). В новом древнем мире постепенно складывается двусторонний тип диффузии культуры: цивилизация  $\Leftrightarrow$  цивилизация.

Диалог культур начинается в рамках всех дочерних цивилизаций как внутренний диалог автохтонных (или давно заимствованных) культурных начал с недавно приобретенными. Возникает (как мы видим в Японии) постоянный интерес к чужому и противоборствующее ему «почвенное» течение. Но только в новом древнем Средиземноморье впервые сложились условия для перехода к внешнему диалогу, к разносторонним контактам культур, привыкших общаться на равном уровне, сравнивать ценности друг друга и иногда предпочитать чужое своему. Памятник такого диалога — «Сравнительные биографии» Плутарха, одинаково охотно читавшиеся и греками, и римлянами. Ничего подобного на Дальнем Востоке не было во времена Сыма Цяня, ни две тысячи лет спустя. Уникальным был и диалог обеих средиземноморских субэкумен — восточной и западной (эллинизация и романизация Востока, ориентализация Рима). Слабые (и почти односторонние) контакты Китая с Индией (разделенных горами, пустынями и океаном) не идут с этим ни в какое сравнение. Таким образом, в Средиземноморье уже в древности сложился многосторонний диалог культур, близкий к современному: Запад ( римляне  $\Leftrightarrow$  греки )  $\Leftrightarrow$  Ближний Восток. Этот диалог продолжался в средние века — в рамках халифата (между арабами и покоренными народами) и на Западе как диалог церковной и светской культуры, а с XII-XIII вв. — как диалог между традиционными основами и арабским рационализмом, несшим в себе и влияние арабизированной античности. На этой почве вырос в конце концов плюрализм Нового времени, многосторонний диалог национальных культур, постоянно готовых поглощать и перерабатывать информацию.

До Китая голоса других высоких культур — за исключением пропо-

веди буддизма — почти не достигали. Диалог между буддизмом и конфуцианством был очень плодотворен и вызвал к жизни великую культуру периодов Тан и Сун, но, без новых импульсов извне, он постепенно заглох, выродился, и к порогу Нового времени Китай подошел вполне убежденный в своем положении центра Вселенной.

Самостоятельная зона дочерних культур возле Китая, подобная западному Средиземноморью, также не могла сложиться — для этого не было необходимых условий. С севера, за Великой стеной, шли степи и горы, пригодные только для кочевий. А со стороны океана вне Поднебесной осталось слишком немного — считанные острова и полуострова, на которых сложились Корея, Япония и — далеко на Юге — Вьетнам. Расположенные вокруг монолитного культурного центра и отдаленные друг от друга океаном, они оставались изолированными маргинальными явлениями, привязанными скорее к Китаю, чем друг к другу.

Преимущества дочерних культур, доказанные в Средиземноморье еще эллинами и Римом, на Дальнем Востоке оставались скрытыми. Понадобился контакт с Западом, чтобы они стали явными. В Японии книжники рисковали жизнью, чтобы прочесть запрещенную чужеземную литературу, а в Китае подобного страстного интереса к чужому ни в одном слое не было и не было привычки быстро ориентироваться в чужом, усваивать и перерабатывать его. Поэтому японский книжник сумел сравнительно легко войти в современный мир, а китайский, с отвращением относившийся к идее учения у варваров, растерялся перед открытым культурным пространством, и события отбросили его в сторону.

Перечисленные черты, как уже говорилось, не претендуют на полную характеристику носителя традиционной культуры. Но они дают некоторое представление о его локальных особенностях, достаточное, чтобы перейти ко второй части статьи — сравнению книжников средних веков с интеллектуалами и интеллигентами Нового времени.

Различие между терминами «интеллигент» и «интеллектуал» довольно условно. По-русски интеллигент (в современном языке) — всякий работник умственного труда, интеллектуал — нечто особое. По-английски, наоборот, более общим является слово «интеллектуал» (мн. «интеллектуалы») употребляется и в смысле собирательного — «интеллигенция»); слово же «intelligentsia», пришедшее из России, означает особую группу. Во многих работах по «социологии развития» *intelligentsia* — это европейски образованный слой в неевропейской, незападной среде; слой, в сознании которого сталкиваются две системы ценностей, автохтонная и универсальная (практически западная). Предполагалось, что интеллигенты со временем окончательно вестернизируются и превратятся в нормальных интеллектуалов (позиция, характерная для западных социологов 50-х и 60-х годов, до нынешнего духовного кризиса и переоценки ценностей).

События последнего десятилетия расшатали географическую модель (интеллектуалы Запада — интеллигенты Незапада). Своего рода *intelligentsia* появилась на самом Западе в виде «новых левых», «контркультуры» и т.п. В связи с этим складывается новая дихотомия (более фундаментальная): интеллектуал — носитель культуры Нового времени в ус-

ловиях ее относительно нормального функционирования, интеллигент — носитель той же культуры, но в условиях кризиса, разлада, становления (в России XIX в., в современной Азии) или надлома (в Америке конца XX в.). За этим стоит в конечном счете понимание «интеллигента» и «интеллектуала» как двух аспектов одного социального типа (слоя), двух возможностей, выступающих на первый план в различных условиях.

Не претендуя на охват действительности во всей ее полноте, эти противопоставления обладают известной эвристической ценностью. Некоторые тенденции они неплохо описывают.

Предшественники современных интеллектуалов и интеллигентов гораздо прочнее укоренены в традициях, в «роевом сознании». У них были свои кризисы, свои переломные эпохи и трудные жизненные часы, но были и традиционные решения «проклятых» вопросов, традиционные символы вечной гармонии. Носитель образованности Нового времени, принц Гамлет, выходит на сцену с вопросом, как поставить на место мир, вывернувшийся из своих суставов. Средневековый книжник с этой проблемой не сталкивался. Его духовные кризисы находили выход в какой-нибудь новой вере, возвращавшей космосу устойчивость и стройность. Бог не умирал для книжника, он иногда только менял адрес, приобретал иную форму бытия. Книжник мог перейти от сагунного бога к ниргунному, от апофатического к катафатическому, от Будды к Дао (или наоборот), но его мир никогда не был обезбоженным.

Книжники (и другие непосредственные предшественники современной интеллигенции) — носители некоторых сторон сравнительно дифференцированной культуры (а не всей ее неразвитой совокупности, как знахари и шаманы) Собственно книжники хранят и комментируют некоторый текст культуры, некоторое каноническое писание. С другой стороны, пророки (или апостолы, или юродствующие даосские и чаньские монахи) по-старому впадают в экстаз и рождают в мир как новое слово то, что еще не вошло в канон, что только носится в воздухе. В период письменных цивилизаций возникают и различия внутри фонда культуры, складываются первые науки (медицина, алхимия, астрология, история), обособляется (или полубособляется) искусство.

Однако степень дифференциации культуры на уровне древних и средневековых книжников и отшельников несравненно меньшая, чем в Новое время. Если разделение между хранителем и творцом культуры, между ученым и поэтом, между носителем образованности и носителем власти есть общее условие и признак всякой цивилизации (в отличие от племенных структур), то глубина этого разделения ни в древности, ни в средние века даже отдаленно не приближалась к современным масштабам.

Придумывая смешную биографию Козьмы Пруткова, создатели этого образа сделали его поэтом-чиновником. Однако средневековый китайский книжник просто не заметил бы здесь иронии. Ему не приходило в голову, что «гений, прикованный к чиновничьему столу, сойдет с ума или погибнет» (как сказал Лермонтов). Все гении китайской культуры — чиновники (если они не предпочитали быть монахами). Исключения из этого правила очень редки.

Для русского интеллигента XIX в. государство и церковь — чуждые, иногда прямо враждебные ему системы. Для средневекового протоинтеллигента религия и государство — два крыла его собственного мира. Иногда крылья широко расходились и заставляли выбирать одно или другое. Иногда они сближались, совмещались. Но особый, третий, собственно интеллигентский угол мира, наподобие современных университетов, в лучшем случае, только возникал.

Зачаточными были и внутренние различия протоинтеллигенции — между ученым и поэтом и т.д. Конфуцианский книжник — прежде всего ученый; чаньский монах — юродивый, способный к талантливым импровизациям. Таково основное определение. Но коррелятивное мышление каждый раз торжествует над односторонностью принципа и создает в достаточно большом числе случаев гармонический культурный тип. Добрая половина учености цзюньцзы — в поэзии и в искусстве. А многие чаньские монахи — обладатели и хранители огромного культурного фонда: и религиозного, и художественного, и научно-философского. Характерно, что в Японии чаньские (дзэнские) миссионеры учили всем наукам, в том числе неоконфуцианской метафизике.

В воспитании чаньского монаха господствовал эзотерический контакт учителя с учеником. В воспитании цзюньцзы больше значила книга, но именно больше, а не все. Личные отношения с учителями и старшими коллегами (живым воплощением идеала цзюньцзы) еще не уступили место лекциям, на которых профессор на успеваеt запомнить лица студентов, и другим видам отчужденного общения. То, что это так, показывает устойчивость культурного типа шэньши, в котором идеал цзюньцзы как его верхний предел никогда не умирал. Разумеется, речь идет только об идеале, наподобие европейского идеала рыцаря. Шэньши (как и европейские феодалы) достаточно часто поддавались растлевающему влиянию двора и власти: но в их же среде постоянно звучал голос протеста против превращения политики в клоаку, голос большой этической напряженности. И тема честного чиновника — одна из центральных в китайской литературе.

Противопоставляя книжникам интеллигенцию, надо подчеркнуть, что интеллигенция неоднородна; в ней сохраняются реликтовые, старые формы. Не только во флоре, но и в культуре древние типы жизни не сходят со сцены, а только отступают на второй план. Существуют, несомненно, современные реликты средневекового книжника, и так как они существуют в ученой среде и занимаются историческими обобщениями, то обнаруживают свое родство со средневековым прототипом и иногда называют его средневековым интеллигентом. Но основной, решающий тип современного интеллектуала (или интеллигента) резко отличается от своих средневековых предшественников. Причем каждый из этих новых типов отличается от старого по-своему: интеллектуал — своим научно-логическим или научно-техническим складом; интеллигент — своим острым чувством оторванности от космического и социального порядка.

Шэньши никогда не назвал бы государственных чиновников «внутренними турками» (как это сделал Н.А. Добролюбов) и не сомневался в своей необходимости для народа. У него нет интеллигентского чувства

оторванности от бытия, необеспеченности, тревоги. Обычно этот комплекс осознавался русским интеллигентом как правовая необеспеченность. Однако шэньши в правовом отношении был еще менее обеспечен. Он просто не знал о возможности конституционных гарантий и не страдал от того, что их еще не было. Государство не воспринималось им как результат общественного договора, и поэтому не возникало раздражения, что договор плохо составлен. Общество и государство мыслились как часть космоса, подчиненная единому ритму космической жизни, суровому, но величественному и прекрасному. Личность искала своего утверждения не в бунте против порядка (установленного людьми и установленного плохо), а в порядке космического Дао и Ли. Это не исключало борьбы с человеческими пороками и падением нравов, но не с самим принципом порядка, не с мандатом Неба. Китайский критик правления никогда не заходил дальше Карамзина (который считал достаточным для благоденствия России подобрать сорок хороших губернаторов). Он принимал самодержавие, цензуру и прочее так же, как принимал космос, не требуя, чтобы всегда светило солнце. Гамлет говорил, что мог бы жить в скорлупе и чувствовать себя царем необъятного пространства — если бы не злые сны. У шэньши не было злых снов, и ему действительно было довольно «сада с горчичное зерно».

Одним из условий душевного покоя было донаучное восприятие космоса. Не было страха перед бесконечностью и потребности уйти от нее, погрузившись в непрерывную деятельность. Только в Европе XVII в. наука разрушила мифологическую цельность мира и поставила образованного человека перед пустотой бесконечных пространств. И Паскаль, один из первых великих физиков Нового времени, впервые воскликнул: «Вечное молчание этих бесконечных пространств пугает меня... Что такое человек в бесконечности?».

У шэньши не было этого чувства, этого запроса, этой потребности победить чуждую человеку бесконечность, перестроить мир. Шэньши жил в уютном мифологическом мире, имевшем четыре угла, пять элементов и т.п. Конфуцианство, обогащенное некоторыми импульсами буддизма, вводило его в хорошо устроенную, эстетически совершенную вселенную, где человеку нужно было только одно: пустить корни вглубь, приобщиться к вечному Дао и так, укрепившись в бытии, выполнить свой общественный долг, раскрываясь под лучами добра и сопротивляясь злу. Государственная служба мыслилась как своеобразная аскеза, как священный долг, и выполнение долга открывало дорогу к более углубленной внутренней жизни. Возможность быть несправедливо наказанным существовала и иногда порождала горькие мысли, но не отравляла жизни в целом. Буддийская отрешенность, воспетая неоконфуцианством, создавала внутреннюю ось, вокруг которой вращалось колесо деятельного участия в жизни. Впереди маячила старость — время внутренней свободы, неомраченного созерцания любимых картин, книг и идей. С этим, по-видимому, связана поэтичность старости, тема «седых висков» в китайской литературе, перекликающаяся с просветленными ликами старцев в средневековой православной иконописи. Установка на достойную старость укрепляла средневекового человека так же, как человека Нового времени расшатывало его незнание, что

делать со старостью (см. размышления Лоренцо Медичи о недолговечности юности: «Счастья хочешь — счастлив будь нынче. Завтра — неизвестно»).

Забывать о своей личной необеспеченности было тем легче, что в социально-ценностном отношении шэньши действительно был вполне обеспечен. Можно было растерзать его плоть, но святых шэньши никто не смел опорочить. В отличие от интеллигента шэньши знал, что его ценности признаются всеми, вплоть до неграмотного крестьянства. Варварская династия, не понимавшая этого, была обречена. Отдельный шэньши мог погибнуть, но принцип шэньши был почти так же нетленен, как Брахман. Шэньши чувствовал себя ячейкой великой цепи, опутавшей зверя бескультурия, варварства, хамства. Отдельная ячейка может порваться — сеть же незыблема. И самосознание ячейки только отчасти может быть названо самосознанием личности. В не меньшей мере это — самосознание роя, самосознание всей цепи великой и вечной цепи культуры.

Эта гармоничная, хорошо уравновешенная духовная система, выступавшая как гарант социальной гармонии, была разрушена столкновением с Западом. Начался кризис, возникла «интеллигенция» (носительница духовного кризиса), и разыграна была на подмостках истории «трагедия интеллигенции». Так Г.П. Федотов назвал русскую историю от Петра до Ленина, и так же трагична история китайской, вьетнамской, индийской, индонезийской интеллигенции. Всюду возникли западники (считавшие все беды следствием недостаточно быстрого и решительного усвоения западной культуры) и почвенники (критики бездумного подражания Западу). Всюду возникло явление, описанное Федотовым как «идейность задач (вестернизации. — Г.П.) и беспочвенность идей (заимствованных с Запада. — Г.П.)». Но в каждой стране этот кризис протекал по-своему и требует особого анализа.

# Опыт философии солидарности

---

**Н**аше время стоит на пороге переворота. Отбросим все случайности. Допустим на миг, что не было ни Маркса, ни Ленина, ни Сталина; ни Муссолини, ни Гитлера. Просто  $E=MC^2$ . Есть атомная энергия — и возможность сделать атомную бомбу. А раз можно, то человечество непременно упрется в необходимость переоценить свои ценности. Война и все военно-патриотические доблести становятся таким же немыслимым, как людоедство (когда-то и оно находило религиозные оправдания). Старое представление о насилии как повивальной бабке истории теряет смысл: повивальная бабка становится убийцей. Теряет смысл понятие прогресса как движения от плохого к хорошему. Развитие осознается как дифференциация, которая не хороша и не дурна: она увеличивает коллективное могущество человечества и угрожает завершить историю коллективным самоубийством. Даже если мы избежим атомной войны, будут возникать новые угрозы, требующие от личности огромной ответственности. А рост личности — гораздо более трудное дело, чем повышение производительности труда.

Наука и техника требует от каждого человека ответственности за весь мир. Не только от человека, избранного президентом или назначенного министром, но буквально от каждого. Еще несколько шагов прогресса — и орудие самоуничтожения кажется в руках любого Раскольникова, любого Кириллова...

Одна из важнейших ошибок нашей историографии — начинать современный виток истории с 1917 года. Сперва хотели возвеличить революцию, сейчас пытаются на нее все свалить. Между тем, во всех цивилизованных странах «настоящий XX век» начинают (как это сделала Ахматова) с 1914 года. Наша революция — только эпизод взрывного процесса, начавшегося выстрелом Гаврилы Принципа. Атомной бомбы еще не было, но она стояла на пороге. Фантасты рисовали образы свержоружия, какого-то гиперболоида инженера Гарина, каких-то сверхвзрывчатых веществ, сверхядовитых газов. И казалось, что с войнами покончит некая сверхвойна, за которой наступит тысячелетнее царство (коммунизма или белокурой бестии — не очень важно: то и другое оказалось иллюзией, сном). Реальностью было другое: попытка выхода к мировому правительству. После 1945 г. стало очевидно, что мирового единства нельзя достичь насилием, что лозунг «война войне» нелеп, что «превратить войну империалистическую в войну гражданс-

кую» — значит продолжить и умножить, а не остановить зло. Но был период — в масштабах тысячелетий он ничтожен — время с 1914-го по 1945-й, когда казалось, что империя, созданная силой, — единственный путь к всеобщему благу ( к благу расы господ, по Гитлеру, или к благу человечества, по Марксу и Ленину). Именно в это время пришли к власти Ленин, а за ним Сталин; Муссолини, а за ним Гитлер. Их подняла на своем гребне могучая историческая волна. Последний пароксизм воли к имперской власти накануне ее краха.

Харизматические лидеры XX века были медиумами, воспринявшими и воплотившими волю к насилию, носившуюся в воздухе и казавшуюся «реальной политикой». Полурелигиозный культ, окруживший харизматиков, основан был на искреннем энтузиазме. Навязывался он только тем, кто неподатлив был к черной харизме, кто избежал искушения.

История нашего века — это история ненависти, развязанной первой мировой войной. Именно война объединила все партии, все газеты в травле врага, создала тотальность народа в ненависти к врагам народа. Сообщения о немецких зверствах в русских и французских газетах, о русских зверствах в немецких газетах были первыми «пятиминутками ненависти». Оставалось только организационно закрепить единство и переменить образ врага — на буржуа, кулака, вредителя, убийцу в белом халате... Все остальное уже существовало.

Война вырвала добрую половину мужчин из условий цивилизации, бросила в окопы и превратила в убийц с благородной целью защиты отечества. Но борьба за утопию предлагала еще более благородную цель.

Наконец, война создала то, что немцы назвали впоследствии *Zentralverwaltungswirtschaft*, центрально-административную экономику. Ленин увидел в военной экономике кайзеровской Германии подступ к социализму, доказательство реальности тотального социалистического планирования. И нельзя сказать, что он был совершенно не прав: для войны, когда материальную заинтересованность заменяют патриотизм и террор, а цели производства сводятся к однотипным пушкам, шинелям и т.п., тотальное планирование действительно эффективно. Только опыт мог показать, что это ловушка близорукого рассудка, что система, эффективная для трех-четырёх лет войны, никуда не годится для долгого мира, что успехи ее держатся на трудовых привычках Иванов Денисовичей, сложившихся до торжества системы, а в условиях системы эти привычки разрушаются и труженник 1942 года уступает место рабу ленивому и лукавому.

Таковы объективные условия для прыжка в коммунизм, созданные войной. Однако идею тоже не надо сбрасывать со счета. Век, который кончается на наших глазах, искушали две идеи — империи и утопии. Муки истории вызвали желание вырваться не только из серии войн, но из исторического процесса в целом, шагнуть в общество без противоречий, в ассоциацию, где свободное развитие всех является условием свободного развития каждого, где каждому по потребностям и от каждого по способностям; все актеры играют Гамлета, и никто не вынужден довольствоваться ролью могильщика; все пьют водку, сколько душа требует, и никто не становится алкоголиком.

5 декабря 1990 г., на восточноевропейском семинаре Франкфуртского университета умная аспирантка спросила меня: нельзя ли сказать, что

именно благородство облика коммунистической утопии затрудняет разрыв с ней, тогда как немцам легче было порвать с гитлеризмом. Я поблагодарил за хороший вопрос, отчасти подсказанный моим беглым противопоставлением цинизма Гитлера и лицемерия Сталина. Чем утопия «лучше», привлекательнее, тем страшнее ее следствия. Деятель, захваченный утопией, не хочет понять, что она неосуществима, что вечный двигатель никогда не удастся запустить. Ему кажется, что причина неполадок — в пережитках капитализма в сознании людей и надо уничтожить тех, кто мешает, кто вредит, кто саботирует. Жюльен Сорель готов был расстрелять троих, чтобы спасти четверых. А когда начинаются расстрелы, трудно остановиться. Просыпается палачество, и на первое место в государстве выходят палачи. Этим утопия уже только предлог. Счастье (как говорил Сталин) — иметь врага, уничтожить его и выпить бутылочку хорошего вина...

После эпохи палачей трудно поверить, что начиналось все с золотой мечты. И все же, это было так.

*Если к правде святой  
Мир дорогу найти не сумеет,  
Честь безумцу, который навеет  
Человечеству сон золотой...*

Это стихотворение Беранже читает у Горького Актер ( а потом вешается). Но не все вешались. Первые русские революционеры-утописты были романтиками, вроде Каляева. Их жертвы оказались бесплодными. И тогда произошла рокировка. Нечаевы (которых сперва отвергли) выходят на первый план. Поклонник Нечаева — Ленин. В. Чаликова правильно поняла его фразу: мы пойдем другим путем. Другой путь — революция без романтики, революция как бизнес. Ленин — бизнесмен революции. Он решает вопрос о терроре, как шахматную задачу. Нравственно то, что полезно революции. Это честно. Потеряв способность быть полезным революции, Ленин просил, чтобы ему дали яду. Но чем честнее, тем страшнее.

На этой почве вырос Сталин — завершитель и извратитель Утопии и Империи. О нем достаточно много было написано. Важно только понять, что логика истории — не автоматика, что она оставляет место для случайностей и для свободы воли личности. Теоретически можно представить себе, что сменовеховцы оказались правы, нэп не был оборван и Россия вернулась на нормальную дорогу истории. Однако психологически и политологически торжество Бухарина и Рыкова очень мало вероятно. Бог не захотел им помочь и не послал Сталину саркому легкого в 1927 г. Без сталинского коварства, сами по себе, Бухарин, Рыков и Томский не одолели бы Троцкого и Зиновьева с Каменевым. А Сталин плел интриги не для других...

\*\*\*

Развитие — это не хорошо и не плохо. Это просто неизбежность. Достоевский считал, что развитой человек хуже, гаже, кровожаднее, чем варвар, и нужно огромное нравственное усилие, чтобы выйти из ворон-

ки саморазрушения. В XIX веке этого почти никто не понимал. Но мы-то живем в XX-м...

XIX век был уверен, что перед человечеством наконец открылась широкая прямая дорога, и каждая нация торопилась: скорей, скорей, скорей! Как на гонках. Скорость, динамизм стали ведущими ценностями. Войны? Но они способствуют развитию техники и в конечном счете — росту производительных сил. Насилие? Но это повивальная бабка истории. Правда, Гегель не предполагал, что целый народ сожмут гинекологическими щипцами и будут три четверти века тянуть куда-то не туда. И Маркс не вкладывал этого смысла в понятие диктатуры пролетариата. Они просто считали, что люди, даже совершая насилие, останутся людьми. Кошмары Оруэлла их не пугали, и сон Раскольникова о войне всех против всех им не снился.

Мы все это увидели наяву. И вдруг стало ясно, что динамизм — еще не все. Что главное — не как поскорее, а как бы не опрокинуться. Что важнее всех вещных производительных сил — человек, его желание мирно работать, а не плевать в потолок или резать соседей.

История поворачивается к нам в новом аспекте. Вопросы веры, на которую опиралась этика, были для ранней Византии важнее, чем государственные финансы. Если Бертран Рассел этого даже в XX в. не мог понять, то, вероятно, потому, что жил в очень благополучной стране, где нравственная стабильность сохраняется по инерции. Нам это грех не понимать...

Однако каждая эпоха неповторима. Сегодня нужно не простое возвращение к символике мировых религий. Необходимо действительное освобождение от памяти обид и взаимной ненависти. Гибель грозит всему человечеству, но прежде всего, непосредственное всего — народам Евразии, накопившим слишком много глухого раздражения и три четверти века приучавшимся кого-то ненавидеть и где-то искать вредителей.

Социальные проблемы никогда не исчезнут, и надолго останутся споры между этническими группами и нациями, но проблема проблем — это чувство единства всех людей, это духовная иерархия, в которой вселенское выше всех разделений (этнических, социальных, конфессиональных), это вопрос, как сохранить готовность приостановить борьбу, уступить, когда слишком разгорелись страсти. Это готовность поставить заповедь «Не убий!» выше идей и интересов.

Меня иногда называют философом, и, казалось бы, я должен был все это сразу понять умом; но поворот к ненасилию я сперва почувствовал; и мне кажется, что так же, эмоционально, произошел прежний поворот — от религиозного принятия мира к революционному насилию, к идее, что «нравственно то, что полезно революции». Сперва возмущенное чувство, неспособность принять гармонию, основанную на слезе ребенка, а потом уже «все позволено» (ради святой цели).

Сейчас горячо спорят, от чего все беды? От семени (идеи) или от почвы? Но может ли метафора подсказать вывод? Почва рождает то, что в нее посеяли. Вся наследственность — в семени. Это бесспорно, только вряд ли нация — почва, в которую можно сеять, что угодно. Скорее — женщина, которая не каждому отдается. Скорее — лоно, в котором своя

наследственность. И что родится от двух наследственностей (семени и яйца), никогда нельзя заранее знать. Может быть, проступит что-то одно, может быть, смешаются материнские и отцовские черты; а может, — ни в мать, ни в отца, а в прохожего молодца.

Возьмем несколько исторических примеров. Просвещение началось в Англии, но классическая страна его — Франция. Буддизм не удержался в Индии, христианство — среди евреев. Китайский буддизм чань очень далек от первоначального «срединного пути», византийское православие — от простой веры апостолов. Дальше православие распространялось среди варваров, полностью сохраняя все свои обряды и таинства, и не подчинялось, а подчиняло себе местные культуры (т.е. скорее по модели семя — почва). Но, скажем, марксизм Ленина очень самобытен, а «партия нового типа» прямо противоположна беспартийному Марксу. В то же время Коминтерн распространял «партию нового типа» примерно так же, как Византия православие, т.е. решительно искореняя уклоны (ереси). Некоторые явления никак нельзя описать биологической метафорой; я думаю о взаимодействии политического течения с целостностью культуры. Ленинизм в Китае слился с традицией фацзя (легизма), а в Европе русский коммунизм потерял свои русские черты и возвращается к более или менее марксистской социал-демократии. И у нас в ходе перестройки (т.е. дальнейшей европеизации) возможна неортодоксальная, полумарксистская социал-демократия. Вопреки Ципко, Маркс (а он скорее мыслитель, чем политик) сохраняет некоторое значение в современных процессах, а Ленин (великий политик, но не мыслитель) целиком принадлежит кончающемуся XX веку.

Откуда же взялся Ленин? В какой мере он вырос из Маркса и в какой — из русской жизни? Я думаю, что эмоционально, как революционный темперамент, он целиком принадлежит России. И именно русский революционный темперамент заставил его избрать Маркса и переконцентрировать Маркса.

Я сидел в одной камере с повторниками. Они выжили в тюрьмах и лагерях, вышли на волю, и, согласно инструкции, следовало сослать их подальше. Мне довелось увидеть живых эсеров, анархистов, одного дашнака, одного настоящего, дореволюционной выделки, сиониста. Партийные программы у них были разные, а тип — один и тот же. Тип Мцыри («Он знал одной лишь думы власть»). Возмущение злом заставило их избрать путь борьбы за добро, и потом они держались за этот путь, как теисты за свои догмы. Это были глубоко верующие, нравственно чистые люди.

Двадцать лет спустя мне довелось стать не то участником, не то попутчиком демократического движения (под влиянием отдельных порывов я что-то делал, а в общем, мне больше хотелось понять, чем сделать). Я дружил с несколькими известными диссидентами, иногда писал что-то в их защиту, печатал статьи в «Поисках» — и меня не оставляла мысль, что это те же революционеры, тот же тип. Только раньше казалось, что самое лучшее добро — с кулаками, а после опыта индивидуального и массового террора этот путь оказался морально закрытым и движение нашло другую дорогу.

Я думаю прежде всего о *коммунистах*-диссидентах — Петре Григо-

рьевиче Григоренко, Раисе Борисовне Лерт... Но немного и о самом себе. По моему скромному опыту, идеи толкают только к разговорам. К действию ведет чувство. Первый раз меня толкнуло чувство стыда. В ноябре 1956 г. я был охвачен нестерпимым стыдом за наших в Венгрии. Недавно я читал, что стыдиться России неправильно; впрочем, писал же Борис Чичибабин, в горьком и прекрасном стихотворении, о «ночах стыда». Стыд — тоже чувство связи. Чужого не стыдятся...

Чувство сопричастности позору не подчиняется указке. В августе 1968 г. мой друг Ю.Л. Кроль был в Праге, в научной командировке. Спросил, как пройти. Женщина по выговору поняла, откуда он, и спросила: «Вы русский?» — «Да», — ответил Юрий Львович, хотя мог бы сказать, что он не несет ответственности за администрацию Брежнева и что вообще по паспорту еврей. «Вам не стыдно?» — спросила женщина. «Да, мне стыдно», — ответил Юрий Львович. Он мне это дважды рассказывал и каждый раз заново переживал. Другой человек, Николай Васильевич Бок, писал мне во время дела Эйхмана, что чувствует себя на скамье подсудимых (хотя он русский с родословием от немецких дворян, ничего не слыхавших об этом выскочке Гитлере). Третий, Ларшерик Лундквист, говорил мне, что чувствует инцидент в Сонгми как преступление всей белой расы (а следовательно, и шведов, 150 лет ни с кем не воевавших). Чувство нельзя опровергнуть, и оно толкает действовать. В конце концов я успокоился, переведя (с немецкого перевода) эссе Камю о венгерских событиях и пустив его по рукам.

Травля Пастернака вызвала во мне другой эмоциональный взрыв. То, что мы с друзьями сделали, было ничтожно (послали лауреату корзину цветов). И я решил присмотреться к молодежи — может быть, есть возможность методической революционной борьбы. «Нужна новая идеология», — возразил один из моих друзей. «А разве недостаточно воли к свободе?» — ответил я. Примерно год я вел законспирированный кружок молодежи и принимался к воздуху подполья. Он мне не нравился, но я не знал, что делать. И вдруг познакомился с Александром Гинзбургом, совершенно *открыто* издававшим первый «Синтаксис» (антологию ненапечатанных поэтов). Эта открытость в самом скромном деле требовала большей смелости, чем самые сокрушительные подпольные планы. И он действительно был очень смел. Абсолютно не теоретик, он чутьем нашел то, что надо: путь освободительного движения без бесовщины подполья.

«Бесы» я внимательно читал еще в конце 30-х, но пока другой путь действия казался мне невозможным, я осторожно, колеблясь, но все-таки проверял еще раз тот же старый путь, и только после встречи с Гинзбургом вопрос стал для меня решенным. Любопытно, что до конца 50-х все попытки протеста уходили в подполье; и только в 60-е началось другое: не то чартизм, не то сатьяграха.

Потом я обсуждал свой опыт с Петром Григорьевичем Григоренко. Его эксперимент был крупнее, но итог — тот же, и воспоминания свои он назвал так: «В подполье можно встретить только крыс». Подполье выращивает крыс, способных сожрать кота. Но что потом делать с крысами?

В обоих случаях идея пришла после опыта. Идея формировалась на

ходу. А опыт начался с возмущения и стыда от своего молчания. Я думаю, так было и накануне революции. Было возмущение Ходынккой, Кишиневским погромом, 9-м января. Потом — возмущение Распутиным, войной, плохим ведением войны, плохим выбором министров. И состояние, опасность которого тогда никто не понимал: состояние организованной ненависти, созданной прессой, травившей Врага... Нельзя отказать Ленину в политической гениальности. Он правильно оценил возможность «превратить войну империалистическую в войну гражданскую».

Откуда же взялась зачаровывающая ленинская уверенность в своей правоте? Ленинская установка на социальный катаклизм? Ленинская ненависть к церковно-государственной традиции? Какую роль в его становлении сыграла казнь брата? Что было бы, если бы правительство послушалось голоса Владимира Соловьева и не казнило революционеров? Если бы Николай II не танцевал после Ходынки? Если бы Плеве не организовал погромов? Если бы мирное шествие рабочих ко дворцу не было расстреляно?..

Я думаю, что первое условие гражданского мира — это свобода выражать свое возмущение и привычка терпеливо выслушивать мнения, которые тебя возмущают, которые кажутся тебе абсолютно ложными. Ибо ни одно правительство не запрещало истины и не казнило за истину; только за заведомую клевету и т.п. И ни одна революция не восставала во имя лжи — только во имя истины, во имя справедливости, во имя отмщения наших неслыханных обид.

Из этого можно сделать по крайней мере один философский вывод. Основа гражданского мира — плюрализм. Не в том непременно смысле, что все ценности равноценны. «Есть ценностей незыблемая скала», есть иерархия глубины, и глубокое истиннее поверхностного. Но как раз самое глубокое, даже непосредственно пережитое, очень по-разному передается словами, и если в близкой нам культуре верховный символ — Бог, то в индуизме Брахман, в Китае — Дао, а в буддизме и вовсе Махашуньята, т.е. «Великая пустота» (опустошенность от всего брэнного и суетного; пустой сосуд, в который само собой натекает чувство истины). Поэтому полнота истинного слова не дается ни одному человеку, даже сверхгению, а простые, рационально построенные концепции заведомо односторонни, моделируют только один аспект процесса.

К сожалению, именно предельно упрощенные идеи захватывают массы и становятся (как правильно говорил Маркс) материальной силой. И сила эта — разрушительная. Не так важен характер идеи (марксизм, расизм, фундаментализм), как ее редуцированность, упрощенность. Когда народ в кризисе, в отчаянье, в тупике, он превращается в панургово стадо, охваченное одной идеей, и бросается в пропасть. В последний миг философия бессильна, ее никто не слушает. Но сегодня мы снова перечитываем «Вехи» и стонем: если бы история дала России несколько спокойных десятилетий, чтобы медлительная вдумчивость «Вех» вошла в сознание — по крайней мере — интеллигенции... Если бы сейчас у нас нашлось несколько сравнительно спокойных десятилетий, чтобы не бросаться из крайности в крайность...

1991

# Семеро против течения

## «Вехи» в контексте современности

### 1. У истоков национальной мысли

**Д**олгое время «Вехи» делили судьбу Чаадаева: все знали это слово и никто — что оно значит. Слово торчало в советском словаре, как колышек, к которому была привязана за веревочный ошейник одна-единственная фраза — из тех фраз, которые выдираются, чтобы отбить охоту к чтению и заменить личное знакомство с текстом всенародным побиением: «Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуше всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной» (впрочем, цитировалась или пересказывалась даже не вся эта фраза, а только вторая ее половина). Ничего более интересного за «Вехами» не числилось. И называлось все это бердяевщиной (хотя злополучная фраза принадлежала Михаилу Осиповичу Гершензону).

Некоторое время я верил Ленину на слово; потом прочел Достоевского и не согласился с оценкой архискверного романа архискверного писателя. Авторитет был поколеблен. Но Бердяева, Булгакова, «Вех» в каталоге не было. Пришлось подождать четверть века. За это время я многое успел передумать и не удивился, что текст «Вех» оказался совсем не про то. И скандальная фраза Гершензона в контексте зазвучала совсем не скандально; слышится в ней скорее боль за оторванность от народа и еще — неожиданный, почти бессознательный вопль человека, для которого «ярость народная» (т. е. погром) страшнее правительственных репрессий. Нечто подобное я слышал от европейки из Душанбе, на глазах у которой растерзали соседку...

Гершензон глубоко проникся идеями Достоевского и смотрел на народ его глазами; но он сознавал, что погромщики этого не поймут и будут бить не по «творческому самосознанию», а по роже. Отсюда вырвавшийся вопль. Но вопль — междометие, всплеск. Статья же Гершензона о другом: что прежде любого общественного дела надо стать человеком, личностью, и для этого углубиться, взглянуть внутрь: «Нельзя человеку жить вечно снаружи»<sup>1</sup>. Я прочел и вздохнул. Как трудно было открыть это заново и как от меня шарахались сверстники, когда в свои 17 лет я пытался доказать, что Николай Островский опровергает само-

го себя, что Павка Корчагин, прикованный к постели, сделал больше, чем на строительстве узкоколейки.

«Вехи» сейчас стали престижными, все на них ссылаются. По большей части — выхватывая отдельные полемические фразы против сегодняшних объектов ненависти, — чтобы повернуть свой бронепоезд в обратную сторону, но по той же политической колее. А «Вехи» сходят с рельс. «Вехи» все политические цели и правила, как жить, передвигают пониже и всеми своими семью голосами говорят о другом, высшем: о значении внутренней жизни, о значении творчества (научного, художественного, религиозного) и об опасности потери иерархии: творчества — и распределения его плодов; творчества — и разрушения препятствий на его пути.

«Вехи» впервые осознали то, что я потом назвал «пенной на губах» (дьявол начинается с пены на губах ангела, вступившего в бой за святое и правое дело):

«Психологическим побуждением и спутником разрушения всегда является ненависть... Основным действенным аффектом народнико-революционера служит ненависть к врагам народа» (с. 195), и «из великой любви к грядущему человечеству рождается великая ненависть к людям» (с. 193).

Я выписал эти строки из статьи С. Л. Франка «Этика нигилизма». Они невыносимо актуальны и относятся, конечно, не только к революционным народникам. Но «Вехи» ни в коем случае не сводятся к одному голосу, к одной идее. Даже такой важной, как попытка остановить лавину ненависти.... Это концерт свободных умов, ни один из которых не претендует на самодержавие истины. В этом структурное отличие «Вех» от сборника «Из-под глыб» (Париж, 1974), где один решающий голос. И в то же время «Вехи» — стихийно сложившееся единство. «Вехи» достойны изучения как образец высокого плюрализма, подобного плюрализму европейской культуры, где каждая нация по-своему развивает одну и ту же традицию древнего Средиземноморья, один и тот же дух Европы, часто в споре друг с другом — и все же в некоем единстве, которое выражено в словах «европеец», «веховец».

«Вехи» нетрудно расщепить на кусочки и печатать во враждебных журналах. Например, дается фундаментальная критика марксизма у Франка, а Бердяев отмечает положительное влияние марксизма, углубившего умственные интересы интеллигенции в 90-е годы. Если у Гершензона преобладает славянофильская традиция, то статья Б. А. Кистяковского «В защиту права» укоренена в традициях западничества. Его блестящий разбор протоколов II съезда РСДРП мог бы быть опубликован 50 лет спустя, в сахаровском сборнике. Поражает точная оценка рокового значения плехановского тезиса: «благо революции — высший закон» (правовая идея, из которой родилась ленинская этика: «нравственно то, что полезно для революции»).

Позиция большинства веховцев не укладывается ни в одно традиционное русло — ни западническое, ни почвенническое. Статья С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество» подчеркивает «решающее значение того или иного высшего критерия, идеала для личности: дается ли этот критерий самопроверки образом совершенной Божественной личнос-

ти, воплотившейся во Христе, или же самообожествившимся человеком в той или иной его земной ограниченной оболочке (человечество, народ, пролетариат, сверхчеловек), то есть в конце концов своим же собственным «я», но вставшим перед самим собой в героическую позу» (с. 50). Это близко к почвенничеству; однако все кумиры стоят в одном ряду и народопоклонство осуждено вместе с пролетаропоклонством.

Частные суждения Булгакова об интеллигенции совершенно взламывают славянофильскую схему. Интеллигенция, по его словам, «есть то прорубленное Петром окно 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... и если Россия не может обойтись без этого просвещения под угрозой политической и национальной смерти, то как высоко и значительно это историческое призвание интеллигенции...» (с. 25-26). А потому ответственность интеллигенции огромна; «Даже и отрицательные учения на своей родине, в ряду других могучих духовных течений, им противоборствующих, имеют совершенно другое психологическое и историческое значение, нежели когда они появляются в культурной пустыне и притязают стать единственным фундаментом русского просвещения и цивилизации» (с. 33). «В ... отборе, который произвела сама интеллигенция, в сущности даже и не повинна западная цивилизация в ее органическом целом» (с. 35).

Здесь настолько сильно чувство ответственности и чувство собственной, а не чужой вины, что повтори это сегодня — и тебя запишут в русофобы. Примерно так же не укладывается в славянофильские шаблоны и статья другого религиозного мыслителя, С. Л. Франка, — «Этика нигилизма». Акцент на справедливое распределение богатств в ущерб производству, в ущерб творчеству Франк считает общей чертой интеллигенции и народа, связанной с добуржуазным характером России: «Иванушка-дурачок, «блаженненький», своей сердечной простотой и святой наивностью побеждающий всех сильных, богатых и умных, — этот общерусский национальный герой есть и герой русской интеллигенции» (203).

«Вся русская история обнаруживает слабость самостоятельных умозрительных интересов», — пишет Бердяев (с. 7), открывая тему, развитую впоследствии Г. П. Федотовым. «Исключительное, деспотическое господство утилитарно-морального критерия, давящее господство народолюбия и пролетаролюбия, поклонение «народу»... все это вело к тому, что уровень философской культуры оказался у нас очень низким» (с. 2). Бердяев мимоходом признает «давление казенщины внешней, реакционной власти», но основное внимание его — к «казенщине внутренней» (с. 1), к собственной вине интеллигенции: «Любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине» (с. 8). «Кто любит истину или красоту, того подозревают в равнодушии к народному благу» (с. 180), — вторит Бердяеву Франк. Тема это вновь прозвучала в последнем слове А. Д. Сиявского на суде (1966).

Некоторая гиперболичность обвинений, брошенных интеллигенции, — призыв к ее собственным внутренним силам. «Мы освободим-

ся от внешнего рабства лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства, то есть возложим на себя ответственность и перестанем во всем винить внешние силы. Тогда народится новая душа интеллигенции», — писал Бердяев (с. 22).

Во многих случаях авторы «Вех» чувствуют себя нераздельной частью интеллигенции; в других — критика ведется как бы извне. Это связано не только с несходством личных позиций или с авторской непосредственностью, но с неоднозначностью, с внутренней противоречивостью самого объекта мысли — интеллигенции.

## 2. Интеллигенция. Границы термина

### Экскурс в историю и культурологию

Слово «интеллигенция» было заимствовано из средневековой латыни в конце XVIII в., чтобы обозначить слой просвещенных в отличие от непросвещенных. В эпоху романтизма оно почти вышло из употребления, но вновь понадобилось в России в конце XIX в. Появилась особая группа «понимающих», отличная и от аристократии, и от буржуазии (часто совершенно не образованной). Учитель, врач, адвокат не хотели отождествлять себя ни с кем другим (как отождествляли себя со средними классами интеллектуалы Запада). Слово «интеллигенция» немедленно приобрело популярность и быстро укоренилось. Победоносцев считал его манерным и ненужным неологизмом и возражал против употребления в официальных бумагах. Плеве, однако, ответил, что обойтись без нового термина нельзя. «Интеллигенция, — писал он, — это тот слой нашего образованного общества, который с восторгом подхватывает всякую новость или даже слух, клонящийся к дискредитированию правительственной или духовно православной власти; ко всему же остальному относится с равнодушием».

Западногерманская энциклопедия Брокгауза до сих пор рассматривает интеллигенцию как явление по преимуществу русское. «Интеллигенция — в России с середины XIX в. — общественная группа образованных людей, не принадлежащих к духовенству; впоследствии только ангажированные, по большей части враждебные государству интеллектуалы»<sup>2</sup>. В словаре Вебстера (если сопоставить его издания за разные годы) акцент на русское происхождение термина постепенно смягчается. Слово по традиции пишется курсивом, как языково чуждое, но фактически оно входит в домашний обиход со всеми определениями, которые давались интеллигенции разными течениями русской общественной мысли в XIX в.<sup>3</sup>

Понятие «интеллидженция» (как оно произносится по-английски) широко распространено в востоковедении, но реже применяется в анализе социальной структуры развитых стран. Это связано со взглядом на интеллигенцию как явление социальной слабаразвитости: «Интеллигенция чувствует себя заброшенным в мир странником, мечущимся от судорожной деятельности к отрешенности, от реформаторских порывов к апатии и эскапизму»<sup>4</sup>. Однако чувство кризиса, охватившее Запад,

привело к возникновению мятущегося, неустойчивого слоя образованных людей и на Западе. П. Баран называет этих людей привычным английским словом «интеллектуалы», но, по существу, он повторяет традиционное русское противопоставление интеллигента специалисту: «Чтобы избежать возможных затруднений в понимании нашей концепции, условимся: работники умственного труда могут быть (и временами бывают) интеллектуалами, а интеллектуалы, как правило, — работники умственного труда. Я говорю «как правило», ибо многие из числа промышленных рабочих, ремесленников или крестьян могут быть (и в определенных исторических условиях часто бывают) интеллектуалами, не будучи работниками умственного труда». Такого интеллектуала характеризует «приверженность гуманизму, приверженность тому принципу, что борьба за прогресс человечества не требует никаких научных или логических оснований», ибо она опирается на непосредственное чувство: «жажду говорить истину». «По сути своей интеллектуал есть социальный критик»<sup>5</sup>. Это очень близко к концепции «критически мыслящей личности», разработанной Ивановым-Разумником за полвека до того.

На первый взгляд интеллигент — это европейски образованный человек в неевропейской стране, усвоивший европейские представления о прогрессе и возмущенный порядками в своем отечестве. Так это было в России и повторилось во всех вестернизированных странах, от Японии до Нигерии. Всюду возникал феномен, определенный Г. П. Федотовым как «идейность задач и беспочвенность идей». Мировой характер этого явления позволяет снять оттенок самобичевания, осязаемый в федотовской «Трагедии интеллигенции», и признать болезнь интеллигентности пандемией, не зависящей от конституции субъекта, русского или китайца. Но остается известная неполноценность интеллигента с его «детскими болезнями левизны» сравнительно с уравновешенным западным интеллектуалом. Духовный кризис Запада расшатал и это противопоставление. Возникло понимание интеллигента как интеллектуала, захваченного кризисом, который может случиться на любом уровне развития.

Учитывая современные сдвиги, нигерийский социолог С. Анози противопоставляет два универсальных типа носителей культуры: «проблематического» (обращенного внутрь) и «непроблематического» (обращенного на объективные социальные задачи). «Проблематическая личность» сознает себя чужой и в традиционном, и в современном мире. Это человек одинокий, занятый поисками самого себя и неспособный показать себя на деле (вспоминается подпольный человек Достоевского). Напротив, герой с экстравертной установкой легко усваивает ценности дня и с надеждой смотрит в будущее. В романах он всегда с чем-то борется: с колониализмом, трибализмом и т. п.<sup>6</sup>

Анози называет мир, в котором живет интровертный герой, «экзистенциалистским». Следуя по этому адресу, можно найти глубоко разработанную дихотомию «проблематического» и «непроблематического» в лекциях М. Бубера «Что такое человек»<sup>7</sup>.

Согласно Буберу, есть два типа носителей интеллектуальной культуры, попеременно выдвигающиеся на авансцену истории. «Непроблема-

тический» тип воплощает в себе культуру как нормально функционирующую систему; «проблематический», напротив, — носитель кризиса культуры, обветшания, разрушения и смены ее форм. Мыслитель первого типа, даже занимаясь философией, превращает ее в специальную систематическую науку (Аристотель, Гегель). Мыслитель второго типа ищет, подобно Гамлету, восстановления «расшатавшегося», «вышедшего из пазов» мира (Паскаль, Кьеркегор). Разница между эпохами только в *степени влияния* того или другого типа. (Можно добавить, что такова же разница между регионами; было бы ошибкой рассматривать преобладающий тип как единственный.)

«Устойчивое» и «кризисное» сознание противостоят друг другу и в древней Элладе, и в азиатской древности. На одной стороне книжники (шеньши, пандит, улем); на другой — отшельники и юродивые (даосы, дзэнцы, саньясины, суфии). Однако предшественники интеллигенции не оторваны ни от религиозной традиции, ни от народного сознания. Их духовные кризисы разворачивались внутри культуры, не потерявшей своего религиозного измерения. «Вертикальная» ось (духовных взлетов и падений) еще не была разрушена наукой, и кризис одной веры находил выход в другой вере. Не было и проблемы народа как чуждого и непонятного слоя. Народ уважал ученых правдоискателей и прислушивался к ним. Сама образованность была более целостной, гармоничной. Знание еще не дробилось на тысячи специальных наук; протоинтеллигент часто был и врачом, и поэтом, и государственным (или религиозным) деятелем.

Важно и то, что единого типа протоинтеллигента не было, как не было и единой мировой науки, по происхождению западной, с которой неразрывно связан современный интеллигент (даже если он почвенник, иррационалист и враг науки).

Таким образом, можно провести границу во времени между интеллигентом и протоинтеллигентом. Первый образ интеллигента — Гамлет. Первый философ-интеллигент — Паскаль. До Возрождения интеллигентов, в стогом смысле слова, не было. Были протоинтеллигенты. Они появились вместе с философией, очень быстро расколовшейся на «проблематическую» (Сократ) и «непроблематическую» (Аристотель). В относительно секуляризованной Аттике софисты и Сократ довольно близки к современным интеллигентам. Сократ и Платон — веховцы Аттики.

До философии ничего подобного не было. Писец (в отличие от специалиста более поздних времен) не мог стать интеллигентом. У него нет орудия перехода — логики, разработанной как самостоятельная наука; логики, с помощью которой можно создать личное мировоззрение и изменить его. Частные знания писца включены в традицию, скорее заученную, чем осознанную, и опирающуюся на нерасчлененность обычного со священным и вечным. Еще менее «интеллигентны» хранители предания в бесписьменном обществе, обязанные прежде всего удерживать в голове все, что тогда еще нельзя было передать библиотекам и музеям. Хранение и критика — две вещи столь же мало совместимые, как гений и злодейство. Но по мере развития цивилизации единый тип носителя культуры дифференцируется и возникает несколько подтипов, для обозначения которых сплошь и рядом не хватает слов. Вехов-

цы были интровертированные интеллигенты, продолжатели той линии, которую в Европе начали Паскаль и Кьеркегор (а в России — Достоевский и Толстой). Революционные интеллигенты, охваченные «нетерпением сердца», видели проблемы только во внешнем, во «внешней казенщине», как выражался Бердяев, и не замечали казенщины внутренней, своей собственной, своей захваченности идеологической схемой.

Самый способ мышления веховцев был новым, непривычным. Как правило, интеллигенты спорили, какая схема, какая система правильная. Сталкивались идеология с идеологией (народничество с марксизмом). У веховцев нет никакой общей схемы. Они деидеологизированы и опираются каждый на свою личную интуицию. Этот способ мышления для России был нов, непривычен и не сразу понят. Россия вошла в Европу, когда Новое время уже сложилось и отлилось в уме как ряд философских систем. Система казалась обязательным признаком мыслящего человека. Бессистемность воспринималась как порок. Но это далеко не всегда верно.

### 3. Рождение жанра

В эпохи, когда все принципы расшатаны, сильно развитая личность находит опору в самой себе. На переломе к средним векам написана «Исповедь» Августина; на переломе к Новому времени — «Опыты» Монтеня. В исповеди и в эссе утверждались начала, на которых впоследствии были построены здания философских систем; но сами по себе ни «Исповедь», ни «Опыты» — не система. Они насквозь личностны.

В России это личностное мышление мощно заявило о себе в прозе Достоевского и Толстого, но воспринималось (и, может быть, до сих пор воспринимается) как художественный принцип, даже как художественный прием. В мышлении веховцев, отказавшихся от марксистской системы и еще не пришедших ни к какой другой, личность впервые в России выступила как принцип и прием исследования истины. Личность, повернувшаяся в глубь себя самой, находит там свои принципы. Одновременно началось становление формы такого исследования: философской исповеди, философского эссе.

Я сам эссеист и много думал о содержательности *формы* эссе. В ней есть что-то общее с незавершенностью в пластических искусствах. Кажется, что вот эту линию можно продолжить, закруглить... И до какой-то степени действительно можно. Но вдруг мера нарушена, и изображение становится мертвым. Так и в размышлениях о чем-то текучем, неуловимом или целом, не поддающемся анализу. Слишком большая упорядоченность в мысли разрывает с жизнью. Можно вычленил какой-то аспект действительности, проследить его логику и выстроить ее как систему научных терминов. Но чем ближе мы подходим к глубине бытия, тем менее это возможно. В сложившейся культуре возникает иллюзия, что жизнь целиком умещается в систему. Но ни Христос, ни Будда не сочинили «Сумму теологии» или «Науку логики». Есть притча об этом у Кришнамурти. Некий человек нашел кусок истины. Дьявол, ус-

лышав, огорчился. Но потом он сказал: ничего, человек попытается привести истину в систему, и ложь опять возьмет свое.

Не только глубина блаженства, но и глубина страдания не укладываются в систему. Систематически мыслили друзья Иова. Иов только задавал вопросы Богу.

Когда целая культура оказывается в положении Иова, возможности системного философствования резко падают. Какая система мысли вместила Освенцим? А если вместила, если оправдала Освенцим или Колыму — куда эта система годится? Можно ли ее считать духовно значимой? Всякая боль культуры, всякий надлом — даже первые признаки надлома, угаданные в прошлом веке Кьеркегором или Достоевским, — разрушительны для системы. Незавершенность эссе, незавершенность безответного вопроса — очевидное несовершенство. Но в этом несовершенстве есть своя истина. Незавершенное, вопрошающее мышление Иова живет две с половиной тысячи лет, а системы одна за другой попадают в некрополь.

Философия Серебряного века подходила к форме исповедального опыта (уже найденной Достоевским в «Записках из подполья») на ощупь, без понимания, к чему она идет. Для части веховцев «Вехи» были только этапом на пути от одной системы к другой. Чувство жизненной тревоги сохраняется у них и позже, но только в интонации. Лирический, исповедальный тон возможен и в догматическом богословии; эссе и догма — парадоксальная пара. Если она иногда встречается (у Честертона), то там, где жанр эссе глубоко укоренен, нашел опору в английском эксцентрическом характере, и форма (эссе) до некоторой степени подчиняет себе содержание.

Честертон — католик и апологет католицизма, но прежде всего он Честертон, а не анонимный (или псевдонимный) средневековый автор. Его ни с кем не спутаешь, и хотя он отстаивает канон и догму, мысль его в своих оттенках и переходах следует неповторимому складу личности. В каких-то оттенках мысли эссеист всегда еретик, то есть следует личному выбору. Русской религиозности это мало свойственно. Соборность в исторически сложившемся ее понимании допускает личное покаяние, но не личностное мышление. Эссе — скорее разрыв с патриархальной соборностью. И русские авторы, даже имея дело со сложившимся эссе, пытаются его назвать как-то иначе. В статье «Бердяев-мыслитель», написанной уже после смерти старшего друга (1948) и незадолго до собственной кончины (1951), Федотов говорит о жанре «философской публицистики, всегда пронизанной злободневностью, но *sub specie aeternitatis*»<sup>\*8</sup>. Ю. П. Иваск во вступлении к «Новому граду» называет творчество Федотова «высокой публицистикой» (с. 5). И только в скобках по-английски добавляет: *essay*.

Эссе граничит с публицистикой и часто попадает в одну с ней рубрику. Отличить его от публицистики трудно. Философская тема сама по себе еще не делает погоды. Решающее отличие — внутреннее: в степени своеобразия автора, в господстве личности над темой. Мы читаем публициста, потому что нас интересуют сюжет, событие, тема. Мы пе-

---

\* С точки зрения вечности (*лат.*).

речитываем Честертона, или Розанова, или Бердяева, или Федотова, потому что нас захватывает неповторимо личностный склад ума. Даже когда автор не играет им и не подчеркивает его. Хотя и это возможно, и эссе Розанова можно иногда определить как стихотворение в прозе.

Блистательные примеры эссе мы найдем у Бердяева (например, «Духи русской революции», написанные в едином порыве гнева). Но установки на эссе у него не было. Пожалуй, только В. В. Розанов сознательно выбрал отрывочную форму «Уединенного» и «Опавших листьев». Это связано у него, однако, с упадком интереса к истине (печать декадентского времени). Принципы теряют всякое значение, Розанов ставит их ниже калаш и бездумно играет противочувствиями.

Мне лично ближе федотовская мера принципиальности и системности, возможных в наш текучий век. У Федотова есть принципы, но он способен и отказаться от них (например, от идеала единой и неделимой России — после второй мировой войны). В каждом своем большом эссе Федотов заново формулирует основные понятия и в рамках эссе строго им следует; но у него хватает вкуса не строить больших, всеобъемлющих систем.

Бердяев тяготеет к свободному потоку мысли, не ограниченному не только принципами, но и формой. Замечательную характеристику дал ему Федотов (в названной уже статье):

«У Бердяева в молодости было много учителей, таких далеких и несхожих. Из западных «отцов» достаточно назвать Якова Бёме и Канта, Маркса и Ницше. Самое сочетание этих несовместимых имен исключает мысль об эклектическом синтезе. Их невозможно примирить, но можно перелить, расплавив в личном опыте, в совершенно новое и оригинальное мировоззрение. Такова была философия Бердяева, враждебная всякой систематике, необычайно радикальная и в выражении и по существу, но вытекающая из единства жизненного и нравственного опыта» (с. 302-303).

«...Пренебрежение к совершенству объясняет и писательский стиль... Бердяева. Враг всякой системы, не верящий в возможность мысли, свободной от противоречий, Бердяев хочет сохранить в своих писаниях возможно полную свободу своей кипящей, взволнованной мысли. Нечего и говорить, что он не унижается до доказательств. Подобно французскому поэту Пеги, он стремится все к новому выражению одной и той же мысли, не зачеркивая уже найденных, бросает нить и снова возвращается к ней. Он мастер удачных, образных определений, но они часто тонут среди черновых набросков. Мы лишь предчувствуем блестящий писательский дар, запущенный как старый русский сад, поросший сорными травами» (с. 308).

Эссеизм утверждает свое право на непоследовательность, на противоречие. Противоречие недопустимо в системе. Но каждый абзац Бердяева, каждый из опавших листьев Розанова может быть написан с новой, неожиданной точки зрения. Так фиксируется жизнь, полная противоречий, когда «все переверотилось» и скорее разваливается, чем «укладывается» (читатель, наверное, вспомнит фразу Л. Толстого). Розанов нашел для этого особую форму, Федотов — другую, а Бердяев пишет обо всем сразу, на каждом шагу противореча самому себе. Его крупным со-

чинениям не хватает членения на новеллы, в рамках которых можно сохранить логику. Критиковать Бердяева очень легко, но отчасти это значит ломиться в открытые двери. Бердяев дает нам «поток (философского) сознания». Это тоже форма. И я думаю, что мы должны рассматривать ее как форму, а не простой беспорядок (или переход от чего-то к чему-то в духе эволюционной теории).

#### 4. Сопротивление интеллектуальных привычек

Сознание, тяготеющее к системе, склонно подчеркивать *итог* «Вех»: приход Булгакова и Франка к догматическому богословию. При этом выпадает Гершензон (инициатор сборника) и очень мешает Бердяев. Обойти его молчанием невозможно, принять — еще менее возможно. Надо отдать должное смелости Ренаты Гальцевой: она вступает в открытую борьбу с Бердяевым. Комментируя его статью «Философская истина и интеллигентская правда» («Литературное обозрение», 1990, № 7), Гальцева пишет, что там есть вещи, «которые своей противоречивостью и несистемной экспрессией бросают вызов систематическому продумыванию центрального в сборнике «проклятого вопроса» о политизации сознания русской интеллигенции». И далее излагает Бердяева, почти пародируя его: «Откуда же явилась такая перекошенность ее (интеллигенции. — Г. П.), оторвавшаяся от столбовой дороги человеческой культуры и от «общественной жизни»? Объяснения этому явлению Бердяев находит многочисленные. Это и сектантская русская психология, и культ общественной пользы, и застарелое народническое «мракобесие», и нелюбовь к творчеству и мысли, и русская история с ее «злом деспотизма и рабства», и «малокультурность», и тяготение к крайностям и т. д. Но тут же, параллельно, Бердяев обнаруживает, что Россия отличалась своим глубоким увлечением немецкой классической философией (Когда? Сравнимы ли несколько десятилетий с историей европейской философии за *тысячу лет?* — Г. П.) и более того — развивала собственную «серьезную философскую культуру, универсальную и вместе с тем национальную» (в данном случае ей почему-то не мешало «зло деспотизма и рабства»)...

Прерываю цитату, чтобы спросить: как же не мешало, когда преподавание философии при Николае I было запрещено. Но продолжим цитату:

«Выходит, психология у русских разная: одни третируют философию, «этот орган самопознания человеческого духа», лелея вместо нее убогие сектантские схемы, другие — создали традицию, которая способна возродить Россию. Далее, после выявления целого набора национальных корней русской кружковой мысли автор вдруг называет ее «космополитической»!..»

Опять прерываю цитату, чтобы спросить: ну и что же? Почему Бердяев не вправе отметить то, что Федотов впоследствии назвал «идейностью задач и беспочвенностью идей»? Чем кружковый характер русской мысли противоречит космополитическому характеру идей некоторых кружков?

Шедевр полемики Гальцевой – следующий абзац:

«Не нужно обладать особо изощренной мыслью, чтобы догадаться, что отказ от бескорыстных поисков истины и от свободной любви к ней заложен в основаниях той идеологии, которую наш мыслитель, не так еще давно связанный с ней «легальными» узами (изящный намек на период легального марксизма. — Г. П.), все-таки пытается вывести из-под удара, придать ей более или менее respectable вид и обрядить в импозантные одежды «европеизма», — на подрыв которого и был направлен ее мощный заряд» (с. 100-101).

Признаюсь, я не могу понять, как это можно в таком тоне прорабатывать Бердяева. Именно прорабатывать, со всеми языковыми особенностями проработочных кампаний. Стиль еще больше поражает, чем мысль, достаточно бедная: что все зло в России от марксизма и только от марксизма. Я слишком уважаю Р. Гальцеву, чтобы напоминать ей имена Бакунина, Нечаева, Ткачева. Или «Трагедию интеллигенции» Г. П. Федотова, где истоки революции прослеживаются на протяжении нескольких веков до рождения Маркса.

Бердяев распростился с марксизмом как философ, спокойно преодолев ограниченность мысли Маркса, и воздавал должное тем элементам истины, которые у Маркса были. Нет, это не по-нашему. Но разве спокойствие и умеренность в критике говорят о ее слабости? Напротив — о силе!

Красным карандашом учительницы Гальцева подчеркивает логико-стилистические ошибки Коли Бердяева и не замечает, в какое смешное положение она себя ставит. Бердяев иногда действительно противоречив, недопустимо противоречив для систематика. Пренебрежение к логическим противоречиям — часть уважения Бердяева к жизни, которая в логику не укладывается. Это его открытый прием, способ избежать длиннот, неизбежных при постоянных перестройках системы. Или — или. Или на первом месте логика, и тогда неудобные факты отодвигаются в сторону. Или мысль не отрывается от жизни, но тогда непрерывно трещит система. Каждый мыслитель выпутывается из этого положения по-своему, и я не утверждаю, что способ Бердяева самый лучший. Но мысль его остается живой, она не обветшала, она нужна нам, и нелепо упрекать Бердяева за то, что он Бердяев, а не Флоренский или Франк.

То, что у более осторожных авторов на уме, у Гальцевой на языке. Ее не устраивает не только Бердяев. Не годится общий веховский поворот внутрь, в глубину личности. Можно простить его как роскошь, допустимую в спокойное время, но нам, в наш век, это ни к чему:

«Если в традиционном, органически развивающемся обществе либерал, идеолог «Вех», находящийся в гармонии с принципами такого, эволюционного устройства, делает ударение на углубленную работу «внутреннего человека», на «спрос с себя», то в революционном обществе, сменившем свои естественные основания на утопические идеи радикальной переделки человека и человеческого общежития, такой принципиальный эволюционист парадоксальным образом становится революционером (революционером без пролития крови, конечно). Ведь для возвращения человека и человеческого сообщества на нормальные эволюционные рельсы совершенно необходим аналогичный по ради-

кальности, но обратный по направленности переворот в основах социального строя, который собой реализует и непрерывно воспроизводит бесплодный утопический радикализм, закрывая дорогу плодотворному развитию. Здесь при неизменном, неотменяемом ориентире на «спрос с себя» выступает на первый план и «спрос с системы». Таким образом, в ответ на требования времени в программу «Вех» должна бы теперь входить придуманная социальная доктрина (которые впоследствии авторы сборника по отдельности начали обдумывать)... Всякие же упования на переустройство сознания как на исключительное средство восстановления нормальной жизни в нашем социуме, якобы не требующее прямых перемен в его структуре, — это сегодня или отпетый анахронизм, либо лицемерное благодушие, не имеющее ничего общего с возвращением к человеческому существованию и хотя и часто ссылающиеся на букву «Вех», но совершенно чуждые ответственному духу семи русских мыслителей» (с. 100). Из которых по крайней мере одного, Бердяева, Гальцева постоянно ловит на безответственности.

Во всем этом отрывке речь идет не собственно о «Вехах», а о том, к чему следовало прийти, начав с «Вех». Авторы «Вех» рассматриваются как авторы сборника «Из-под глыб», еще не совсем понявшие свою задачу, и Гальцева разясняет ее им. Одна натяжка следует за другой. Веховцы вовсе не чувствовали себя «в гармонии» с Россией, эволюционировавшей от Ходынки к кишиневскому погрому и от 9 января к столыпинским галстукам. Современница «Вех» — статья Толстого «Не могу молчать». Масштабы столыпинских казней — ничто сравнительно с красным и сталинским террором... Но нашего масштаба в 1909 г. еще не было, не было привычки к массовым государственным убийствам. И именно в этой обстановке, когда внимание всей интеллигенции было обращено на «спрос с системы», веховцы настаивали на пути реформ (а не революции, но без пролития крови: такие революции бывают только в царстве утопии). Настаивали на том, что никакие политические страсти не оправдывают заикленности на политике. «Вехи» исходили из хитрости дьявола, вовсе не положившего все зло в одном месте, и из долга присматриваться к росту зла в самих себе, в борцах со злом, в змеборцах — как бы в ожесточении битвы не превратиться в нового змея. «Вехи» были манифестом творческого сознания, а не программой, как обустроить Россию. «Вехи» провозгласили, что для писателя, художника, философа нет эпохи, когда стремление к истине и красоте должно уступить место заботе о народном благе (что, по-моему, и для народного блага небесполезно. Как бы мы жили в 30-е годы, среди тогдашней злобы, если бы Достоевский или Толстой совершенно увлеклись злобой своего дня?).

Чем больше напряжение политических страстей, тем важнее противостояние им и стремление к внутренней тишине. Это есть у Солженицына («В круге первом» Нержин и еще кое-где). Но достаточно близок к «Вехам» и А. Д. Синявский, писавший из лагеря письма — не о страданиях заключенных, а о Пушкине и Гоголе. И, конечно, неотделим от «Вех» один из семи мыслителей «ответственного духа», Николай Александрович Бердяев. Со всем каскадом его не всегда согласованных идей.

## 5. Духи русской революции и джайнский слон

Выволочка, которая досталась Коле Бердяеву за «Философскую истину», — ничто сравнительно с разносом за «Духов русской революции» по случаю публикации фрагмента замечательного эссе («Гоголь в русской революции», «Знание — сила», 1990, № 5). Комментарий Гальцевой напоминает постановление ЦК: «Именно предлагаемым выше отрывком Бердяев впервые запустил в мировой интеллектуальный обиход одно из самых пагубных заблуждений насчет характера происшедшей в России Октябрьской революции, а вместе с тем русского характера как творца коммунистического общества XX века. Великая Октябрьская социалистическая революция объявлялась по сути своей порождением старых национальных свойств, которые, довольно неожиданно со стороны Бердяева, сводятся им к сочетанию из хамства, лени, бесчестия, безобразия, пошлости, мошенничества...» (с. 76-77). И Рената Гальцева объясняет, что это неверно, что русский народ был только пассивной почвой, в которую брошены были семена революционной идеи: «Семена тотальной переделки мирового порядка заводятся, а точнее разводятся в голове... «бездомного радикала», критически мыслящего аутсайдера, не отождествляющего себя ни с каким местом в общественной структуре, но глядящего на текущую жизнь извне, или «человека воздуха», чуждого традиционно-почвенному укладу» (с. 78).

Я много раз слышал в разговорах метафору о семени и почве, и каждый раз хотелось возразить, что национальная культура — это не почва, принимающая в себя рожь и овес и рожающая рожь и овес; скорее — женское лоно, в котором есть своя наследственность; а генетика — дело капризное. Если отбросить метафоры и обратиться к истории, то можно вспомнить, как распространялись христианство, просвещение. На новой «почве», в новой культуре они иногда сильно менялись. Говоря о Просвещении, мы вспоминаем Вольтера, Руссо, Дидро:

*Это все революции плод.*

*Это ее доктрина.*

*Во всем виноват Жан-Жак Руссо,*

*Вольтер и гильотина, —*

писал Генрих Гейне (перевод Тынянова). Никто не вспоминает лорда Шефтсбери. А между тем любой историк подтвердит вам, что Просвещение родилось в Англии, учителями Вольтера были англичане. Буддизм родился в Индии — и в Индии исчез, а укоренился в других странах. Христианство родилось среди евреев, но продержалось в этой среде века четыре, а потом исчезло и укоренилось среди неевреев. Марксизм родился в Германии, но укоренился в России и в Китае. Каждая идея имеет не только место рождения, но и место прописки и фактического проживания. Почему это так, я разбирал на частном примере в статье «О причинах упадка буддизма в средневековой Индии», напечатанной в «Ученых записках Тартуского гос. университета» (1973, вып. 313) и в журнале «Diogenes» (№ 96, Париж). Здесь достаточно заметить, что

в Европе марксизм постепенно терял свою революционность, а в России наращивал ее.

Мне кажется, читатель журнала «Знание — сила» вправе был получить примерно такой комментарий: эссе — жанр, допускающий гиперболу, гротеск и другие формы разрастания одной какой-то черты реальности, поразившей автора. Но несколько лет спустя в «Истоках и смысле русского коммунизма» Бердяев развил свою точку зрения более уравновешенно. В генезисе революции он подчеркивает русские корни и русскую ответственность. Таких же взглядов придерживался Г. П. Федотов. Эта точка зрения не бесспорна. Есть авторы, акцентирующие роль международной революционной среды, «людей воздуха» и т. п. Один из этих авторов — А. И. Солженицын. Но прежде всего комментарий должен разъяснить то, что комментируется. К сожалению, Гальцева ведет себя по-советски: она с ходу излагает «истинную» точку зрения, отбрасывая автора в сторону.

Между тем не только основная идея — сама форма «Духов русской революции» глубоко содержательна. Это первая попытка описать революционный процесс не в терминах классов и классовой борьбы, не в терминах этносов (и почти что иностранного завоевания), а как наплыв и выход на авансцену группы типажей, обрисованных Гоголем и Достоевским (метод, применимый в любой стране, где социологии предшествовала богатая литературная традиция). Журнал «Знание — сила» опубликовал только фрагмент о Гоголе. Но вот что пишет Бердяев во вступительной части эссе: «Те, которые были внизу, возносятся на самую вершину, а те, которые были на вершине, упали вниз... рабы стали безгранично свободными, а свободные духом подвергаются насилию. Но попробуйте проникнуть за поверхностные покровы революционной России в глубину. Там узнаете вы старую Россию, встретите старые, знакомые лица. Бессмертные образы Хлестакова, Петра Верховенского и Смердякова на каждом шагу встречаются в революционной России и играют в ней немалую роль, они подобрались к самым вершинам власти... Толстой, как художник, для нашей цели не интересен. Россия, раскрывавшаяся его великому художеству, в русской революции разлагается и умирает. Он был художником статики русского быта<sup>9</sup>, — а в динамике, в революции на авансцену вылезли Хлестаковы и Ноздревы, Верховенские и Смердяковы. Совершенно очевидно, что Бердяев говорит не о метафизической сущности русского народа. И бессмысленно упрекать свидетеля Октября за то, что годом раньше он писал иначе. Сам народ обернулся «своею азиатской рожей», так его и Блок увидел: в «Скифах» и в «Двенадцати» он не менее правдив, чем в стихах «На поле Куликовом».

Вот этой исторической динамики Гальцева просто не видит. Русский народ для нее не совокупность типов, чередующихся на авансцене не то в одном, то в другом сочетании, а неподвижная сущность. Бердяев взглянул на жизнь мимо абстракций «народа», «нации», «класса», «партии» и увидел наступление хамов, шариковых, как их позже назвал М. Булгаков, а Гальцева обиделась за абстракцию народа. Она настаивает, что по сути своей народ остается неизменным. Попробуй сохрани свой облик, когда Болконские и Безуховы эмигрировали, Савеличей и Каратаевых раскулачили...

Почти через полвека после «Духов русской революции», ничего о них не зная, в 1962-1963 гг., я стал вглядываться в тех, кто делал нашу историю, и в тех, кто был этим недоволен, и увидел знакомые лица. Подтолкнули меня беседы Н. С. Хрущева с писателями и художниками. Я попробовал изобразить Хрущева в виде поручика Пирогова: его на Кубе высекали, а он съел слоеный пирожок и утешился. Неожиданно замысел увлек меня гораздо дальше памфлета. Я увидел возможность описать все активные силы общества как совокупности типажей. Толстого — как и Бердяев — отвел: его герои стали реликтами. Современные типы Гоголя и Достоевского. Кое-какие пришлось дорисовать. Так появились бернары, только намеченные в речевом потоке Мити Карамазова. Я посвятил им несколько страниц. Вышел групповой портрет эпохи; хрущевские рыла, сталинские гады, ракитины, бернары, карамазовы...

Примерно в 1968 г. один из моих читателей рассказал мне, что самое главное уже было найдено Бердяевым. Только у меня Иван Никифорович и Пирогов, а у него Ноздрев и Хлестаков. Гоголевские герои все вместе отнесены мною к группе рыл (в противоположность сталинским гадам), различие имен показалось мне несущественным, и я просто ввел в свой текст еще два: Хлестаков и Ноздрев. В таком виде «Квадрильон» вошел в мою книгу «Неопубликованное» (Мюнхен, 1972. Первоначальный текст в «Гранях», 1967)<sup>10</sup>.

Прошло еще лет десять, пока я смог прочесть «Духов» своими глазами. С этих пор я стал подумывать над несовпадениями. Почему я не заметил Хлестакова? Да потому, что в 1963-м исчез с авансцены. Хлестаковщина ассоциируется скорее с первыми годами революции. С другой стороны, Бердяев не мог увидеть ракитиных. Семинаристы-карьеристы еще не примкнули к большевикам. И просто еще не сложился тип бернара, интеллектуала, для которого родным языком стала математика. Из этих размышлений родилась в конце концов моя статья «Смена типажей на авансцене истории и этнические сдвиги» (ж-л «Общественные науки и современность», 1990, № 1). Бердяев открыл новый метод. Можно возражать против его преувеличенной оценки, критиковать его неудачное применение мною, но прежде всего надо заметить метод. Изобретен новый инструмент в интеллектуальном инструментарии. Гальцева этого не видит. Ее проблема — только «одно из самых пагубных заблуждений». Применение метода расшатывает Авторитет, поэтому все а priori ложно.

Достается Бердяеву и за его оценку Гоголя: «Не понятый, не поставленный в связь с художественно близкими ему явлениями прошлого — средневеково-ренессансной эпохи — комизм Гоголя и оказывается под пером Бердяева каким-то довременным «кубизмом». А те гоголевские «чудовища», о которых вслед за Розановым и Мережковским с мистическим ужасом говорит Бердяев, выглядят, если учесть комическую перспективу, за одним-двумя исключениями, скорее недоразвитыми «байбаками» и «тюрюками», застывшими на стадии животной души, чем духами-соблазнительями из адской бездны»<sup>11</sup>.

А что, если Гоголь неповторим и никакие средневеково-ренессансные аналогии его не разъясняют? А что, если читатель, получив адрес, пойдет по нему и доберется до книги Мережковского «Гоголь и черт»?

Полвека с лишним тому назад я вздумал перечитать смешной рассказ

«Как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем», и вдруг меня охватил метафизический ужас. Я почувствовал себя в безвыходной тесноте (вроде свидригайловского кошмара) — и так на целую вечность... Для многих жестокий талант — Достоевский, и никакими аргументами их не переубедить. Для меня жестокий талант — Гоголь, а из текстов Достоевского идет свет; идет и идет, несмотря на все темные бездны. Не пугает меня бездна, напротив, зовет к себе; пугает теснота. В бездне сами собой разворачиваются крылья, в тесноте их не развернешь. Как с этим быть? Можно ли закрыть Америку, то есть мое неправильное восприятие, и заменить правильным восприятием Ренаты Гальцевой?

Есть джайнская притча о четырех слепых, ощупавших слона. Один взял в руки хобот и сказал: слон похож на змею; другой — бивень, и слон вышел похожим на копьё; третий — ногу, и слон оказался столбом; четвертый — брюхо, и опыт неопровержимо доказывал сходство слона с мешком. Все опирались на опыт, но опыт был разным. Один и тот же текст иному смешон, а другому страшен. Целого же слона не видит почти никто. Гения не так просто понять, не так просто свести к модным категориям, средневеково-ренессансным или еще каким-то. В гении есть что-то мистическое, не укладывающееся в логику. «Мистики правы, — писал Людвиг Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате», — но правда их не может быть высказана: она противоречит грамматике» (оттого мистика так часто дружит с поэзией и высказывает себя странными метафорами). Всякое же доказательное рассуждение, всякая теория творчества могут быть дополнены или уравновешены другой, столь же доказательной и столь же недоказуемой.

Когда я учился в ИФЛИ, Леонид Ефимович Пинский прочел нам лекцию о Дон Кихоте, в которой он не опровергал прежних оценок, а только выстроил их в иерархический ряд. На самом глубоком уровне «Дон Кихот» — ирония человеческого духа над самим собой, над своими неосуществимыми порывами. Но современники не ошиблись, считая книгу пародией на рыцарский роман, развлечением для кучеров (своего рода «массовой культурой»), и можно трактовать роман как сатиру на уходящее рыцарство и еще что-то открыть в нем: смысл творчества безграничен...

Построение иерархии иногда мешает самостоятельному новому суждению, мешает творческой субъективности. Но как раз творческой субъективности в «средневеково-ренессансном» шаблоне нет. Есть, напротив, стремление погасить творческую субъективность Бердяева, Мережковского и Розанова; а хочется не зачеркивать ее, сохранить как одно из возможных чтений Гоголя, один из мыслимых срезов целостного дара художника.

Ни одно читательское впечатление не может быть опровергнуто. Личность художника ищет встречи с личностью читателя, зрителя, слушателя, а не с концепцией, и критический анализ не должен предохранять личность от непосредственного, субъективного опыта и от знакомства с яркими впечатлениями других людей, *какими бы они ни были*. Предоставим читателю самому окончательный суд. «Пусть личность не больше, чем глаз муравья, но личность есть личность, — так думаю я».

1990

## Примечания

- <sup>1</sup> «Вехи», 2-е изд. М., 1909, с. 71. — Далее страницы указываются в тексте. См. также: «Литературное обозрение», 1990, №7-12.
- <sup>2</sup> Brockhaus. Enzyklopädie in 20 Bd. Wiesbaden, 1970, Bd. 9, S. 164.
- <sup>3</sup> Webster, 1966.
- <sup>4</sup> Riggs F. Administration in developing countries. Boston, 1964, p. 151.
- <sup>5</sup> Baran P. A. The commitment of the intellectual. «Monthly rew.», 1961, vol. 13, № 1, p. 9-10.
- <sup>6</sup> Anosie S.O. Sociologie du roman africain. P., 1970.
- <sup>7</sup> Buber M. Between man and man. L., 1961, p. 148-248.
- <sup>8</sup> Федотов Г. П. «Новый град». Нью-Йорк, 1952, с. 309.
- <sup>9</sup> Бердяев Н. Из глубины. Париж, 1967, с. 72, 73.
- <sup>10</sup> См.: Померанц Г. Выход из транса. М., 1995.
- <sup>11</sup> «Знание — сила», 1990, № 5, с. 79.

## В поисках почвы под ногами

**В** заметках, опубликованных в журнале «Век XX и мир» (1990, №1), Вернадский противопоставил Ленину Ганди. Ганди был учеником Толстого. Почему Вернадский не вспомнил Толстого? Я думаю, тогда пришлось бы винить в революции не только Ленина, а самих себя. Вся почти русская интеллигенция прошла мимо Толстого, сочла его нелепым, непрактичным. В том числе либеральная интеллигенция, к которой принадлежал Вернадский, и его партия — Конституционно-демократическая партия народной свободы. Толстой яростно выступил бы против войны 1914 года, против требования проливов, против лозунга водрузить крест над Святой Софией. И был бы прав: обычное, «законное» зло проложило дорогу всему хаосу XX века.

Вернадский был, судя по всему, прекрасный человек, и ошибка его — самая простительная: непонимание того, что обычай решать споры войной, терпимый в течение тысяч лет, становится невыносимым, когда столкновение сверхдержав может привести к гибели человечества. Такое непонимание почти что и не является личным грехом и относится к категории «всемирно-исторических ошибок». Но именно потому надо об этом говорить. Именно потому, что неспособность понять изменившийся дух времени повторялась на каждом шагу.

В прямом противопоставлении Ленина христианской традиции есть что-то фальшивое. Бунт против крепкой традиции непременно был бы подавлен. Победа революции — признак глубокого кризиса режима. К революции слишком многое вело. Даже кое-какие страницы Достоевского. Книга Мережковского «Пророк русской революции» очень убедительно написана. Так тогда многие читали — и Достоевского, и Толстого. Запомнилось про Толстого — из-за статей Ленина. Но из Достоевского вывести революцию проще, чем из Толстого. Из-за слезы ребенка, которая как-то входит в гармонию Божьего мира, Иван Карамазов возвращает Богу билет на торжество всеобщего примирения. «Это бунт», — говорит брату Алеша. Бунт по-французски «револът». Бунт Ивана и большой бунт (революция) одинаково начались с «нетерпения сердца», с нетерпеливого желания немедленно и раз навсегда покончить со слезами детей — и взрослых, погибавших на большой войне. Революция объявила войну — войне. Не тихому и мирному христианскому житию, но всеобщему озверению — и продолжила его и усилила (все вместе: и красные, и белые, и зеленые; патриарх Тихон в 1919 г. вынужден был издать особое послание против участия христиан в по-

громах). А началось со слезы ребенка. И Дзержинский одновременно занимался красным террором и спасением детей. В его уме это было одним и тем же делом.

Несколько десятилетий считалось, что призыв Льва Толстого — не отвечать насилием и злом на насилие и зло — совершенно не научен и научное добро должно быть с кулаками. Мы дружно ненавидели врагов рабочего класса, врагов народа, врагов России... И вдруг ненависть вышла из канавок, куда ее направляли, и стала заливать город за городом...

Иногда это все объясняют отходом от церкви — отлучившей Толстого; от церкви, которая благословила (как и все церкви) войну 1914 года. Тогда впервые началась массовая организованная ненависть целых народов друг к другу. И с этих пор в нашей стране ненависть только меняла направление: вместо войны империалистической — война гражданская; вместо немцев — буржуи, кулаки, «троцкистско-бухаринские мерзавцы», снова немцы, потом американцы, напустившие на нас колорадского жука, космополиты, масоны, сионисты. И сегодня несколько журналов только и делают, что разжигают ненависть, смешивая возрождение веры отцов с возрождением ненависти отцов друг к другу.

В бунте Толстого против православия были свои потери. Красота, которую остро чувствует Толстой-художник, нравственно безразлична, а нравственность безразлична к красоте. Толстой боялся власти красоты без четкого нравственного направления (это видно в его страхе перед музыкой Бетховена). Он доверял только прямому указанию в прямых, четких словах, и ему казалось, что красота богослужения мешает, подменяет прямое следование словам Христа наслаждением от красоты напевов, мерцания свечей перед иконами и т. п. Соскальзывание в красоту обрядов — соблазн культа, и по отношению к нему Толстой прав; прежде всего нужна повседневная нравственная ясность, повседневная жизнь по совести. Но красота литургии вовсе не мешает голосу совести, она скорее помогает ему проснуться. Здесь ближе к правде князь Мышкин, сказавший, что «мир красота спасет» (красота поможет родиться нравственной воле, красота природы и высокого искусства). Об этом же написал и Флоренский: «Есть Троица Рублева, следовательно есть Бог».

После нескольких десятков лет помрачения ума и порчи художественного вкуса нам заново открывается весь мир искусства, созданного древними и средневековыми художниками вокруг богослужения, вокруг церкви. Толстовское отрицание литургии смотрится сегодня как разрушительная инерция критической мысли (вместе с отрицанием медицины, оперы и т. п.). Но пафосом его отрицания было утверждение нравственного призыва Христа, и сегодня это так же своевременно, как сто лет тому назад. Толстой неповторим и незаменим в страстной, убежденной и глубоко нужной передаче нравственного призыва Нового Завета, призыва вселенского, направленного против всякой ненависти, и национальной, и личной, против всякого жаления себя, против всякого раскармливания чувства действительных и мнимых национальных обид.

Преодоление обиды начинается изнутри, в каждой душе. Оно не может сразу стать массовым. Оно приходит как глас вопиющего в пус-

тыне, но если этот глас не будет услышан, если он не захватит народы, мы захлебнемся в крови.

«...В старом законе вашем сказано: любви человека своего народа, а ненавидь людей чужих народов.

А я говорю вам, что надо любить всех людей. Если люди считают себя врагами вашими, и ненавидят, и проклинают вас, и нападают на вас, то вы все-таки любите их и делайте им добро. Все люди сыны одного Отца. Все братья, и потому надо одинаково любить всех людей» («Детям о Христе»).

Так Толстой в брошюре пересказывает Евангелие — не совсем точно; в Библии нигде не говорится «ненавидь людей других народов». Напротив, в Ветхом Завете несколько раз повторяется: «Будь милостив к страннику (чужаку), ибо сам ты был странником (чужаком) в земле Египетской». (В синодальном переводе — странник. По мнению многих ученых, — скорее чужак, пришелец.) Но Толстому хотелось резче подчеркнуть разницу между племенным и вселенским сознанием. Христианство не стало бы мировой, вселенской религией без слов апостола Павла: «Несть во Христе ни иудея, ни эллина, ни скифа, ни римлянина». Толстой приписывает эти слова самому Христу; это неточно, но по сути, по духу верно. Устами Павла говорил дух Христа. И во всем современном мире, и в нашей стране отчаянно важно найти такую духовную точку, в которой все народы, оставаясь разными и не теряя своих различий, почувствуют свое духовное единство, — как иудей и эллин, римлянин и скиф, становясь христианами, находили свое единство во Христе. В наши дни, при нынешнем развитии науки и техники разрушения, взаимная ненависть грозит погубить всю жизнь на земле. И призыв Толстого, казавшийся наивным, нелепым, ненаучным, оказался в ладу с непреложной необходимостью. Само развитие производительных сил заставляет вспомнить, что есть путь борьбы за добро без насилия. И во всяком случае — без ненависти.

Хочется начать движение в защиту человека, человеческой личности — от борьбы вооруженных групп, от государства и от толпы, от фанатиков веры и фанатиков народности. Может быть, надо назвать это движением охраны личности, может, — как-то иначе, но так, чтобы объединить всех, кто защищает личность, любую личность: ветерана, военнослужащего, репрессированного, инвалида, беженца и т. п., кому-то надо отвлечься от предметов спора и сосредоточить свои усилия на *стиле* спора, чтобы не терять человеческого лица, чтобы против всех групп, и коллективов, и учреждений защитить человека и человеческое в каждом из нас.

Мне кажется, здесь на помощь духу Льва Толстого приходит дух Андрея Сахарова.

Сахаров не очень много говорил о духовности, но в него незримо входил дух целого; входил потому, что место не было занято никаким мусором. И поэтому становилось ясным простое разумное решение сложных и запутанных вопросов. Они почти все разрешимы, если разум не помрачен страстями...

Сахаров возмущался, но не злился; он всегда готов был вести диалог со вчерашним врагом, если это нужно для дела. Личные обиды он сма-

хивал, как пыль с башмаков; и не ослепляли его национальные обиды. Не было в нем того, что я назвал «национальной озабоченностью». Мне хочется избежать слова «национализм», оценка которого зависит от мировоззрения, я говорю о *национальном чувстве* — таком же естественном, как половое чувство. И о *национальной озабоченности*, не менее патологичной, чем сексуальная озабоченность, алкогольная озабоченность и т. п. Национальная озабоченность ведет к поступкам, прямо противоположным национальным интересам, здраво понятым, к национальным катастрофам... Только при отсутствии национальной озабоченности можно говорить о мирном решении национальных споров. Для этого нужно всего-навсего выйти из заикленности на своем и встать на точку зрения Другого.

В Сахарове это было, и потому вокруг Сахарова всегда была какая-то светлая аура. Он противостоял ненависти не только словом. Он весь был сосудом, в котором ненависть гасла, исчезала сама собой. Он весь утверждал превосходство стиля полемики над любым предметом полемики. И если у нас будет настоящий парламент, он должен быть сахаровским по своему стилю.

Там, где нет свободы личности и свободного слова, только юридический, полубезумный говорит в лицо освященной, табуированной власти: «Не могу молиться за царя-Ирода». В XIX в. место юридического Николки заняли писатели (Толстой, Короленко). Потом самыми авторитетными людьми стали ученые. И Сахаров почувствовал, что его обязанность — занять кафедру Николки. Он не думал в таких терминах, но он почувствовал призыв...

История ведет нас ко все более ясному, рациональному выражению глубинного духа истины. Суть не меняется, но изменение формы имеет смысл, прокладывая путь к нравственной ответственности каждого мыслящего человека за судьбу всего мира; и в парадоксальном сближении двух имен — врага науки Толстого и великого ученого Сахарова — я вижу знамение времени. Толстой почувствовал необходимость нравственного скачка. Почувствовал *накануне* века великих насилий и угрозы самоуничтожения человечества. Сахаров, Григоренко, Ковалев, Великанова и другие диссиденты превратили новое сознание ответственности в социальную практику, но их «анонимному христианству» до сих пор не хватало разработанной нравственной философии. Можно отметить попытку одного из диссидентов, Анатолия Якобсона, опереться на толстовскую идею ненасилия, но эта ласточка не сделала весны.

Как попутчик и до некоторой степени участник диссидентства я могу свидетельствовать, что движение это диктовалось сердцем, что теоретическая деятельность диссидентов не доходила до духовных основ, оставалась в области проектов политических решений, правозащитных деклараций и т. п. Эту ограниченность унаследовал современный советский либерализм (сочетание терминов, ставшее политической реальностью в Моссовете, Ленсовете и других Советах). В итоге нынешняя журнальная и газетная полемика может быть описана, как борьба честного прагматизма с извращенной духовностью. С одной стороны, деловая сосредоточенность на проблемах социальной структуры, с другой, — поиски святых, источников вдохновения, но таких, которые позво-

ляют сохранить привычки ненависти. Эти поиски святынь привлекают публику к «Нашему современнику» — и она попадает в ловушку демонизированной духовности. Г. П. Федотов отметил опасность демонического извращения православия еще в 40-е годы, наблюдая за эволюцией культа святых в эмигрантской среде. Еще тогда стали выдвигаться на первый план святые-воины, в которых эмигранты видели покровителей в новой гражданской войне против большевизма. С историческим Георгием, мучеником за веру, это никак не связано; но с традициями исторического православия связано крепко.

В эту схему не укладываются отдельные люди и группы. Не уложился Александр Мень. Но как ему было трудно! И чем кончился его жизненный подвиг...

Православный священник, глубоко верующий человек, автор нескольких замечательных богословских трудов, он был убежденный экуменист. Русское православие, в его понимании, *связывало* Россию со всем христианским миром, а не обособляло какой-то своей, почти племенной религией. Это шло наперекор и почти староверческому национальному фундаментализму, и новому славянофильству, и влиятельным кругам, травившим его фельетонами, вызовами в КГБ, попытками обвинить в связях с сионизмом и т. п. Круги это были равнодушны к «поповщине», но православный фундаментализм держали в уме как запасной фиговый листок, на случай если марксистский отвалится. Тогда, кто знает, может быть, и сгодится план Геннадия Шиманова — преобразовать Коммунистическую партию в Православную партию Советского Союза (это не ирония. Труды Шиманова опубликованы за границей).

Единомысленники Шиманова мазали дегтем ворота церкви, где служил Мень, призывали анафему на весь «зараженный» приход, угрожали сжечь церковь, если там будут читаться лекции Православного университета. Почему-то план Православного университета особенно их возмущал.

Мы не знаем, какой смердяков нанес удар, но мы знаем, что многие были этому рады.

Наши привычки гораздо сильнее, чем наше мировоззрение. Ранние революционеры по своим этическим привычкам были полухристиане. Об этом писал Владимир Соловьев и снова говорил Сергей Аверинцев («Век XX и мир», 1990, № 7). А многие новые христиане, прошедшие через советскую школу, сохранили этические привычки большевизма: двигаться к светлому будущему через усиление борьбы с врагом. Им решительно не дается заповедь о любви к врагам.

Последовательным христианином очень трудно стать. Для этого нужна большая, долгая внутренняя работа. Настолько большая, настолько долгая, что она кажется невыполнимой. Сравнительно хорошо, если новый христианин понимает свою неспособность к этой работе — так, как Андрей Синявский. Его замечательная трилогия («Голос из хора» — «Прогулки с Пушкиным» — «В тени Гоголя») пронизана одной мыслью: «по-христиански жить нельзя, можно только умереть». (Мысль, близкая и Толстому.) Подсознание художника-христианина остается языческим и толкает его к языческому искусству. Так жил и

писал Пушкин — страстно, яростно, а на смертном одре простил Дантеса и умер христианином. Так жил и писал другой любимец Синявского — Василий Васильевич Розанов. След их правильной (по Терцу) жизни — великая русская культура XIX-XX вв., след неправильной жизни — сожженная рукопись «Мертвых душ».

Эта полемика, родившаяся на следствии и продолженная в лагере, обогатилась в книге о Гоголе новой, более глубокой мыслью: художник, не оставляя своей грешной дудочки, должен «перегудеть черта», изнутри искусства, изнутри творческой личности приблизиться к святости. Но это остается задачей без ответа. Какие-то подступы к новому образу человечности можно проследить в поздней прозе В. Гроссмана, в соданиях Тарковского, но только подступы. Я глубоко убежден, что Рублев в одноименном фильме был неудачей, что гармоническая святость оказалось недоступной молодому режиссеру, и только позже он создал правдоподобные характеры юродивых. Иконников и Иван Григорьевич у Гроссмана, Сталкер и итальянский самосожженец в «Ностальгии» — вот все вершины художественного диссидентства.

Консервативное сознание проще и доступнее. Крещеный просто-напросто признается христианином, и хотя отдельный крестьянин в прозе Белова или Распутина рисуется таким, каков он есть, но известный отпечаток святости приписывается общине, «миру», деревне, России. А всё противостоящее деревне и России (иностранцы, инородцы, москвичи) выступает в роли орудий сатаны. Христианство национализируется в духе ночного разговора Шатова с Ставрогиним, перестает быть религией личности и человечества; кумир народности заслоняет Сына Человеческого, распятого для благо народа. «Пусть лучше один человек погибнет, чем весь народ», — говорит, вслед за первосвященником, слепое народничество. Это мировоззрение отражает чувства десятков миллионов людей, раскрестьяненных, оторванных от «почвы» и не нашедших опоры в самих себе. Они хватаются за призрак этноса, потому что не могут обойтись без внешней опоры, и если реальной опоры (деревенского «мира») уже нет, то надо ее выдумать.

Между тем с точки зрения религии, которую наши романтики мнимо исповедуют, обетование вечной жизни дано личности, а не народу. Вечен Амвросий Медиоланский, а не римский народ. Вечен Симеон Новый Богослов, а не Византия. Христианство не отрицает ни народа, ни государства, но ставит их на второе место, в мире временного, безусловно ниже личности с ее вечной душой. Европейская нация-государство возникает в этих рамках как этническое воплощение вселенского духа, голос, перекликающийся с другими родственными голосами во вселенском хоре. Каждая нация по-своему понимает вселенский призыв, по-своему толкует общее наследие древности (еврейской Библии, греческого искусства и философии, римского права), и в каждой нации этой возможностью самостоятельного толкования обладает каждая личность.

Нам очень не хватает борьбы за личность, исполненную вселенского духа и готовую встать на сторону любой попранной группы (как вставали Толстой, Короленко, Сахаров). Диссиденты, переступая через барьер страха, сближались в одну общину. Сейчас нужно другое: нужна новая философия, вокруг которой можно сплотиться.

Начатки этой философии заложили «Вехи». Но не все в «Вехах» выдержало испытание временем. Я хотел бы подчеркнуть линию, начатую Владимиром Соловьевым и нашедшую свое завершение в философской публицистике Г. П. Федотова.

Обаяние мысли Вл. Соловьева в ее духовной чистоте. Он не уклонялся от полемики и даже любил «игры Марса», но никогда не доходил до ненависти к оппоненту, до желания унижить его — и всегда был открыт пониманию чужой истины, если только это истина.

Начав с традиционного для церкви отчуждения от иноверцев, Соловьев очень быстро преодолевает его и раскрывает действие родного ему Духа в католицизме, в иудаизме, в исламе (не дался ему только буддизм). Вселенскость Соловьева — это узнавание единой тайны сквозь «букву» разных писаний. Никто ближе Соловьева не подошел к мышлению, создавшему догматику Троицы; а в вопросах, требующих простого здравого смысла, он прост и ясен, без завихрений полудуховных страстей, без любования иррационализмом, без злоупотребления символами глубины, характерного для поэтов-символистов и философов — современников символизма. Не случайно первые шаги символизма (опиравшегося на Соловьева) мыслитель встретил эпиграммами. Твердо причастный глубинам, недоступным разуму, он не любил игры в глубину.

Ранний Соловьев близок к славянофильству, но он преодолел и эту односторонность и познал дух, веющий в западничестве. Поздний Соловьев — сотрудник либеральных журналов и, несомненно, может быть назван либералом. Его мысль подымается над трагическим расколом на западничество и почвенничество, расколом, повторившимся, после России, в ряде афро-азиатских культур. Соловьев естественно соединяет целостное духовное знание с ясностью интеллектуального анализа предметов, допускающих вычленения из таинственного целого. Другие примеры этого можно найти разве только в Индии.

Человек XIX века, Соловьев еще несколько скован представлениями о необходимости философской *системы*; однажды он попытался это сделать и написал трактат «Оправдание добра». Более плодотворными были, как мне кажется, его сравнительно короткие опыты, написанные в едином порыве вдохновения. «Смысл любви» формулирует поразительно важный принцип: грех — это увлеченность частным в ущерб целому. Целостное безгрешно. Таким образом, разрушается искусственная граница между любовью небесной и земной — но не так, как делает Фрейд, а в противоположном духе, раскрывая порыв к святости в целостности чувства, сливающего «здесь» и «там». Соловьев выходит за рамки исторического христианства, освятившего материнство, но не близость, в которой женщина становится матерью. Это направление продолжал Бердяев и всё вообще «новое религиозное сознание», вплоть до его завершения в «Розе мира» Даниила Андреева. К «новому религиозному сознанию» прямо ведет и замечательная статья Соловьева «Упадок средневекового мировоззрения»; наиболее важный следующий шаг был сделан здесь Г. П. Федотовым в статье «О действии Святого Духа в истории». Основа ложного аскетизма — искусственная граница между единожды данным откровением, застывшим в догме, и всем ос-

тальным. «Вне церкви нет спасения». Вне церкви, ее обрядов и таинств — царство дьявола. Если же Святой Дух пронизывает всю культуру, всю историю, то открываются безграничные возможности обожения мира, без фантастических допущений Н. Ф. Федорова. Философия культуры Г. П. Федотова органически вытекает из предпосылок Соловьева.

К сожалению, наследие Федотова меньше всего известно современному читателю. А между тем оно удивительно современно. Трезвый ум Федотова ясно отделяет поиск святынь от поисков душевного комфорта и самооправдания. Его книга о святых древней Руси раскрывает трагические последствия победы «осифлян» над «нестяжателями», победы обрядоверия и ненависти к еретикам над культурой обожения у заволжских старцев. В Федотове православная духовность связывается с европейским духом свободы личности.

Не хватает нам и знакомства с огромной западной и восточной религиозно-философской литературой последних 70 лет. Стоит напомнить, что русская философия росла на открытом перекрестке, что в творчестве Бердяева переплавлены Ницше и Маркс, Мейстер Экхарт и Кант...

Только на открытом перекрестке вырастает свободная личность, находящая в самой себе решение государственных и общественных задач; «сильно развитая личность», готовая «отдать себя всю всем» (Достоевский). Гипертрофия государства и угроза буйства толпы могут и должны быть уравновешены движением, путь и цель которого — личность, координированный рост свободы и ответственности личности.

# Европейская свобода и русская воля

---

**Г**еоргий Петрович Федотов всю жизнь решал квадратуру круга: как соединить Россию и свободу. Жить среди антиномий, подобно Бердяеву, он не мог. Всепоглощающей внутренней свободы — из которой возникло само бытие — ему было мало. Нужна была свобода в историческом бытии, в России, политическая свобода, свобода, воплощенная в системе учреждений, — как на Западе, как во всем христианском мире, но без разрушения православного предания, при углублении его до общего всем исповеданиям ваяния Святого Духа, осязаемого и в церкви, и вне церкви. Федотов выводит европейские понятия о правах человека не столько из античных традиций, сколько из христианского учения о личности с ее бессмертной душой, стоящей выше бренного величия — племени, народа, государства — и толкающей к юридическому и политическому порядку, в котором закон ограждает личность и личность утверждает закон.

Статьи Федотова — это краткие богословско-политические, философско-политические трактаты с прямыми переходами от философии истории к практическим проектам, как утвердить в России свободу. Эта задача с годами обнаруживала все новые и новые трудности. Сперва казалось, что достаточно падения большевиков, что можно соединить империю и свободу, как соединялись они в стихах Пушкина (статья о нем так и называлась: «Певец Империи и свободы»). Впрочем, даже тогда Федотов отчетливо понимал, что Россия — империя и сама революция в России имела «имперский характер». В 40-е годы, после краха гитлеровской империи, стало ясно, что на пути к свободе надо пройти через разрушение большой России. Федотов с горечью сознает это и стоически обнажает логику антирусского национального взрыва:

«Большевистский режим ненавистен и огромному большинству великороссов. Но общая ненависть не спаивает воедино народов России. Для всех меньшинств отвращение от большевизма сопровождается отталкиванием от России, его породившей. Великоросс не может этого понять. Он мыслит: мы все ответственные, в равной мере, за большевизм, мы пожинаем плоды общих ошибок. Но хотя и верно, что большевистская партия вобрала в себя революционно-разбойничьи элементы всех народов России, но не всех одинаково. Русскими преимущественно были идеологи и создатели партии. Большевизм без труда утвердился в Петербурге и в Москве. Великороссия почти не знала гражданской войны, окраины оказали ему отчаянное сопротивление. Веро-

ятно, было нечто в традициях Великороссии, что питало большевизм в большей мере, чем остальная почва империи: крепостное право, деревенская община, самодержавие. Украинец или грузин готовы преувеличивать национально-русские черты большевизма и обелять себя от всякого сообщничества; но их иллюзии естественны» (из статьи «Судьба империй»).

Хочется уточнить: русскими или *обрусевшими* были идеологи и создатели партии; на окраинах располагались *русские* же казачьи войска, и белое движение нашло в них свою народную почву. Однако остается фактом, что такого массового сопротивления большевизму, как на Украине, в Великороссии никогда не было. Впрочем, здесь важна не сила аргументов, а направление мысли Федотова, я бы сказал — против собственной шерсти, против личных симпатий. Те, кто возражал Федотову (Леонид Бородин в «Вече», Александр Солженицын в «Раскаянии и самоограничении»), мыслили в духе своих симпатий. Федотов — один из немногих мыслителей, умевших додумывать и утверждать то, что лично ему неприятно, неприятно большинству читателей, и идет вразрез с любой массовой идеологией.

Если бы была малейшая возможность назвать русофобом автора «Святых древней Руси», его бы, конечно, заклеили и выставили к позорному столбу. Но тексты Федотова ставят прямолинейную мысль в тупик. В них соединилось то, что в полемике западников и почвенников разорвано: вера в национальные святыни — с тоскующей трезвостью, с горьким созерцанием исторического процесса, разрушавшего корни русской свободы ради империи, а затем — и саму империю. Некоторые формулировки Федотова не менее резки, чем в повести Гроссмана «Все течет»:

«Есть одна область средневековой Руси, где влияние татарства ощущается сильнее, — сперва почти точка на карте, потом все расплывающееся пятно, которое за два столетия покрывает всю Восточную Русь. Это Москва, «собираательница» земли русской. Обязанная своим возвышением прежде всего татарофильской и предательской политике своих первых князей, Москва, благодаря ей, обеспечивает мир и безопасность своей территории...»

«Победили осифляне и опричники. Торжество партии Иосифа Волоцкого над учениками Нила Сорского привело к окостенению духовной жизни. Победа опричнины, нового «демократического» служилого класса над родовой знатью означала варваризацию правящего слоя, рост холопского самосознания в его среде и даже усиление эксплуатации трудового населения... «Прогресс» был на стороне рабства... Князь Курбский, этот Герцен XVI столетия, с горстью русских людей, бежавших из московской тюрьмы, спасали в Литве своим пером, своей культурной работой честь русского имени. Народ был не с ними. Народ не поддержал боярства и возлюбил Грозного. Причины ясны. Они всегда одни и те же, когда народ поддерживает деспотизм против свободы — при Августе и в наши дни: социальная рознь и национальная гордость. Народ имел, конечно, основания тяготиться зависимостью от старых господ — и не думал, что власть новых опричных дворян несет ему крепостное право. И, уж неверное, он был заморожен зрелищем татарских царств, падающих одно за другим перед царем московским...»

«Крепостная неволя крестьянства на Руси сделалась повсеместной в то самое время, когда она отмирала на Западе, и не переставала отягощаться до конца XVIII столетия, превратившись в чистое рабство. Весь процесс исторического развития на Руси стал обратным западноевропейскому: это было развитие от свободы к рабству. Рабство диктовалось не капризом властителей, а новым национальным заданием: созданием Империи на скудном экономическом базисе. Только крайним и всеобщим напряжением, железной дисциплиной, страшными жертвами могло существовать это нищее, варварское, бесконечно разрастающееся государство» (из статьи «Россия и свобода»).

Трудно представить себе, что Гроссман не читал всего этого и что я не читал ни Гроссмана, ни Федотова, когда писал «Сны земли» (в начале 70-х; а «Новый Град» Федотова прочел в 1980-м). Но у меня был некоторый личный интерес — спор с направлением Глазунова, Кожина, Солоухина. А Федотов (подчеркну это еще раз) спорил с самим собой, сохраняя удивительную свободу духа от полемической захваченности. С неколебимой трезвостью Федотов отбрасывает попытки опереть либеральные надежды на русское чувство воли. В обиходном языке свобода и воля иногда значат одно и то же: «выйти на волю», «выйти на свободу»... Федотов резко разводит эти понятия:

«Слово «свобода» до сих пор кажется переводом французского *liberté*. Но никто не может оспаривать русскости «воли». Тем необходимее отдать себе отчет в различии воли и свободы для русского слуха. Воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или в уходе от общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми. Свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя. Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо. Разбойник — это идеал московской воли, как Грозный — идеал царя. Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общезнании, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, — разбойничества, бунта и тирании... Бунт есть необходимый политический катарсис для московского самодержавия, исток застоявшихся, не поддающихся дисциплинированию сил и страстей. Как в лесковском рассказе «Чертогон» суровый патриархальный купец должен раз в году перебеситься... Так московский народ раз в столетие справляет свой праздник «дикой воли», после которой возвращается, покорный, в свою тюрьму. Так было после Болотникова, Разина, Пугачева, Ленина» (из той же статьи).

Обдумывая эту концепцию, я вспомнил несколько выражений, где «свобода» и «воля» означают совершенно разные вещи: «свобода совести», «свобода выбора», «свобода научного исследования», «свобода печати»... Невозможно сказать: воля совести. И напротив, в народном языке «воля» означает пространство вне дома, под открытым небом. «А ну, выходи на волю!» — командовал старший сержант, когда мы занимали оборону в деревне Новая Лужа (я бы сказал: выходи из дому, выходи на улицу, во двор...). Этот крестьянин чувствовал волю физичес-

ки конкретно. Свобода совести, свобода печати относятся к цивилизации, оторванной от воли. Восстанавливать эту волю, сохранив цивилизацию, трудно. Ни романтики, ни хиппи никогда не достигали полной воли — только урывками, от случая к случаю. Наши пешеходные и дальние путешествия — походы за волей. Стоят ли все свободы потерянной воли? Стоят, если есть внутренняя свобода — завоевание совершенно бесценное, без которой цивилизация — тюрьма. Но со всей внутренней свободой человек тоскует по потерянной воле, по природе и старается хоть изредка ощутить ее в свободные дни.

Пытаюсь понять, почему мы говорим о внутренней свободе, а не о внутренней воле? Ведь все внешнее (цивилизация или избушка лесника) для внутренней свободы ничто. Но остается различие: свобода сама по себе структурна. Внутренняя свобода предполагает осознанное различие внешнего и внутреннего и узду, наложенную на внешнее, на свою собственную захваченность внешним, чтобы сохранить внутренний простор. Воля ставит на один уровень все помыслы, все порывы. Казнить так казнить, миловать так миловать. Что моя левая нога хочет, то и делаю...

Свобода — состояние «благородного мужа», для которого культура стала внутренним самоощущением, так что сами желания его, сами порывы несут на себе отпечаток культуры. Так по Конфуцию, а по Августину короче: «Полюби Бога и делай, что хочешь». В разных культурах свобода приобретает разный характер, но она всегда отличается от вседозволенности.

Свобода предполагает внутреннюю дисциплину. Мудрому, говорили греки, не нужен закон, у него есть разум. Не нужен страх закона. Свобода предполагает добровольное уважение к правовому порядку. Русскому человеку это до сих пор трудно. Он подчиняется закону скорее за страх, чем за совесть, и если нет страха, то и не подчиняется вовсе.

Анатолий Курчаткин рассказывал мне о разговоре с нью-йоркским таксистом, ругавшим Америку на все корки. У себя на родине, в Кишиневе, он был волен делать, что хотел: не выгоден пассажир — так не брать его, и за скоростью никто не смотрит. А здесь — как в клетке. Со всех сторон правила. Хочет джентльмен подъехать один квартал — и вези его. За первое нарушение — штраф 300 долларов, за второе — сдавай машину. Шеф, привыкший к российскому вольному деспотизму, где каждый на своем месте — Иван Грозный, стонал от американской свободы. Прошу прощения, что пример — молдавский, такой попался под руку. Если бы я писал повесть, прописал бы таксиста в Москве. Повадки московских таксистов примерно те же: жаловать мы своих пассажиров вольны есмы, а не брать их вольны же.

Цивилизация настаивает на неукоснительном выполнении правил, даже очень неудобных. Например, не переходить улицу на красный свет, когда нет никакого движения. Побывав немного на Западе, я убедился, что уровень жизни примерно соответствует уровню уличной дисциплины. В Неаполе — хаос, в Риме побольше порядка (и север Италии подкармливает юг), в Кельне, во Франкфурте порядок становится религией... А в Чернобыле инженеру показалось возможным отключить систему автоматической защиты, когда он ставил захвативший его эксперимент.

Современная цивилизация вышла за рамки воли, за рамки авось, небось да как-нибудь. Ее правила надо выполнять педантически строго. И в Европе это легко усвоить, потому что там законы вообще выполняются (а не только пишутся). В России привычки другие: закон — что дышло... И человек, скашивающий угол по газону и перебегающий улицу на красный свет, в какой-то недобрый час отключает автоматическую защиту реактора... Этот инженер так и умер, не понимая, в чем его вина: ведь не отходил в сторону, ведь вовремя нажал все кнопки. Вовремя — с точки зрения здравого смысла. А живем мы в зазеркалье. И в этом зазеркалье приходится выполнять правила, установленные свыше, как чин богослужения.

Когда-то Европа тоже путала волю со свободой, и на воротах Телемской обители было написано: «Делай, что хочешь». Кончилось (очень скоро) трагическим сознанием разрушительных сил, выпущенных на волю, театром Шекспира и Кальдерона, а затем — театром Корнеля и Расина, поэзией Долга, побеждающего Любовь. И только после школы классицизма, после всего XVII века с его правовой дисциплиной Франция начала борьбу за свободу. В которой уже была заключена привычка к праву, к закону. Привычка, в конце концов победившая революционные страсти. Без этой привычки современное общество было бы просто немыслимо. Сложнейшие финансовые, информационные, транспортные системы разваливаются, когда царствует воля, когда вольному воля, а пьяному рай. Свобода — это порядок, в котором личность живет под защитой закона, но не только. Это еще внутренняя собранность, это внутренняя форма личности, не нуждающейся в погонялке, чтобы работать, чтобы делать свое дело. Свобода органически связана с достоинством и ответственностью мастера. Свобода — образ жизни мастеров, а не босяков.

В 60-е годы я с грустью наблюдал за саморазрушением одной вольной души — Анатолия Бахтырева. Я писал о нем в «Снах земли». Обаяние Толи было огромным, силы, казалось, неисчерпаемые. Шесть лет в лагере на общих работах — как с гуся вода. А на воле — за несколько лет спился и умер.

Были попытки объяснить эту катастрофу недостатком образования, потерей места вожака в кружке друзей, вернувшихся из лагеря в университет, комплексом неполноценности... Все это слишком мелко. Можно было работать истопником и философствовать, писать рассказы и эссе, не бросая начатого на полдороге, доводя каждый текст до ума. Но не было у Толи (у Кузьмы, как его прозвали) устойчивой воли ни к чему. Огромная широта, чуткость, отзывчивость — и никакой сложившейся внутренней формы, никакого самоограничения, никакого согласия на призвание, требующее труда, никакого вкуса к труду, доведенному до совершенства. Все кое-как и без внутреннего усилия; а потому работа одними мышцами: хватать потяжелее, бросать подальше. И на пороге сорока лет — чувство бессмысленно прожитой жизни.

Вы скажете: случайный пример, ничего он не объясняет, не доказывает. Нет, не случайный и очень со многим связанный в прошлом. Гений должен себя ограничить, а это в России всегда трудно давалось. Встретить человека со сложившейся внутренней формой личности

здесь труднее, чем в любой цивилизации (безразлично, на Западе или в Китае),

«Я, пожалуй, и достойный человек, — говорит Алексей Иванович (в «Игроке»), — 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 чрезвычайным достоинством и быть самым недостойным человеком. Оттого так много форма у них и значит». Это из 5-й главы.

Русский гений широк и всегда несколько незавершен. Прочитав в 15 лет «Войну и мир», я с неудовольствием почувствовал у Толстого эту незавершенность. (Достоевского я тогда вообще не понимал.) Меня захватывала французская ясность формы, потом захватил Пушкин, и только годам к двадцати я понял внутреннюю форму Достоевского и Толстого, уходящую в бесконечность, как тангенсоида. Мераб Мамардашвили среди всех выделял всегда французов. Я думаю, это его личная особенность, может быть, связанная с грузинским духом, скорее чем с русским, но пройти сквозь французское влияние было необходимо и Пушкину, и сегодня нужно каждому человеку русской культуры — именно по противоположности его широте, незавершенности... Я думаю, что французское и вообще европейское начало духовно важнее для русской культуры, чем американское, в котором общее для Нового времени «деловое» слишком резко подчеркнуто.

В «Снах земли» я противопоставлял Кузьме Иру Муравьеву, не уступавшую ему в обаянии широты и какой-то беспечной воли, но совершенной европейки, когда нужны были ответственность и мастерство. Ира способна была жить в хаосе, не думая о завтрашнем дне, готовая до ночи и до рассвета читать стихи на случайном бивуаке (так мы все жили, ожидая ареста или только что выпущенные из лагеря), — и мгновенно менялась, когда открывалась возможность что-то сделать. Опять случайный пример, но такой же характерный, как незашнурованные башмаки, в которых Кузьма бродил по зоне: Ира за три месяца выучила датский язык и прочла дюжину объемистых датских книг, чтобы написать популярную работу об Андерсене. Русская воля и европейское чувство ответственности, сотни мистических стихов наизусть и французские скептические поговорки как-то уживались в ней без всякого противоречия. Я многому у нее научился. Я думал не только о пушкинской Татьяне, когда написал, что русская европейка больше удалась истории, чем русский европеец.

Культура России была плодотворна тогда, когда первозданную широту ее уравнивало чувство усвоенной формы: византийской у Рублева и Дионисия, западной — в XIX в. Это усвоение бывало иногда мучительно трудным. И Толстой, и Достоевский испытывали любовь-ненависть к европейской форме, никак не вмещавшей их дух, и все-таки подогнали ее к себе, все-таки творили в европейском жанре рома-

на. Я пытался объяснить перипетии их борьбы с Западом в своей работе «Антикрасноречие Достоевского в историко-культурной перспективе» (в книге «Открытость бездне». М., 1990). Изложу здесь коротко ее основные мысли.

Не может быть культуры без своего стиля, в какой-то степени этот стиль и есть культура, как в поговорке: стиль — это человек. Но европейского стиля вообще нет, а есть французский, немецкий, английский, итальянский. И русский стиль должен был опираться на русские традиции, должен был стать (если говорить об искусстве слова) красноречием в форме антикрасноречия. Достоевский считал образцом красноречия молчание Васьки Шибанова. Любимый герой позднего Толстого высказывает свои мысли двумя словами: «тае» и «не тае». Риторика для русского уха фальшива. Поэтому Толстой не выносил Шекспира, оперы и (логически продолжая срывание всех и всяческих масок) «раздел» богослужение с его условными, символическими формами. В самые напряженные минуты бытия слов вообще не надо, слова только мешают встрече души с душой. Зачем Пьеру правовые гарантии? Его глаза встретились с глазами маршала Даву, и человек узнал человека. В плену Пьер пережил взрыв духовной свободы, никогда не испытанной им на рауте...

Нелюбовь к красноречию, к риторике, к правовому формализму, ко всякому акценту на форме определила отношение Достоевского и Толстого к суду присяжных («Братья Карамазовы», «Воскресение»), к процедуре тайного голосования («Анна Каренина»). Симпатии Толстого на стороне Денисова, которому не по нраву тугендбунд, — уж лучше русский бунт, шутит Денисов. Лучше воля, чем свобода. Единственная свобода, которой Достоевский всегда верен, — это внутренняя, духовная свобода. И опирается она не на конституцию, а на созерцание абсолютно свободного существа — Христа.

Известное равновесие внешней свободы (связанной с царством закона) и внутренней благодатной свободы, равновесие свободы цивилизации и природной воли по-своему складывается в каждой культуре и в каждую эпоху. Более того, оно иное у каждой творческой личности; у Толстого больше природной воли: сцены охоты, косьбы, первого бала Наташи — апофеоз воли. Но в «Войне и мире» царство торжествующей воли отброшено на 50 лет в прошлое, в «Анне Карениной» оно рушится, и поздний Толстой — на развалинах воли. Достоевский прямо начинает с дисгармонии воли, с конфликта извращенной воли (своеволия) и внутренней свободы и находит истину в порыве к преображению, к внутренней свободе «сильно развитой личности» — из тупика своеволия, из глубины нравственного распада, из подполья. Заключить в одни скобки разные явления русской культуры очень трудно, и все же такие попытки были. Одна из самых интересных — в «Голосе из хора» Абрама Терца:

«Религия Св. 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 (придите и владейте нами), нашим порокам или талантам мыслить и жить артистически при

неумении налаживать повседневную жизнь как что-то вполне серьезное (зачем? кому это нужно? надолго ли? надоело! сойдет и так!). В этом смысле Россия – самая благоприятная почва для опыта и фантазий художника, хотя его жизненная судьба бывает подчас ужасна.

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, заостеневаем в подозрительности и низколобой вражде ко всему иноземному. Слово – не воробей, вылетит – не поймаешь. Слово для нас настолько весомо (духовно), что включает материальную силу, требует охраны, цензуры. Мы – консерваторы, оттого что мы – нигилисты, и одно оборачивается другим и замещает другое в истории. Но все это оттого, что Дух веет, где хочет, 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; у нас не было и не может быть иерархии или структуры (для этого мы слишком духовны), и мы свободно циркулируем из нигилизма в консерватизм и обратно.

Отсюда же в искусстве – разительное отсутствие скульптуры (может быть, больше других искусств предполагающей осознание формы) – это при нашей-то телесности, «идолопоклонстве», при всех запасах Эллады... Мы восполнили этот пробел разлитием песни и живописи (течет). К ним подверстываются (при соблюдении чина) нарушение иерархии жанров, вечная жажда русских авторов написать вместо романа евангелие, наши вечные нелады со строгими литературными рамками, неразвитость новеллы и фабулы, аморфность прозы и драмы – духовное переполнение речи... Нам до смешного хочется сразу сказать обо всем.

... Худо ли это? Для быта, может быть, худо, для Духа – вполне приемлемо (более, чем западная комфортабельная форма, законность)» («Голос из хора»).

Чтобы приблизить развернутую метафору Терца к «идеальному типу» русской культуры (в понимании Макса Вебера), нужны некоторые поправки. Одна из них – то, что форма, специфически русская форма европейской культуры, все-таки была найдена, вернее – находилась, время от времени, пусть на первых порах только гениями, но все-таки находилась. И то, что первый раз доступно гению, после него становится уже достоянием и скромных талантов. Более того. Форма, найденная в искусстве, с течением времени входит в быт, становится частью всей национальной жизни. Во всяком случае, может ею стать.

Я считаю пророчеством не столько те или другие догадки Достоевского, но саму форму его романа, неслыханную в Европе и окрасившую собой весь XX век. Хаос страстей, обрушившихся на читателя в первой же части любого из пяти великих романов (от «Преступления и наказания» до «Братьев Карамазовых»), подчиняется незримой внутренней логике, сохраняет строгий внутренний строй. И сквозь все срывы и небрежности роман поразительно целен, несравненно цельнее, чем романы современников Достоевского, отделанные в частности, но лишен-

ные неудержимого движения к своему итогу. Решительное неумение найти цельную форму, осколочность вдохновения — скорее черта нашего переломного времени — черта Синявского, наконец, но не черта Достоевского. И, стало быть, нельзя это неумение считать роковым, непоправимым.

Роман Достоевского внутренне строен, потому что в нем есть своя духовная ось, напряжение между «идеалом Мадонны и идеалом содомским», между Христом и Великим инквизитором. В каждом романе есть образ внутренней свободы, подобный Христу в своем внешнем юродстве, и герои, искушаемые своеволием. Трагическая ошибка героя Достоевского — понимание свободы как вседозволенности. Раскольников преодолевает это искушение любовью; Кириллов и Ставрогин гибнут.

В Кириллове своеволие выступает как осознанный идеал. Пытаясь объяснить себе, он несколько раз повторяет это слово:

«Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет Бога, и не сознать, в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только бог поневоле, и я несчастен, ибо обязан заявлять своеволие. Человек потому и был до сих пор так несчастен и беден, что боялся заявить самый главный пункт своеволия и своевольничал скраю, как школьник. Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека... Но я заявляю своеволие, я обязан уверовать, что не верую...»

Кириллов — один из любимых героев моей юности, и мне хочется пояснить внутреннюю логику его полубезумных речей. Исходный пункт здесь — чувство бессмыслицы существа, оторванного от вечности и брошенного в бесконечность пространства и времени. Если ничего, кроме бесконечности пространства и времени, нет, то мое чувство Я — ложь, видимость, по сути, меня нет. А если я емь, то во мне как-то раскрывается нечто, «большее» пространства и времени, перевешивающее бесконечность материи на каких-то тайных весах. Это нечто Библия назвала Богом и говорит, что Бог создал мир в шесть дней. Я не могу принять библейского Бога буквально. Что мне делать? Оставаться с верой открытого вопроса, с верой в истину, которую никак нельзя назвать, а только намекнуть на нее, только переживать «таинственное прикосновение мирам иным» («Братья Карамазовы»)? Или придумать мир, в котором человек (оторванный от вечности) встает на котурны и объявляет самого себя богом? Кириллов придумывает такой мир, в котором достаточно объявить себя богом, чтобы стать Богом? Но он в эту свою выдумку не способен до конца поверить и надрывается, чтобы доказать себе свою правоту, и выбирает способом доказательства самоубийство (так же как Раскольников — другой экспериментатор — пытается доказать свое высшее человеческое достоинство убийством). Кому доказать? Тому же библейскому Богу, которого нет? И который все же остается в глубине бунтующей души?

Во внутреннем строе романа «Бесы» все ведущие герои — воплоще-

ния Ставрогина, воплощения той или другой идеи, родившейся в уме Ставрогина. И в основе своеволия Кириллова — ставрогинское своеволие. Так же как в основе своеволия Шатова, брата Кириллова по неверию и желанию верить и по подмене невидимого Бога видимым кумиром. Только Кириллов ставит на котурны личность, а Шатов — народ: «Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый».

Слово «бог» я пишу здесь со строчной буквы, потому что Бог монотеистических религий, в противоположность мнению Шатова, один у многих народов. Бог Шатова — даже не языческий бог, а фейербаховская абстракция. «Вы Бога низводите до простого атрибута народности», — возражает Ставрогин. И в заключение разговора спрашивает: «Веруете вы сами в Бога или нет?» — «Я верую в Россию, верую в ее православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России. Я верую... — залепетал в иступлении Шатов.

— А в Бога? В Бога?

— Я... я буду веровать в Бога.

Ни один мускул не двинулся в лице Ставрогина». Он этого и ждал. Шатов так же не верит в Бога, как и Кириллов. Шатов так же живет в пустоте и пытается уравновесить эту пустоту фигурой, поставленной на котурны и названной богом.

100 000 000, деленные на бесконечность, — такое же ничто, как и ∞. Временами это равенство двух нулей забывает и Достоевский. Кириллова он изжил в себе, а Шатов в нем живет. По отношению к Кириллову он целен, к Шатову — внутренне расколот. В «Сне смешного человека» шатовское изжито, а рядом, в том же «Дневнике писателя» — снова шатовские нотки. В книге «Истина и ее двойники» (М., 1993) Зинаида Миркина возражает шатовскому двойнику Достоевского:

«Никакой народ, даже безгрешное население рая, люди-ангелы из провидческого сна не могут быть непоколебимой почвой добра. Все физическое, тварное, всякая земная почва может уйти из-под ног.

Для христианина нет почвы под ногами. Она только на небе. А небо — внутри. И Достоевский, живущий на глубине духа, это знает. Ведь несмотря на весь ужас, произошедший на планете Смешного человека, несмотря на полный крах земной, Дух света, Дух радости остается цел. Смешной человек проснулся после своего сна воскрешенным. Все было разрушено. Осталась только живая душа. И этого одного было достаточно для великой радости. Радости о найденной истине.

Все земное может быть опорой только для земного, для временно-го. Вечное наше, дух наш может опираться лишь на вечное.

Воплощается ли Бог в народе? Я такого воплощения не знаю. Я знаю Бога, воплощенного только в личности. Личного, а не народного Бога. И то таинственное усилие, которым царствие небесное берется (или поддерживается), есть усилие, направленное внутрь. Это внутреннее дело каждого. Люди могут собираться для общей молитвы, но пред-

стояние будет всегда только лицом к лицу. И ни заслуги народа, ни грехи народа не засчитываются в час, когда личность встречается с Богом».

В мире Достоевского все герои живут, как в сказке Михаэля Энде из его книги «Зеркало в зеркале» (отдельные сказки там не имеют названия). Человек уютно устроился на диске с горами, реками, лесами. Диск вращается в полусфере, вроде планетария, украшенного звездами и луной. Но вдруг небесный свод треснул и сквозь трещину глянула бездна. В бездне, ни на что не опираясь, стоит закутанная человеческая фигура, чем-то напоминающая Христа. И этот человек ни на чем зовет: «Иди ко мне!» — «Я упаду, — отвечает человек на диске. — Ты обманщик, ты зовешь меня в пропасть!» Трещина за трещиной, весь мир человечка разваливается. Человек цепляется за обломки, а закутанный зовет и зовет его: «Учись падать. Учись падать и держаться ни на чем».

Так цепляются за обломки ставрогинской мысли Кириллов, Шатов, Верховенский. Ставрогину кажется, что он парит над ними. Он свободно тасует помыслы, пленившие их, словно колоду карт; он упивается бесконечной внутренней возможностью выбора между добром и злом, он делает доброе дело и испытывает от этого удовольствие, делает злое — и также испытывает удовольствие. Но в этой неограниченной возможности выбора прячется та же пустота. «Утерян единый взгляд на мир, — пишет об этом Михаил Блюменкранц в своей «Концепции фантастического реализма Достоевского», — любая позиция относительна, открывается лишь иной срез бытия, нет синтезирующей основы... Человек сложной внутренней структуры, стремящийся к цельности в себе и в своих отношениях с миром, неожиданно открывает, что цельности нет не только в нем, но и в самом бытии, что можно существовать в нескольких жизненных сферах одновременно, что шкала ценностей — вопрос субъективный, все зависит от точки отсчета». Это искушение, пережитое не только в России; но в России, с ее крутыми ломками, особенно влекущее. Относительность обликов истины, относительность метафор истины переживается как отсутствие самой истины, самой целостности Духа, творящего бытие. И свобода в Духе, в причастности Духу легко подменяется своеволием.

Кризис свободы, свихнувшейся в своеволие, не придуман Достоевским, он был реально пережит Россией после реформ Александра II и сейчас переживается заново. Главные наши трудности на пути новой реформы сводятся к своеволию, к исповеданию веры подпольного человека: миру ли провалиться или мне сейчас чаю не пить? А я скажу, чтобы мир провалился, а мне чай всегда пить... Достоевский был несправедлив к либералам своего времени и доводил их недостатки до карикатуры. Но либерализм, прошедший через кризис, чувствует себя глубоко обязанным автору «Бесов». И не столько за критику «наших» (это на поверхности), а за углубление самого понятия свободы. На Достоевского опирается философия свободы Бердяева. Достоевского любит Федотов, Мать Мария... И важно понять, что Достоевский сказал о свободе. Сказал — языком искусства, сказал через развитие характеров, опьяненных свободой.

Норма свободы для Достоевского — Христос. Так же как норма любви. Этот образ господствует над всеми идеями, теориями, определени-

ями. «Если бы кто мне доказал, — писал Достоевский Фонвизиной, — что Христос вне истины и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». Духовное основание свободы — «сильно развитая личность», готовая отдать себя всю всем, чтобы и другие стали такими же свободными личностями (это подробно развито в «Зимних заметках о летних впечатлениях»). В свободной личности совершенная любовь изгнала страх. Если этого нет, если человек обособился от Бога, он либо тварь дрожащая, полная страха, либо экспериментатор, доказывающий преступлением свою независимость от Бога — от своей собственной глубины — и разрушающий свою глубину. Сохраняется одна лишь оболочка, внутри которой пустота, и оболочка эта не может не рухнуть.

Спиноза писал, что свободно только существо бесконечное, ничем не определенное, кроме самого себя. Тварь же подчиняется внешней необходимости и потому не более свободна, чем камень, брошенный из пращи. Человек может быть действительно свободен, если он приобщился вечности, если он перестает быть атомом среди атомов, если он открывает в себе глубину, в которой все едино, все целостно, — и служит этой глубине, как своему господину. Парадокс подлинной свободы — в совершенной поглощенности любовью (еще раз вспоминаю Августина: полюби Бога и делай, что хочешь). Есть много уровней нашего движения к целостности, к истинной свободе, и нельзя подняться на более высокий без известной приглушенности низшего. Но в душе Ставрогина нет никакой иерархии, никакого пафоса неравенства тьмы и света. Ставрогин знает только равноправные мгновения. Иногда — высшие мгновения, но мгновения сменяют друг друга неудержимо, и мгновений мелких, пошлых, поверхностных больше, чем великих. По законам статистики пошлость господствует над подлинностью, высшие помыслы редки, низкие — часты. Равенство мгновений дает перевес низости, пошлости, аду, безобразию. Название романа Достоевского — образ души Ставрогина: не человек, а легион бесов. Личность, расколотая на множество мгновенных Я, иногда — потрясающе высоких, а в массе — как всякая масса, потерявшая структуру...

Чтобы в *целом* быть свободным, человек или общество должны царить над своими прихотями. Но точка, с которой созерцаются прихоти, не может быть найдена в самих прихотях (чувственных или идейных). Точка господства — только в глубине, в лично-сверхличном. На языке нашей культуры — в Боге. Когда теряется иерархия высокого и низкого, глубокого и мелкого, рушится и свобода. Это можно показать в истории. Политическую свободу создали средневековые европейцы, сознававшие себя рабами Божьими. Политическую свободу разрушили атеисты, попытавшись связать свободу с равенством. Там, где до конца разрушена иерархия, социальная и духовная, рушится и свобода. (И наоборот: если совершенно подавляется, изничтожается свобода личности, пусть не политическая, пусть только духовная, эстетическая, культурная, — система становится хрупкой, ломкой и быстро гибнет.)

Свобода — не простая возможность выбора. Это полнота жизни, неотделимая от любви. Неотделимая от (данной нам изнутри) иерархии

света и тьмы и любви к свету, а не к тьме. Любви, пробивающейся к свету сквозь тьму, пока не останется ничего, кроме чистого света.

Полнота свободы отказывается от выбора. Ромео, добившись Джульетты, не станет флиртовать с кормилицей.

Нам задано изнутри любить свет и пробиваться к свету сквозь тьму. В этом смысле мы рабы Божьи. Мы вправе и даже обязаны выбирать пути, постоянно искать новые пути, но не цель (свет).

Свобода выбора тьмы непременно ведет к пошлости. Герой Достоевского, выбравший тьму, окунается в пошлость, в безобразии. И невыносимое страдание толкает его либо к преображению, либо к веревке.

Свобода — простор для высшего, следовательно, узда для того, что ниже. Бесконечный простор для того, что бесконечно по своей природе, и иерархия, в которой конечное получает свое конечное место. Свобода от источника свободы, от источника бесконечной жизни есть «свобода веток от ствола и корня» (З. Миркина), свобода смерти. Это противоречие в терминах, иллюзия, созданная рассудком, потерявшим свою почву в духе. Достоевский не доказал этого последовательно философским рассуждением, но он это показал в судьбе своих героев.

Свобода, ставшая идолом, так же ведет к преступлению и саморазрушению, как слепые страсти позднышевских. Похоть плоти, похоть власти и похоть ума равно враждебны духу. Расколотовость духа и власть прихотей, власть помыслов замутняют самый источник жизни. Переплетаясь друг с другом, три похоти становятся путем к смерти. Это не только трагедия Ставрогина, это трагедия массовой культуры, внутренний хаос которой извергается наружу в массовых истериках.

В романе Достоевского, словно в лабораторном эксперименте, видно, как начинаются духовные эпидемии, как садизм, сплетаясь с одержимостью идеей, перестает быть частным делом маркиза де Сада или маршала де Ретца, становится чертой массового движения (погромы) и государственной политики (опричнина, сталинщина, гитлеризм). Рассеивается череда веков, и сквозь нее незыблемо проступает сон Смешного человека.

Центробежные силы цивилизации, стремление к развалу и хаосу становятся все сильнее и все настойчивее требуют уравнивания духовным центростремительным движением. Великим империям древности понадобился духовный порыв мировых религий. Сегодня нужен новый духовный порыв. Освободительный процесс в Европе держался на христианской традиции, постепенно менявшейся и приспособлявавшейся к новым формам общества. Царство Бога и новое, демократическое царство кесаря формально разделились, но фактически они поддерживали друг друга. В решающей схватке с тоталитарными режимами демократию поддерживало ослабевшее, но все еще живое христианство. Однако традиционные формы веры очень далеки от современного сознания и ежедневно теряют силу. А демократия сама по себе лишена пафоса, лишена общей идеи. Ее честная бездуховность не всегда может устоять против извращенной духовности. Я пытался писать об этом несколько лет тому назад (см. «Искусство кино», 1988, № 10). Но лучше всего об этом сказала Мать Мария накануне второй мировой войны в эссе «Четыре портрета». После блестящих литературных портретов трех

драконов (русского большевизма, итальянского фашизма и немецкого нацизма) Мать Мария рисует портрет беспомощной царевны-демократии:

«Самое характерное, мне кажется, в современной демократии — это принципиальный отказ от всякого целостного мирозерцания. Давно уже политика стала для нее не возможностью проводить какие-то основные принципы в жизнь, а лишь игрой практических интересов...

Демократия стала существом, не помнящим родства, она отреклась от тех начал, которые ее породили, от христианской культуры, от христианской нравственности, от христианского отношения к человеческой личности и к свободе. И на их место не поставила ничего другого...

Самое страшное в современной демократии — это ее принципиальная беспринципность, отсутствие мужественности, отсутствие всякого творческого начала. Демократия стала синонимом мещанства, обывательщины, бездарности.

Если в тоталитарных мирозерцаниях уместно говорить о рождении новых религий, то в демократиях надо констатировать не только полное отсутствие религии, но даже отсутствие в данный момент способности к религиозному восприятию действительности. Если там введены в игру темные демонические силы, то тут царствует лишь одна пошлая таблица умножения.

И это положение вещей выливается в невозможность создать какое-либо настоящее увлечение, в отсутствие пафоса, в отсутствие творческого начала. Если тоталитаризмы страшны, то демократия просто скучна. На реальной исторической арене сейчас демоны борются с мещанством. И всего вероятнее, что демоны, а не мещане победят...

Учитывая все, взвешивая все, чему нас учит история, что мы знаем уже со времен Герцена, что происходит на наших глазах, кажется, что мы не можем ошибиться в диагнозе.. Завтрашний день принадлежит дракону.

И единственная искра надежды, которая остается в сердце, это надежда на некоторое чудо. Бухгалтерия говорит нам, что итоги подведены ею точно, сомнений нет. Ну, а быть может, можно существовать и без бухгалтерии, просто сжечь ее книги, перепутать все приходы и расходы. Поверить, что в смертный час даже грешникам раскрывается небо, самые нераскаянные каются, немые начинают пророчествовать и слепые видят видения. Только в порядке чуда и можно ждать сейчас выхода, только на него и надежда» (из первого тома двухтомника «Мать Мария», Париж, 1992).

Чудо произошло: драконы не победили. Они сцепились друг с другом и дали демократии выжить. Но демократия, доведенная до отчаяния, создала атомную бомбу; сейчас нужно новое чудо, чтобы бомба не была пущена в ход. Между тем исторический процесс вызвал к жизни новых драконов. И в России кружатся бесы всех пород. Идет гибридизация драконьего племени: клерикализма, нацизма и коммунизма. Часть церкви втянута в этот процесс и благословляет его. Разгул своеволия каждый день дает новые аргументы рабству: при рабстве был порядок. Погоня за рублем отнимает духовные силы: вялый брежневский деспотизм оставлял больше времени для собирания себя. Деспотизм

оставался вовне, рынок залезает внутрь. Большинство моих друзей мучаются, отыскивая в этом новом мире место для внутренней свободы.

В этих условиях честная бездуховность теряется и не знает, что сказать. Она надеется на будущее, она указывает на страны, которые живут свободно и спокойно (хотя, может быть, и не так вольно, как жили мы на войне, в перерывах между боями — «среди раскинутых шатров», беспечно не думая о завтрашнем дне). А нужно сегодня найти источник сил. Нужно зажечь огонь без дыма, который отбросит в тень факелы новых штурмовиков. Говоря словами Матери Марии (из статьи «Прозрение в войне»), духовная инициатива «должна уметь облекаться в разные формы — от простых и всем понятных лозунгов до последних истин религиозного прозрения». Но какие формы прозрения идут в лад с либеральной традицией?

Либерализм вышел за рамки христианской культуры, в которой сложился; он пустил корни в Японии, в Индии и не может отождествляться ни с какой догмой. Более того. Всякий конфессионализм, всякая гордыня вероисповедания, убеждение в своей единственной истинности вводит в мир духов раздора. Только в последней глубине, глубже уровня слов, глубже уровня всех писаний, сплетаются корни великих религий. Там коренится и личность, созданная по образу и подобию Бога. Она может держаться любой сложившейся религиозной традиции (сохраняя открытость к другим), может искать равновесия в их общем поле, но так или иначе должна идти внутрь и увлекать за собой в глубину других. Только в духовной глубине — незыблемая основа свободы. Только там — единство нашего рвущегося на части мира. Только достигнув глубины, учишься понимать другого и не видеть в другом свой ад.

Где-то в глубине внутренняя свобода вбирает в себя стихийную волю, объемля ее в своей полноте.

*Береза уходит в простор небосвода  
И плещется в небе. Какая свобода!  
Огромные крылья свобода раскрыла,  
Но только кому эти крылья по силам?*

*Тому, кто не просит щита и опоры,  
Тому, кто выносит бескрайность простора,  
Тому, кто положит все небо на плечи  
И выдержать сможет свою бесконечность.*

*Нет власти над ним у страстей и событий.  
На свете свободен один Вседержитель,  
Да эта зеленая майская роща,  
Что в небе далеком вершины полощет.*

3. Миркина

Май 1994 г.

## До основания, а затем...

**К**аждую свою речь в сенате Катон кончал словами: Карфаген должен быть разрушен.

С этими словами я встречал Новый 1953-й год. У нас было припасено на четверых два поллитра в бутылках, поллитра в пузыре для льда (так легче пронести в зону) и бутылочка коньяку поменьше (не помню, 0,375 или 0,250). Жили мы в разных бараках: Женя Федоров, кочегар электростанции, бывший студент; Алексей Николаевич Кузнецов, машинист электростанции, бывший подполковник артиллерии; Исаак Моисеевич Фильштинский, учетчик биржи готовой продукции, бывший старлейт, военный переводчик. Четвертым был я. Сперва заходили в барак к одному, распивали бутылку, читали стихи, кто какие помнил, потом выходили на морозец. Бутылку — в сугроб (весной один из надзирателей, человек бедный и многосемейный, собирал эти улики). И — в следующий барак. Последние месяцы 1952 г. мы много спорили о судьбе отечества, так что я придумал тост, чтобы всех соединить: *Carthago delendam est*. По-латыни стукач, если и услышит, не поймет.

И вот теперь Карфаген рухнул. Некоторые мои читатели удивились, что я написал о смерти империи с грустью (как, впрочем, положено о покойном: *aut bene, aut nihil*). Хотя сам поставил диагноз неизлечимой болезни еще лет двадцать тому назад. При первых шагах гласности опубликовал статью «Плюрализм или империя», за что «некого Померанца» обругала газета «Труд»... Мои украинские друзья, перепечатывая «Надгробное слово империи» (ЛГ, 1992, 18 дек.), назвали текст парадоксальным. Я этой парадоксальности своей мысли не замечал, но возможно, они правы. Не люблю долго идти по одной колее и обычно созерцаю по меньшей мере две несовместимые идеи сразу (одну пишем, другая в уме). Если созерцание логически несовместимых идей — парадокс, то я мыслю парадоксально. Впрочем, вовсе не потому, что люблю играть оксюморонами, просто я вижу в ином парадоксальном высказывании прорыв в глубину. Если это игра, то серьезная игра, вроде игры на скрипке, а не в домино.

Прямолинейная логика кажется мне чем-то вроде софизма «негр», только софистичность ее не сразу видна. Негр черный? Да. Совершенно черный? Да. Значит, зубы у него также черные. Представьте себе на минуту, что мы в жизни не видали негра, даже на картинке... Или что разговор идет о предмете, менее очевидном, чем негр. Советская власть

плохая? Да. Совершенно плохая? Да. Значит, вернемся к досоветской конституции Азербайджана, по которой никакой автономии Нагорного Карабаха не было. Вернемся к досоветской конституции Грузии, по которой не было никакой автономии осетин и абхазцев. Это совершенно логично и соответствует нормам международного права. Так же как дискриминация русскоязычного населения Эстонии. Будем строго исходить из незаконности всех актов, принятых после 1940 г. Эстонское правительство, находившееся в эмиграции, не приглашало русских, украинцев, белорусов, евреев, приехавших в Таллин после 1940 г., и не предоставляло им прав гражданства, а давность зла (пребывание оккупантов в стране) не превращает зла в добро. Точно так же, как 40, 45 лет проживания в чужом доме не дает на него никаких прав. Эстонец, приехавший из Швеции, вправе выгнать эстонцев, поселившихся в брошенном строении: право собственности священно и неприкосновенно. Да здравствует право, хотя бы мир погиб!

У совершенно черного негра зубы, по идее, — черные. То, что они белые, — парадокс. А если мы согласимся с этим парадоксом, то, пожалуй, примем и следующий: худой советский мир все же лучше доброй карабахской ссоры. Для армян Сумгаита, для всех жителей Карабаха перестройка кончилась провалом.

Гораздо раньше меня — лет на двадцать — диагноз империи поставил Георгий Петрович Федотов, с еще большим чувством боли (от хотел сочетания империи и свободы, хотел России единой, неделимой и вольной, но понял, что это невозможно, что идея империи умерла, что конец второй мировой войны — это смерть *всех* империй). Ему было больно, хотя он не был современником Сумгаита и не видел по телевизору убитых и искалеченных граждан бывшей империи. Больно было даже мирно переходить от империи к содружеству наций вроде британского. Но не вышло и этого. Мы не преобразовали империю, мы ее самым дурацким образом развалили и теперь сорок лет будем бродить среди обломков.

Слишком долго мы пели: до основанья, а затем... Затем — казалось энтузиастам — будет чистое добро: многопартийность, рынок, свобода культуры... И когда это не вышло, люди стали кончать с собой. Так кончали с собой пламенные коммунисты после перехода к нэпу.

У меня этого надрыва не было и нет. Я просто не ждал торжества разума. Ждал хаоса и готов долго жить в хаосе.

После возвращения Сахарова, поверив в серьезность перестройки, я набросал схему трех препятствий на ее пути: 1) сопротивление аппарата; 2) сопротивление социальной структуры; 3) сопротивление национальных страстей. По первоначальной оценке, перестройка может преодолеть первый порог, забуксует на втором и потерпит крушение на третьем. Я имел в виду не крушение империи: это входило в мое понимание нормы, — но сопутствующие вспышки вроде декабрьской 1986 г. в Алма-Ате. Такова была оценка социолога. Как историк, я допускал чудеса и ожидал чуда. Таким чудом считаю провал путча, а нынешнее состояние — чем-то вроде периода богооставленности после нечаянной благодати.

На сегодняшний день катастрофы оказались локальными. Москви-

чи смотрят на них по телевизору. Остальное зависит от личной чувствительности. В среднем она не очень велика. Возможно привыкание к карабахскому и т. п. смертоубийствам. Однако такая привычка очень опасна. Невмешательство в сумгаитский погром и в дальнейшие конфликты было больше чем преступлением: это, по словам Талейрана, — ошибка, быть может, роковая. Исправить ее сейчас трудно: надо заново создавать общесоюзные структуры. Демократические силы смогли победить только в блоке с движениями, отмеченными печатью «национальной озабоченности» (мой термин) или «этнопаранойи» (термин А. Зубова). Национальные страсти стоят сегодня на пути любых разумных соглашений.

Вернемся теперь к двум первым препятствиям. Номенклатура, проиграв генеральное сражение в августе 1991 г., перешла к партизанской войне. Запретив компартию, Ельцин разрушил партократическое государство и вынужден был импровизировать администрацию с теми же партийными кадрами, саботирующими на каждом шагу, или с временщиками из партии КВД (куда ветер дует). Кто из них более коррумпирован, не берусь судить.

Диссидентство победило морально, но не политически. Оно было движением небольшого кружка, рассеянного репрессиями, и смогло выдвинуть на политическую арену только несколько человек (в России — Сахаров, Ковалев). Большинство демократов, пришедших к власти или борющихся за власть, — «ракитины» (семинарист-карьерист из романа «Братья Карамазовы»). Элементарно честные люди составляют меньшинство; и в этом меньшинстве заметнее всего «бернарды», теоретики, запрограммированные своей теорией. Не хватает способности к диалогу и сотрудничеству в своем же лагере. Между тем, борьба Добра со Злом уступила место спорам самолюбивых лекарей — чье снадобье лучше, и необходим консилиум. Манихейское черно-белое мышление становится формой продолжения коммунистической ментальности.

Для понимания инерции социальных структур важно, что наша страна жила в Утопии на поколение дольше других. Только девяностолетние старцы помнят нормальную жизнь. Переход к норме выглядит насилием над естеством. Десятки миллионов людей привыкли к авторитету Ленина, к зависимости от государства, к уравнительному распределению, к сочетанию лени, халтуры и воровства. Такова же и система отношений между заводами, трестами и другими хозяйственными единицами. Многие предприятия так же не способны существовать вне советской социалистической экономики, как и их сотрудники — лодыри, несуну и алкаши. Обвальная приватизация привела бы к обальному банкротству. Толпы обездоленных людей, одновременно выброшенных на улицу, бросились бы вслед за Жириновским назад, в красно-коричневый тупик. Эту опасность надо иметь в виду и предоставить инертным массам возможность состариться и выйти на пенсию.

Мне хочется повторять, как заклинание Катона, парадокс Нильса Бора: поверхностной истине противостоит ложь, глубокой — другая истина, также глубокая. В социализме была идея, которую нельзя истребить: социальная защита слабых. Экономическая эффективность невозможна без устойчивого порядка, а устойчивый порядок — без социаль-

ной защиты. И наоборот: социальная защита неэффективна, если экономика неэффективна. Кто самое, папа или мама? Детский вопрос. Взрослый над этой метафизической проблемой не думает, а раз в четыре года практически решает, кому дать больше воли, «папиному» или «маминому» началу. Я был в Висбадене во время выборов 1990 г. Они прошли поразительно спокойно. В городе Висбадене по-прежнему остались у власти социал-демократы (сторонники расширения льгот), а в земле Гессен — христианские демократы (сторонники сужения льгот). Или, говоря высокопарным слогом, сторонники социализма и противники социализма. В плюралистическом обществе они мирно сотрудничают. Искоренение противника (до основанья, а затем...) никому не приходит в голову. Так же как уничтожение того или другого плеча коромысла.

Всякий принцип, последовательно проведенный до истребления противоположного, превращает коромысло в обломки. «Слишком много сознания — это болезнь», — писал Достоевский в «Записках из подполья». Я думал над «Записками» более полувека и убежден, что «сознание» здесь означает такую вот последовательность, такую верность принципу, такую склонность выстраивать логические схемы и подчинять им жизнь. Чтение «Записок» в 1938 г. вбило глубокий клин в мое рационалистическое мирозерцание. Не скоро сказка сказывается, но в конце концов процесс вывел меня за пределы любого рационализма. Какой там марксизм! Марксизм — частный случай. Любая рационально построенная система видится мне сегодня как движение по касательной к потоку бытия. До известной меры отход логики от бытия можно игнорировать и практически пользоваться схемой, но всегда надо ждать подвоха. А для понимания *смысла* жизни...

Мне не хватало философской культуры, чтобы сразу это высказать, но я с восторгом принял тезис Витгенштейна из его «Логико-философского трактата» (изданного у нас в 1958 г.): «Мистики правы, но их правота не может быть высказана: она противоречит грамматике». Из контекста ясно, что «мистика» — это не оккультизм, не парапсихология, а чувство целого, чувство реальности Целого Вселенной. Это Целое таинственно не потому, что спрятано; напротив, оно открыто, как солнце в ясный полдень. Но глаза нашего разума неспособны глядеть на Целое в упор. Все, что мы можем сформулировать рационально, уводит по касательной — я об этом уже говорил, и потому, как только мы ухватились за принцип, надо подумать о противоположном, о противовесе, чтобы в миг, когда принцип заводит в пропасть, отбросить его и ухватиться за антоним. Примерно как хороший врач, выписывая лекарство, знает, что рано или поздно оно даст противопоказания, и заранее готовится к этому, заранее обдумывает, как избежать того, чтобы из огня не попасть в полымя.

Решение многих частных задач дается безоговорочно примененному методу; но никак не лечение глубокой болезни, захватившей весь организм. Любой метод и любая система не ведут к целостной истине. Нельзя методически понять Сикстинскую Мадонну, Троицу Рублева, «Евгения Онегина», самого Пушкина... И не только Россию — никакую страну нельзя измерить общим аршином. Хотя измерять можно. Всякое

измерение — еще одна касательная к жизни. Их может быть много, и каждая где-то близка к жизни, но Целое нельзя втиснуть в логически упорядоченную модель, метамодель и метаметамодель. Даже молекулу посложнее, органическую молекулу, приходится мыслить как резонанс нескольких структур. Эту теорию, созданную Я. Сыркиным, ругали в 40-е годы как антимарксистскую, а мне понравилось. Кажется, сейчас теория резонанса общепризнана. Между тем, общество на несколько порядков сложнее молекулы. Какая же нужна теория, чтобы руководить процессом перемен! Думаю, что лечить общество не легче, чем лечить больного человека, и одних приборов и расчетов недостаточно. Нужно чутье хорошего врача.

Мы все, наследники средиземноморской цивилизации, склонны резко разводить свет и тьму, добро и зло. Свет — добро, тьма — зло, Дух — свет — добро; материя — тьма — зло. Из этого логически следует вывод Мани: надо совершенно умертвить плоть и высвободить дух. Основные монотеистические религии осудили эту крайность — вопреки логике, следуя чутью истины, но логику они не переменили, и какие-то корешки манихейства можно проследить и в иудаизме, и в христианстве, и в исламе. Эти корешки заходят очень глубоко, в древние цивилизации, сложившиеся на краю пустыни, с резким переходом от возделанных полей к бесплодным пескам. И Аристотель только подвел итог, сформулировав закон исключенного третьего: либо  $S$  есть  $P$ , либо  $S$  не есть  $P$ ; третьего не дано.

В Индии нет закона исключенного третьего. Там допускается пять правильных суждений:

$S$  есть  $P$   
 $S$  не есть  $P$   
 $S$  есть и  $P$  и не  $P$   
 $S$  не есть ни  $P$ , ни не  $P$   
 $S$  неописуем.

В ряде практических случаев закон исключенного третьего хорошо работает. Или я подписался на журнал, или нет. Или вы должны мне деньги, или не должны. Третьего не дано. Но возьмем случай посложнее:

Раскольников добр  
Раскольников не добр  
Раскольников и добр, и не добр  
Раскольников ни добр, ни не добр  
Раскольников неописуем.

Убить двух женщин, а потом отдать все свои деньги Мармеладовым, полюбить Соню, раскаяться, преобразиться — все это в аристотелевскую логику не укладывается. Точно так же не укладывается в аристотелевскую логику вся история. Хотя многим в России (и не только в России) свойственно стремление уложиться в окончательную формулу.

Чтобы освободиться от болезненной склонности к принципам, требующим истребления тьмы, зла и т. п. до основания, полезно высунуться за средиземноморский забор и заглянуть в другие цивилизации. Мы уже заглянули в индийскую логику и освободились от слепой веры в закон исключенного третьего. (На Западе эта вера заколебалась в пос-

ледние сто лет, но до сих пор еще держится.) Какую-то новую степень свободы может дать и Китай. Хотя бы тем, что китайская метафизика начинает не со света, а с тьмы и тумана. Лаоцзы, восхваляя Дао, восклицает: «О неясное! О туманное!». Средиземноморский автор сказал бы: «О пресветлое, о блистающее!».

Чтобы понять, как китайцы и японцы чувствуют туман, надо взглянуть в китайский свиток периода Сун (или японский периода Муромати). Туман там значит примерно то, что фаворский свет в «Преображении» Феофана Грека: это дыхание вечности. Туманное, зыбкое, текучее инь ближе к неименованному, туманному Дао, чем ясно очерченный мир ян. Зыбкое, текучее порождает твердое, женщина рождает, творит из своего тела и духа мужчину со всей его твердостью.

Западная мысль последних веков была прикована к накапливающимся, нарастающим изменениям, приписывая им характер прогресса (движения от плохого к хорошему). Кризисы XX века повернули внимание к другим изменениям — циклическим и маятниковым. Готовых категорий наподобие инь — ян в европейской культуре не было, и возникли новые. Габриэль Марсель и Эрих Фромм разработали дихотомию «иметь» и «быть».

Более уравновешена (и в этом смысле ближе к духу инь-ян) концепция Виктора Тэрнера. Мир «иметь» он назвал «структурой», мир «быть» — «коммунитас» (общением в духе). Всякая недооценка того или другого мыслится как причина кризиса.

Каждая из этих моделей имеет некоторые достоинства. Китайское мышление в духе инь—ян было превосходно на средневековом уровне, но не дало выхода к точным наукам. Точные науки, могучие в обладании природой, оказались неспособны предвидеть экологический кризис и разрушали душу, пытаясь познать ее. Я считаю огромным пробелом в высшем образовании, что и у нас, и на Западе практически почти никто, кроме специалистов, не знает даже азов великих восточных цивилизаций. Чтобы выйти из кризиса конца II тысячелетия, надо владеть всеми основными формами мысли, созданными человечеством, и созерцать их не как несовместимые «культурные круги», а как ипостаси, как создания единого духа, соединенные «неслиянно и нераздельно». Тогда интуиции нового легче будет выбирать, на какую из старых опор она может опереться.

На пути к этому две трудности (которые, впрочем, сводятся к одной). Во-первых, сциентизм, т. е. убеждение, что во всех случаях нужен только научный метод; и во-вторых, чрезмерная ревность в вере, боязнь оскорбиться, познакомившись с великими традициями, не вошедшими в раннехристианский синтез. О предрассудках сциентизма уже было сказано. Но религиозный страх Востока — тоже предрассудок. Это страх потерять веру, оторвавшись от перил богословия. Много ли стоит такая вера? А если суть веры — любовь к Христу (как в символе веры Достоевского), то куда она денется? Вера ранних христиан отлично сочеталась с неоплатонизмом, и нет никаких мысленных препятствий к другим сочетаниям — только сопротивление привычек. Привычек разума, не научившегося одновременно удерживать в голове разные, логически не связанные и иногда несовместимые концепции — и интуитивно

угадывать, когда что к месту, когда какая помогает выразить новую мысль. И здесь сциентизм и церковный консерватизм грешат одним и тем же: им нужен метод. Им недостаточно живого чувства целостной вечности. Из которого рождается истина.

Не все на свете можно методически продумать и сосчитать. Не все укладывается в цифры, даты, принципы, догмы. Сколько будет: Божий дар плюс яичница? Церковь плюс рынок? Два, но чего?

Божий дар и яичница, эффективность экономики и социальная защита, рынок и культура плохо складываются. Существуют практические примеры, наработанные опытом, как их уравнивать, но точное решение здесь невозможно. Целое всегда ускользает от точной мысли, прячется в ассоциациях и парадоксах. Целое — как цветок, к которому нельзя подъехать вплотную по железнодорожной колее или по автострате. Надо пойти пешком, выйти из полосы отчуждения и хоть немного пройтись по бездорожью.

*Как бабочка подлетает к едва распустившемуся цветку,  
Бодхидхарма говорит: я не знаю.*

И Сократ не знал. Дельфийский оракул назвал его за это мудрейшим из греков. Восточная мудрость сходится с европейской.

Истина Целого — это истина сократовского незнания. Оно высказывается в ассоциациях, парадоксах и притчах и раскрывается в диалоге. То, что я отстаиваю, — это открытость к парадоксу и диалогу. Но я чувствую, что читатель требует от меня алгоритма. Читатель мыслит по обычаю старого французского двора: «Король умер. Да здравствует король!» Не годится один метод — давайте другой! Давайте парадигму!

Ну что, извольте. Шел по дороге пророк Иса с учениками... Это сифийская притча, и Иисуса именуют по-мусульмански. Итак, шли они и видят — лежит на обочине дохлая собака. Ученики отвернулись от мерзости. А пророк Иса посмотрел на собаку и сказал: «Какие у нее прекрасные белые зубы!»

Эта притча попала на глаза Гёте и вошла в его «Диван». Потом на дохлую собаку ссылался и Гегель, и кто-то из столпов марксизма. Так что и мне впору сказать: зубы у дохлой собаки — белые. И у совершенно черного негра — тоже.

# Разрушительные тенденции в русской культуре

## 1. Разрушительные силы мирового развития

**И**сторическое развитие всегда что-то разрушает. Оно никогда не бывает простым движением от плохого к лучшему. Вместе с новым добром возникает новое зло. Приходится искать, чем уравновесить это новое зло. Живучие цивилизации вовремя замечают его и находят противоядия к ядам, которые сами же создают. Расширение знаний периодически сменялось эпохами восстановления веры, восстановления целостного образа мира. Стремительный бег Нового времени на Западе несколько раз тормозился. За Возрождением пришли Реформация и Контрреформация, за Просвещением – романтизм. Эти зигзаги развития напоминают дорогу, серпантинном спускающуюся с горы (или поднимающуюся в гору). Россия, и за ней другие страны, подхваченные развитием, оказались в положении путника, которому приходится лезть на стену или прыгать с обрыва. В этих условиях идеи, сравнительно мирно горевшие на Западе, давая короткие, быстро гаснувшие вспышки, вызвали опустошительные пожары.

На Западе идея Утопии подтолкнула социальные реформы и выдохлась. Не было серьезных попыток реализовать Утопию (как в России, в Китае, во Вьетнаме и Камбодже). Не было потому, что головы не так сильно кружились, потому что не приходилось перескакивать из XVII века в XX-й и из одной культуры в другую.

На Западе идея нации возникла в государствах, уже сложившихся в своих границах, со своим утвердившимся литературным языком. Слово «нация», получившее современный смысл в XVIII в., обозначило здесь переход от верности королю к суверенитету народа. Нация – это подданные короля, осознавшие себя сувереном. Вопросы о границах здесь не было. Другое дело – в Центральной Европе. Идея нации стала здесь призывом к войне. Объединение Германии вытолкнуло Австрию и подчинило всех северных немцев воинственной Пруссии. Неясность пределов, за которыми кончается Германия, вызвала к жизни пангерманизм. Его агрессивные планы сказались накануне первой и второй мировой войны. А в Восточной Европе идея нации, натолкнувшись на долговечные многоплеменные империи, взорвала их. Не существует ясного различия между угнетенной нацией, способной создать современное государство, и национальностью, численно незначитель-

ной, недостаточно развитой или живущей вперемешку с другими. Этническое единство создается здесь этническими чистками. Национальное вырождается в племенное, национализм в трибализм.

Я не хочу сказать, что идея нации с самого начала имела демонический характер или что злой дух вдохновлял Сен-Симона и Фурье. Никто не заставлял Ленина перейти от социал-демократии к большевизму. Никто не заставлял Гитлера истреблять целые народы. И никто не заставляет убивать друг друга в Боснии, на Кавказе и в Закавказье. Основная ответственность лежит на толкователях принципа.

Однако современный Запад несет миру не только такие идеи, оправданные в его собственном развитии и всего лишь двойственные по возможным следствиям. Профессор Эрнст, выступая на конференции «Регионы в кризисе» (Ко, август 1994 г.), назвал падение шахского режима «антипорнографической революцией». Запад стал символом разрушения духовной иерархии, превращения святынь в «ценности», лежащие на одном уровне. Свобода чувственных наслаждений и свобода каприза занимают пространство внутренней свободы. И если Запад, вырабатывая этот яд, сам от него не гибнет, то только благодаря хорошим привычкам, сложившимся до XX в., привычкам дисциплинированного труда, ответственности, уважения к закону. В России эти привычки отчасти не успели сложиться, отчасти были расшатаны в годы советской власти. Оставшись без партийного руководства, современный русский человек не умеет выбирать и берет подряд все, что легче взять: секс-шопы, эротик-шоу и т. п. — или разгорается ненавистью ко всему западному.

Один из моих друзей, побывав в Америке, спросил: «Скажите, что у вас самого пошлого?» — «Зачем вам это? — ответили ему. — У нас есть много другого». — «Знаю, — сказал мой друг. — Но мы будем усваивать самое пошлое». В Америке ее пороки уравновешены ее достоинствами. Достоинства трудно перенести на другую почву, а пошлость, как сорняк, всюду пускает корни.

Русское слово «пошлость» трудно перевести. Легче указать на примеры. Это полупросвещение аптекаря Омэ, набор общих мест, самодовольная поверхностность. Пошлость — плата за развитие, за открытие глубин, недоступных среднему человеку, за богатства духа, не влезающие в его голову. История создает на одном конце — сильно развитую личность (князь Мышкин), а на другом — пошляка (Раkitина или г-жу Хохлакову... Тут очень много разновидностей). В примитивных обществах нет ни гениев, ни пошляков. Дикарь не пытается сделать вид, что он понимает Баха, он натурально любит там-там. Попав в город и нахватавшись городской цивилизации, крестьянин становится персонажем Зошенко, человеком полупросвещенным, вульгарным. Вульгарность — один и синонимов пошлости. Итог цивилизации — переход от грубости к пошлости. Буржуазная цивилизация XIX в. была пошлой для русской аристократии, приобщившейся к духовным вершинам того же Запада. Это отношение было унаследовано и русской интеллигенцией.

Пошлость отталкивает и вызывает бунт: «Пусть земле под ножами попомнится, кого хотела опошлить!» — писал молодой Маяковский. Сын пьяницы Ноя стал Хамом, Смердяков — сын Федора Павловича

Карамазова — его убийцей. Эстетический бунт поддерживает бунт социальный. Так было в начале XX века, когда поэты упивались революцией и мысленно бросали в ее костер буржуазную пошлость. Так и сейчас: пошлость «новых русских» толкает в объятия «красно-коричневых» (блока пожилых большевиков и молодых фашистов).

Журнал «Искусство кино» (1994, № 9) опубликовал замечательный диалог между Аллой Гербер (страстной противницей фашизма) и режиссером Станиславом Говорухиным. Приведу несколько строк из реплики Говорухина: «Страна четко работает в режиме колонии... Мы фактически отказались от своей культуры, искусства. Мы отказались от науки, высокой технологии... или такая деталь — английский язык практически стал вторым государственным языком, доллар — национальной валютой... Растет новое поколение, которому, откровенно говоря, до фени, что была такая великая духовная страна Россия. Им все равно, где жить — в колонии или в державе. Я видел детей в городе Забайкальске, которые ночью грабят вагоны, а днем работают рикшами у китайцев, перевозят грузы и счастливы. Они любят такую жизнь... А мне не хочется так жить — в колонии. И смотреть, как гибнет духовная Россия». Говорухин поддерживает оппозицию реформам, называющую себя «духовной оппозицией», и в духе этой оппозиции смешивает духовное с державным.

Лариса Миллер этого не делает, но картина жизни, которую она рисует, переключается с говорухинской:

«Недавно по одному из телеканалов показывали клип: поп-звезда в роскошной машине подъезжает к храму. Ее спутник открывает дверцу и помогает ей выйти. Она входит в храм и останавливается перед распятием. Разыгравшееся воображение рисует ей Страсти Господни... И все это — под звуки дешевого шлягера, исполняемого звездой. Не успевает стихнуть последний звук шлягера, как на смену Страстям Господним приходят другие страсти. На экране — реклама: чьи-то цепкие пальцы ловко пересчитывают пачку зеленых. «Сделайте правильный выбор». Не желаете? Тогда... вырубите ящик и возьмите в руки газету. Ну хотя бы вот эту, где целая полоса отдана искусству. «Снято конгениально, — говорится в рецензии на кинопремьеру. — Чуть что, камера заглядывает в зеркала (отражения, философия). При всяком гигиеническом случае подробно показывают женские сиси (кино ведь у нас), нопись женских не показывают (не про это ведь кино, а про судьбу)...» Полный нокдаун. Вы отбрасываете газету, бормоча что-то невнятное про безвкусицу и пошлость (ту самую *poshlost*, для которой Набоков не нашел достаточного аналога в английском языке)»<sup>1</sup>...

«По-видимому, пора сделать недвусмысленный вывод, давно уже ставший прочным достоянием теории модернизации, — пишет культуролог Александр Панарин. — Попытка механического заимствования западных ценностей и образцов приводит к самым негативным последствиям.

Западный соблазн для нашей культуры состоит не просто в том, что данная цивилизация стала для нас «референтной группой» и мы испытываем чувство ущемленности при сопоставлении с нею наших реалий. Проблема состоит в неадекватном прочтении чужого опыта. Тонкая

внутренняя игра западной культуры, состоящая в балансировании между аскезой труда и гедонизмом досуга и потребительства, на расстоянии не улавливается. Как оказалось, чужая культура не может передать другим свою аскезу (в западном варианте это, в первую очередь, протестантская аскеза). А вот ее внешние плоды, в виде высокого уровня потребления, комфорта, индустрии досуга и развлечений, впитываются как наркотик. Применяемая к нашим условиям теория модернизации многое разъясняет. Если речь идет о заимствовании «субкультуры досуга и потребительства», то для некоторых слоев нашего населения, в особенности молодежи, это уже состоялось. Если же иметь в виду продуктивную систему Запада, в основе которой лежит культура труда, профессиональной ответственности, законопослушания и т. п., то в этом отношении односторонняя имитаторская вестернизация скорее удаляет, чем приближает нас к целям подлинной модернизации...

Нынешняя разруха и люмпенизация населения — феномен не столько социально-экономический в собственном смысле, сколько культурный. В основе его лежит не столько унаследованная от прошлого отсталость страны, сколько отторжение от собственной культуры, ее норм и традиций — цивилизационная дезориентация народа. Главное средство борьбы с этим — обретение своей цивилизационной идентичности: того внутреннего гармонического универсума, в котором нормы-цели и нормы-рамки, притязания и возможности в основном совпадают. Но в процессе обретения своей цивилизационной идентичности России предстоит нелегкий путь»<sup>2</sup>.

## 2. Разрушительная сила русской воли

В 70-е годы в журнале «Синтаксис» были опубликованы работы двух авторов (Л. Пинского и Л. Седова), независимо друг от друга описавших русскую культуру как «подростковую», несовершеннолетнюю. «Парафразы» Л. Пинского попались на глаза А. Солженицыну, он упрекнул Пинского в русофобии. Однако то, о чем говорят С. Говорухин, Л. Миллер и А. Панарин, очень похоже на поведение подростка. Прежде всего недоросль усваивает табак и водку, а трудолюбие и выдержку оставляет на будущее. Были попытки объяснить это относительной молодостью России (Русь была крещена лет через пятьсот после Франции). Однако саксы были крещены Карлом Великим довольно поздно, Скандинавия — еще позже, Исландия — намного позже Руси. Хватило нескольких веков, чтобы вжиться в западнохристианский мир. Хватило бы и России. Но ей пришлось вживаться в *несколько* культурных миров (или, как я это назвал, субэкумен). От чересполосицы культурных пластов — «широта» русской культуры и ее незавершенность — два качества, тесно связанные друг с другом.

В русском наследии действительно заключены цивилизационные начала и Византии, и Татарии, и Запада. Создать из всего этого устойчивую форму не просто. Отсюда превосходство бродящего духа над формой, в том числе формами общежития, — и постоянная угроза хаоса.

«Цивилизационная идентичность» и «внутренне гармонический

универсум», о которых пишет А. Панарин, всегда были для России проблемой, а не данностью; с ней сталкивается и XIX век. Помимо Достоевского можно вспомнить К. Леонтьева, остро чувствовавшего «шаткость» России. Развитие свободных городов, сходных с западными, было рано прервано и подавлено самодержавием Москвы, «самого отаренного из русских княжеств» (Федотов). С этих пор в России чередуются периоды «смуты», праздника дикой воли, и деспотизма. Шулгин, сторонник самодержавия, называл это периодами греха и покаяния. Порядок каждый раз сражался с анархией и восстанавливался еще более деспотичным, еще более жестоким. Развитие цивилизации шло через развитие рабства, а не свободы. Если гнет слабел, система рушилась — как в 1917 году и в 1991-м.

В терминах Федотова, проблему реформ можно определить как возвращение от московской линии развития к новгородской (поддержанной влиянием Запада). Пока что это не удается. Государственные служащие и предприниматели состязаются друг с другом в интерпретации свободы как разбойной и тиранической воли. Сказывается неподготовленность реформ, отсутствие разработанных законов и практик. Я знаком с предпринимателями, говорившими мне, что попытка честно вести дело ведет к немедленному разорению. Но даже если (через десятки лет) удастся создать всю необходимую правовую и административную структуру, русский деловой стиль будет сильно отличаться от западного: размахом, обилием идей и нехваткой тщательно отделанных деталей. Обратная сторона русского величия — русский хаос.

Если человечеству суждено погибнуть от ядерной войны, — вряд ли это обойдется без участия России. Но будем надеяться, что победит дух диалога — внутри России, в отношениях России с миром. И союз всех северных стран станет залогом всемирной солидарности.

### 3. Разрушительная сила идейности

За последние годы разговоры о русской идее перестали быть семейным делом славянофилов и неославянофилов. В обсуждение этой темы втянулись ведущие политики. Стоит удивиться: зачем это им? Почему англичане не толкуют об английской идее, французы — о французской? Видимо, резко обострился «кризис национальной идентичности». Чувство неуверенности в себе стало политической проблемой. Перефразируя одного из персонажей Достоевского, — «если России нет, то какой же я капитан?» Это, впрочем, старая проблема. Незавершенность русской культуры была и болезнью, и творческим импульсом. Без нее нельзя понять ни срывов, ни взлетов Достоевского.

Незавершенность можно объяснить огромностью России и ее положением на стыке всех великих цивилизаций. Франция всегда была в центре латинского Запада, и поэтому вопрос, в чем сущность Франции, как-то не беспокоил умы. А Россия втягивалась то в одну вселенную, то в другую. И возникали сомнения: вокруг какого солнца мы движемся?

Культурный мир, культурный круг, цивилизацию можно сравнить со Вселенной; Россия, примыкая то к одной, то к другой, как бы кочу-

ет по галактикам. Князь Игорь — на три четверти половец, свободно говоривший на языке своей матери и бабушки; в «Слове» больше тюркизмов, чем галлицизмов у Пушкина. Духовная культура Сергия Радонежского и Нила Сорского, Рублева и Дионисия уходит своими корнями в Византию; Б. Раушенбах показал, что Троица Рублева строго следует всем постановлениям VII Вселенского собора. Московское самодержавие строилось по татарским образцам. Двор Екатерины состязался с Версалем, и писатели XIX века — с Бальзаком и Диккенсом... Как соединить степную волю и византийский канон, татарский деспотизм и европейский дух свободы? Русский человек еще ищет себя, и русская идея — один из путеводителей в этих поисках. Наряду с вселенскими идеями.

Сегодняшние споры — после смерти империи. Смерть требует воскресения. Всякая смерть. Что-то умерло вместе с империей. И что-то должно возродиться. Но что именно?

Одно из великих духовных событий — узнавание. Надо узнать ростки нового на старом пепелище, поддержать их, помочь им. Сейчас доброе растет, как морковь, а злое — как сорняк, и за пышным ростом сорняков моркови почти не видно. Наши разговоры о русской идее — попытки мысленно отделить морковь от сорной травы, мысленно выдрать сорняк и помочь морковке. Это еще не действие, но подготовка к действию. И она необходима. Я надеюсь, что когда-нибудь сложится *русский стиль* (наподобие французского, немецкого, английского стиля решения мировых вопросов) и в этом стиле разговоры о русской идее растворятся, но сегодня они нужны. Однако я очень опасаясь единственного числа идеи. Попытки вогнать всю Россию в свою любимую идею — болезнь, связанная, возможно, с недостатком философской культуры, с непониманием диалога как формы истины. Даже в наши дни, после всех жестоких опытов, Солженицын убежден, что «во всех науках строгих, то есть опертых на математику, истина одна» (из статьи «Наши плюралисты»).

Первым жестоким опытом идейности была опричнина. Это вовсе не простое безобразие. Иван Грозный хотел преодолеть русский беспорядок, создать царство-монастырь во главе с царем-игуменом, и чтобы во всей Руси было благолепие, как в монастыре. Идея заимствована из византийского наследия, но доведена до абсурда (черта, которая потом несколько раз повторялась).

Второй русской идеей была — превратить Россию в Голландию. Для полного сходства и каналы копались, и в язык напихивались голландские и немецкие слова. Славянофилы возразят, что идея Петра — анти-русская. Не более, однако, чем византийская идея Ивана Грозного. Русским в обоих случаях был стиль осуществления идеи. Как заметил Плеханов, по методам своим Петр был славянофил (шел традиционным для российской государственности путем усугубления рабства). А если говорить о последствиях, то Петр был меньшим утопистом и большим реалистом, чем его предшественник (Иван IV) и последователь (Ленин). Или (другими словами) — в его утопии было зерно исторически плодотворной реформы: выход Московской Руси из изоляции, восстановление традиционных связей восточного славянства с западным христианским миром. Попытка создать самостоятельный мир на основе горды-

ни «Третьего Рима», без культурных ресурсов, необходимых для цивилизации, не удалась, Петр это верно почувствовал, и верно решил, что Россия не затеряется в Европе. Она действительно не затерялась и ответила на вызов Запада романами Достоевского и Толстого. Но ответила — потом, когда жесткая прямолинейность идеи, «неразвитая напряженность принципа» (Гегель) смягчилась и Запад перестал вколачиваться с помощью пыток и казней.

Третьей русской идеей была ленинская. И опять: традиционным был стиль ее воплощения. На пути к ассоциации, в которой свободное развитие всех будет условием свободного развития каждого, снова создана была опрочина (партия нового типа) и снова закрепошен народ. В Восточной Европе эта система держалась только на русских штыках. Но в современной России есть массовое желание восстановить «реальный социализм». Компартия Зюганова не вернулась к социал-демократии, как коммунисты Польши и Венгрии, как некоторые у нас. Продолжается сдвиг в другую сторону — к национал-коммунизму, близкой аналогии немецкого национал-социализма. Победа красно-коричневого блока на выборах была бы, возможно, не игрой парламентских качелей, а концом игры, возвращением к тоталитаризму, после которого неизбежен новый застой, крах и новая смута.

Российская идейность ставит все на карту одной идеи, воплощает ее с жестокой энергией и каждый раз приходит к краху. Некоторые черты идейности можно заметить и в либеральном лагере, у энтузиастов рынка. Но господствующее, все ширящееся настроение наших современников — безыдейность.

#### 4. Разрушительная сила безыдейности

Внутренний распад идеократии по-разному отразился в романе Василия Гроссмана «Жизнь и судьба», «Архипелаге Гулаг» Солженицына и «Путешествии из Москвы в Петушки» Венедикта Ерофеева. Я ограничиваюсь тремя именами, замечательными для трех поколений. Гроссман начинал как советский писатель. Советский путь глубоко разочаровал его, но остался в душе идеал, вдохновлявший революционеров: свобода. Солженицын, как человек и как писатель, сложился в лагере, он с самого начала полон страстной ненависти к советской системе, он хочет разрушить ее (как коммунисты — старый мир) «до основания, а затем...» — затем вернуться к исконным началам русской жизни. Это опять идейность. Венедикт Ерофеев вырос двадцать лет спустя, и ему даже ломать ничего не хочется. Его просто тошнит.

Гроссман и в особенности Солженицын вызвали огромный общественный отклик, политический отклик. Ерофеев такого отклика не вызвал. Он ни к чему не зовет. Захватывает только его стиль, паразитично совершенный словесный образ гниющей культуры. Это не в голове родилось, а — как ритмы «Двенадцати» Блока — было подслушано. У Блока — стихия революции, у Ерофеева — стихия гниения. Стилистически Ерофеев превосходит своих старших современников. Гроссман наполняет энергией лично пережитой мысли общий язык 30-х годов,

Солженицын придумывает какой-то искусственный язык (о котором он, слава Богу, забывает, увлеченный страстью), а Ерофеев берет то, что валялось под ногами, каламбуры курительных комнат и бормотанье пьяных, и создал шедевр, создал язык безупречно выразительный и чуждый пошлости даже в разговорах о самых пошлых предметах. Это стиль эпохи, невысказанный ни в какое другое время. Для пишущей братии влияние Ерофеева оказалось почти неотразимым. Почти всех нас мучает (или мучило в юности) отсутствие стиля, а тут вдруг такая органика, такая цельность — и без всяких котурнов. Плыви и плыви по течению жизни, как Василий Васильевич Розанов (любимый писатель Ерофеева. Живший, правда, в другое время, когда течение было поспокойнее и еще не обрушивалось в клоаку).

Я очень неоднозначно воспринял «Путешествие». С одной стороны, меня оттолкнула авторская позиция — сдача на милость судьбе, стремление быть «как все», добровольное погружение в грязь, паралич воли. И вместе с тем был в ней тот пафос, который можно назвать старыми словами «срывание всех масок» — пафос правды о реальной жизни народа, пафос, если хотите, жизни не по лжи, но без риторики. И была какая-то энергия бунта: хоть в канаву, но без вранья, своего рода юродствующее освобождение от советской фальши. И еще одно: написанное звучало для меня эпитафией по тысячам и тысячам талантливых людей, которые спились, потому что со своим чувством правды в атмосфере всеобщей лжи были страшно одиноки.

Я понимаю, что поэту, писателю нельзя диктовать, что писателю диктует его стихийный дар, но я не могу не пытаться чем-то уравновесить тот поток чернухи, что хлынул в нашу литературу.

Опасность, неуязвимая для ударов, грозящая со всех сторон, втискивается в образ врага. Страх бездны, в которую все рушится, вытесняется ненавистью к козлу отпущения, который во всем виноват. Тогда как на самом деле отчаянье и ненависть одинаково губительны.

Есть мифы и мифы. Есть метафоры божественной цельности, которую нельзя втиснуть в логику. Без них не обходится ни религия, ни поэзия.

А есть мифы, за которыми сквозят только самые пошлые страсти. Можно назвать их мифами для людей глупых, слабых или ослепленных страстью, не способных или просто не желающих принять разумное объяснение фактов и даже принять сами факты — неприятные, болезненно тревожащие душу, невыгодные. Например, миф об ударе ножом в спину победоносной германской армии в ноябре 1918 г. На самом деле, фронт был прорван союзниками в сентябре, остановить их немецкое командование не могло и война приближалась к границам фатерланда. Поражение стало фактом, понятным рядовому немцу, и революция смела империю. Гитлеровская пропаганда объявила следствие поражения причиной поражения, и этот миф подкрепили другие мифы того же сорта: об арийской расе, которой грозят жидо-масоны, протоколы сионских мудрецов и т. п. Сперва на дешевку мало кто клюнул, но экономический кризис 1929-1933 гг., безработица, безнадежность лишили немцев здравого смысла. Они бросились за «мифами XX века», как за дудочкой крысолова, и скатились в пропасть второй мировой войны.

Теперь духовная рухлядь, заимствованная у российской черной сот-

ни, вернулась на родину. «Протоколы сионских мудрецов» продаются на паперти храмов, и есть десятки романов и повестей, стихов, картин, написанных маслом, кинокартин и телепередач, в которых истлевший образ врага наполняется новой жизнью. С одной стороны, нагромождение черной правды, доводящее до отчаянья, с другой — призыв к ненависти, объявленной спасением. Упоение распадом и шовинистическое беснование поддерживают и вдохновляют друг друга.

Человек бессилён перед тьмой, сдается тьме, безвольно погружается в тьму. Впрочем, лучше передать это словами современного автора: «В глубине сердца нет нравственного закона, а лишь ничто и тьма безбожная, и Кант, Достоевский, Соловьев, выводившие Бога из нравственности, должны бы сделать вывод, что Бога нет, а они это не сказали из трусости и бесчестности, а возможно, не имели истинного, обнаженного экзистенциального опыта... Достоевский, написавший «Записки из подполья», имел этот опыт, но скрыл правду»<sup>3</sup>.

Роман «Одиссея» стилизован под записки лагерника, примерно 1949-1954 гг. В 1950-53 гг. я отбывал срок на том же лагпункте, дружил с автором и свидетельствую, что этих мыслей у него тогда не было. Не было их и в первых вариантах романа, написанных в 60-е годы. «Жареный петух», «Илиада» и «Одиссея» Федорова — явления литературы 70 — 80-х годов. Федоров на десять лет старше Венедикта Ерофеева, но как писатель — он моложе и переработал свой лагерный опыт в духе 70-х годов, в духе времени, когда и частушки свидетельствовали о гнили:

*Скоро я умру, скоро все умрем,  
Приходи ко мне, погнем вдвоем!..*

В историческом романе всегда есть время повествования и время автора. В «Жареном петухе» рассказчик погружает трагическое прошлое в современную пошлость, смакует лагерный секс, как бы заново переживает то, что оттолкнуло и потрясло юношу, глазами состарившегося ёрника. Этот роман мне не захотелось дочитывать. В «Одиссее» переработка прошлого сделана тоньше, сохранено чувство меры, роман удался, читается с увлечением, с сочувствием к мальчику, брошенному за колючую проволоку. Именно потому мне захотелось поспорить с книгой, и в эссе «Белые ночи» («Литературная газета», № 35) я подчеркнул то, что Федоров вынес за скобки, то, что уравнивало тяжесть лагерной жизни: чувство внутреннего освобождения после сброшенного с себя советского двоемыслия, кружок интеллигентов, бескорыстно помогавших друг другу, и праздники беззакатного северного света. Белые ночи любил и Федоров, но не захотел вспоминать: они разрушали «ерофеевский» колорит погружения в тьму, а я помню. И помню, что вышел из лагеря, уверившись в своей способности оставаться самим собою при любых неудачах. Это прямая противоположность выводам Васяева. Впрочем, массовое переживание лагеря рассыпается на множество судеб и характеров. «Влияние лагерной жизни на человека не... однозначно... Она его не портит и не улучшает, но беспощадно выявляет заложенные в нем еще на воле задатки»<sup>4</sup>. И три наши книги об одном лагпункте подтверждают это.

Дело не в лагерной теме и вообще не в теме. На одном и том же материале рядовой советской семьи строится черная проза Л. Петрушевской и розовая — Л. Улицкой. Я останавливаюсь на лагерной трилогии Е. Федорова только потому, что многие фамилии там подлинные, многие факты я могу подтвердить и мне легче отделить логику автора от логики жизни. Федоров ссылается на Шаламова. Но Шаламов просто рисует, как человек погибал или превращался в ветошку. Он не делает вывода, что человек *есть* ветошка. И рядом с его безнадежными рассказами — стихи о красоте Севера. Красота мира спасает душу лагерника от гибели. Чтобы до конца раздавить человека, надо было не только упразднить классическую литературу (а она оставалась в памяти — об этом есть письма Шаламова Пастернаку). Надо было еще лишить человека красоты Божьего мира. Это не только у Федорова. Это черта нескольких текстов, прочитанных в 1994 г. В повести А. Саломатова «Синдром Кандинского» («Знамя», 1994, № 4) Кавказ описывается так, словно это физиономия Брежнева — с чувством ерофеевской тошноты. А в романе Ю. Нагибина «Дафнис и Хлоя» нет ни слова о красоте Крыма (где встречаются герой и героиня). Можно подумать, что Бог помрачил глаза поколения, обреченного сгнить. Замечательно, что книги Б. Сергуненкова, поразительные по глубине созерцания красоты леса, это поколение не заметило. Люди 20-х годов заметили Пришвина.

Семидесятые были временем поворота к религии; и в «Одиссее» Федорова есть намек, который нельзя пропустить: «Он теперь знал, что нет такой подлости, которую он бы не мог совершить. Он понял, что ничем не лучше других, и даже хуже, мерзее...» Можно увидеть здесь отсылку к молитве мытаря. Однако в традиции, к которой примкнул Федоров, нет воли к освобождению от греха (которая, думается, была у евангельского мытаря). Надежда на спасение основана — как у Мармеладова — на одном сознании своей грешности, на смирении. Достоевский, в порыве сострадания к падшим, вложил в уста Мармеладова гениальную проповедь, захватившую о. Иосифа Фуделя, и он произнес в своей церкви проповедь, заканчивавшуюся словами: «Радуйтесь, грешники! Праведников введет в рай ап. Петр, а вас сама Божья Матерь» (свидетельствовал сын И. Фуделя, С. И. Фудель). Так веровал и В. В. Розанов, и Венедикт Ерофеев. Выдвижение на первый план мармеладовской религиозности не очень благоприятно для роста нравственной воли.

Инерция распада ведет во «тьму низких истин». Любовь, как сердечное чувство, разгорающееся в груди, прежде чем дело доходит до прикосновения, почти исчезла со страниц рассказов и повестей. Само слово «любить» уступает слову «трахать». Наряду с ним, широкое право гражданства получили непечатные глаголы. «... Окончательных запретов на определенные слова и словосочетания в секулярной литературе нет. Ругайся на здоровье, если нравится и умеешь, — пишет об этом Андрей Анпилов (просьба не путать с красно-коричневым политиком Анпиловым. — Г.Л.). Но есть же существенная разница между буквальной матерщиной Ю. Алешковского и Лимонова и застенчивыми, почти детскими обмолвками Венедикта Ерофеева и Довлатова. Главное — уместный тон, обаятельная интонация. В этом смысле на правило найдется исключение. Табуированной лексики, может быть, нынче и нет, но право не ее использование берется каждый

раз силой, если хотите, — да, силой вдохновения. Что позволено Юпитеру, то для бычка — смерть!»<sup>5</sup> Анпилов (к статье которого мы еще вернемся) указывает на самую суть дела: отсутствие внешней узды предполагает внутреннюю сдержанность, внутреннее чувство меры. Без нее свобода переходит в беспредел. Есть беспредел коррупции, беспредел преступности — и беспредел литературной разнузданности. Всюду одна и та же проблема свободы и воли.

## 5. Противостояние на плоскости

Мыслящая и пишушая Россия раскололась на два враждебных лагеря, пародирующие спор западников и славянофилов. С одной стороны, честный, но бездуховный рассудок космополитического либерализма; с другой — извращенная духовность, языческий культ ненависти, силы и насилия. Это не чисто русское явление, и понять его можно только как взаимодействие двух процессов: мирового духовного кризиса, мирового конфликта глобального и этнического с русскими поисками выхода из-под обломков Утопии. Глобальные угрозы, вроде озоновой дыры, требуют глобальных решений; но нет воплощения вселенского духа, способного захватить сердце, и наступление рациональной, духовно ничтожной, пошлой космополитической цивилизации вызывает яростное сопротивление этносов, конфессий и национальных культур. Так это и на самом Западе, в Ольстере, в Бельгии, в Квебеке, в европейском антиамериканизме, но гораздо острее — на Юге и Востоке. В том числе в России. Свобода, веющая с нынешнего Запада, — это не только права человека; это свобода порнографии, эмансипация однополых любви, постмодернизм, деконструктивизм... С этим можно жить, пока живется, но нельзя переломить инерцию, влекущую к гибели. И здесь я снова процитирую Анпилова: «Иерархия ценностей, духовная вертикаль рухнула в результате распада единого образа мира на вариативные осколки. Ни один не лучше другого: у Библии нет преимущества перед Ригведой, у фрейдизма — перед герменевтикой, у дядьки — перед бузиной. Истина — йок, нравственность релятивна, стихи улетучились из воздуха, которым мы дышим...»

Виктор Ерофеев преподносит дело так: высокая литература была присвоена официальной идеологией, слово превратилось в проститутку, потому что «подмахивало» официальной пропаганде. Но, продолжая в подобном духе, можно сказать, что ни Моцарта, ни Гёте не существует для принципиального человека...

Что ж, это можно понять. Это неизбежные рецидивы недавнего подпольного прошлого, протуберанцы озлобленного сознания, затурканного на долгие годы тоталитарной муштрой...» «Однако почему же с перьев наших соц-поп-артистов льются исключительно макабрические гнусности? А то, что не гнусно — то скучно? Ради чего было огород городить?»

И не стоило, отвечает Станислав Говорухин, отвечает газета «Завтра». Не стоило менять нашу святую Русь на чечевичную похлебку Запада. «Духовная оппозиция» — это эффектная фраза, политическая рито-

рика. Но не только риторика. Сегодняшние духоносцы опираются на консервативную русскую мысль XIX в., и, хотя сами они не очень даровиты, им есть что цитировать:

«Разум и наука в жизни народов всегда, теперь и с начала веков, исполняли лишь должность второстепенную и служебную; так и будут исполнять до конца веков. Народы слагаются и движутся силой иною, повелевающею и господствующею, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Эта сила есть сила неутолимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни, как говорит Писание, «реки воды живой», иссякновением которых так угрожает Апокалипсис. Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. «Искание бога» — так называю я всего проще. Цель всякого движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий Бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе со всеми народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог. Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы, тогда само различие между добром и злом начинает стираться и исчезать. Никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, хотя приблизительно; напротив, всегда позорно и жалко смешивал; наука же давала разрешения кулачные. В особенности этим отличается полунанука, самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, неизвестный до нынешнего столетия».

Достоевский — великий мастер логически расшатанной, сбивчивой речи, и монолог Шатова, который я цитирую, захватывает. Легко заметить, что боги здесь — языческие боги, у каждого народа свои и действительно связанные с неповторимыми обычаями. И если свезти их в одно место и установить рядышком в Пантеоне, то это говорит о распаде племенной и народной нравственности. Но Бог Авраама в эти рассуждения не вмещается. Можно указать и на другие ошибки. Однако подобные ошибки делает на каждом шагу и Лев Николаевич Гумилев в своей теории этносов. Тех, кого захватывает пафос этнической идеи, не замечают нелепостей. Более того. Я признаюсь, что каждый раз читаю Шатова с волнением, не только отдельные мысли, с которыми согласен. Берет за живое и то, с чем я решительно не согласен. Чувство откликается на то, что разум отбрасывает, как логический мусор.

Можно заметить, что для православного христианина, которым считал себя Шатов (и сам Достоевский), некоторые его суждения еретичны. Но это общая ересь, и общая для очень многих в России. «Вдумчивому члену русской Церкви, — пишет А. А. Флоренский, — бывает ясна

двух-составность русского Православия, чтобы не говорить о большем числе слоев, налегших на Православие, но, впрочем, ему чуждых и с ним не слившихся. Эти два основных элемента русской православности суть: естественная психология и весь душевный и общественный склад русского народа — с одной стороны, и вселенская церковность, полученная русским народом через греков. Люди всегда склонны сотворить себе кумир, чтобы избавиться себя от подвига служения вечному и пассивно предаться простой данности. Этот кумир может быть весьма различным. Для русских православных людей таким кумиром служит сам русский народ и естественные его свойства, которые ставят они перед собою не пьедестал и начинают поклоняться, как Богу. Вера в быт превыше требований духовной жизни, обрядоверие, славянофильство, народничество силятся стать на первое место, а вселенскую церковность поставить на второе или вовсе отставить.

В основе всех этих течений лежит тайная или явная вера, что русский народ сам собою, помимо духовного подвига, в силу своих этнических свойств, есть прирожденно христианский народ, особенно близкий ко Христу и фамильярный с Ним, так что Христос, как будто несмотря ни на что, и не может быть далеким от этого народа. И как всякая фамильярность с высоким, эта фамильярность влечет за собою высокомерие и презрение к другим народам, — не за те или иные общие качества, а за самое существо их. Смысл этого высокомерия может быть выражен тем, что мы — природные христиане, с нас, собственно, ничего не требуется, тогда как другие народы, в сущности, не христиане, и самые их достоинства вызывают в нас чувство пренебрежения»<sup>6</sup>.

Я готов подписаться здесь под каждым словом. Я высказывал сходные мысли и был за это ошельмован русофобом. И все же, почему в устах Шатова, в устах Достоевского эта ересь захватывает? Очень важно понять, почему я, суперэкуменист, откликаюсь на языческое извращение вселенской идеи? Думается, потому, что этническое, даже со всеми своими пороками, все-таки живое, а не механическое, и в его сопротивлении бездушной мировой машине есть что-то истинное, даже не только живое, но и духовное. Дух может быть побежден только духом, вернее даже не побежден, а «снят» в гегелевском смысле этого слова, и современное воплощение вселенского духа противостоит не только слепому самоутверждению особи, но и механическому единству. Это дух диалога, утверждающий единство в многообразии.

## 6. Русская идея как диалог идей

Клиффорд Герц объяснял кровавые события 1965 г. в Индонезии тем, что эта страна — наследница сразу нескольких цивилизаций, не вполне сложившихся в одно целое, и иногда индонезийцы относятся друг к другу, словно они принадлежат к разным враждебным племенам<sup>7</sup>. Россия — не Индонезия, но кое-что из характеристики Герца к ней подходит. В особенности к России после Петра. Говорухин восстает против моды на английский язык; в этом нет ничего нового. На вершине могущества Российской империи Грибоедов восставал против французс-

кого языка, против европейского платья и т. п. Г. П. Федотов рассматривает советскую власть как победу старомосковского слоя над петербургским. Крутой поворот к Западу — вполне в духе русской истории, так же как крутая реакция против него. Я часто вспоминаю «Утро стрелецкой казни» Сурикова. Глаза Петра и глаза стрельца, с яростью уставившихся друг в друга. Ярость заставляет сдирать наносное (или, наоборот, — безнадежно устаревшее, реакционное и т. п.) примерно так, как уничтожается луковица, когда сдирается один ее слой за другим. Луковица цела, пока она многослойна. Всякая идея, противопоставленная всем другим, становится разрушительной силой. И некоторая европеизация России необходима ради самой России. Именно европеизация, а не американизация: Америка — это крайность, Новое время без средних веков, Просвещение без романтизма. Я понимаю европеизацию как воспитание равновесия и чувства меры, редких в России и часто ненавистных русскому размаху (можно вспомнить, с каким презрением Марина Цветаева цитирует, в «Крысолове», — «Zu viel ist ungesund!»)\*. Россия никогда не станет аккуратной европейской страной, жизнь в России всегда будет трудной. Но некоторый сдвиг к культуре диалога всюду возможен. Он удался в верхнем русском слое, и накануне роковой цепи войн и революции неозападник Степун и неославянофил Е. Трубецкой вели друг с другом мирный диалог, которому можно позавидовать. Спасение России — в диалоге противоборствующих начал, в готовности пожертвовать своей репликой, промолчать, во имя духа целого. Я не теряю надежды, что кризис может быть преодолен. Нужно только время, терпение и упорство. Только в духе диалога можно собрать в единство ростки обновленной духовной жизни.

1995

## Примечания

<sup>1</sup> «Литературная газета», 1994, № 50.

<sup>2</sup> Сб. «Цивилизации и культуры», вып. 1. М., 1994, с. 89-90.

<sup>3</sup> Федоров Е. Одиссея. — «Новый мир», 1994, № 5, с. 64.

<sup>4</sup> Фильштинский Исаак. Мы шагаем под конвоем. М., 1994, с. 122.

<sup>5</sup> Анпилов А. «Что Юпитеру здорово, то для бычка — смерть». — «Литературная газета», 1994, № 50.

<sup>6</sup> Флоренский П. А. Записка о Православии. «Символ», № 21.

<sup>7</sup> Geertz C. Afterword. In: Culture and politics in Indonesia. Ithaca-London, 1972, p. 321.

---

\* Излишество вредно (нем.).

# Развертывание альтернатив

(Макс Вебер)

**К**аждый человек, следивший за иностранной научной периодикой, не мог не удивиться множеству ссылок на работы Макса Вебера. За полвека кое-что устарело, частности индийской или японской культуры, которых он касался, смотрелись иначе, и все же многие статьи начинались с изложения идеального типа культуры по Веберу... Это не было ритуальной обязанностью (как у нас — ссылка на Маркса). Нет, исследователям действительно нужен был «идеальный тип», выстроенный Вебером, нужно было искать аналогию протестантизма в японских буддийских сектах, нужна была теория харизматического руководства для понимания сдвигов в Гане и Гвинее. Такая живучесть старых концепций в современном мире, далеко ушедшем от начала века, о многом говорит.

Для нескольких выдающихся мыслителей еще важнее был духовный облик Вебера, стиль его мышления. «Макс Вебер, — говорил Карл Ясперс, — хотел быть ученым в области специальной науки и считал свою социологию специальной наукой. Но это — странная специальная наука, которая не имеет своего материала, ибо весь ее материал уже ранее разрабатывался другими науками, действительно только специальными; наука, которая фактически становится универсальной, заставляя, как прежде великая философия, работать на себя все науки и все их оплодотворяя, — в той мере, в какой их объектом является человек. Внешнее сходство социологии с философией состоит в том, что в той и другой нет общепризнанного уровня, нет объективного критерия научной значимости, как в специальных науках. Близость социологии к философии внешне проявляется как будто и в том, что к ней обращались официально признанные философы... Среди современных философов в качестве примеров можно назвать Зиммеля и Трёльча, причем Трёльч признает, что он многому научился у Вебера. Философия там, где она жизненна, всегда имеет конкретные корни...

Философ — нечто большее, чем просто познающий. Его характеризует и материал, который он признает, и происхождение этого материала. В личности философа присутствует время, его движение, его проблематика, в ней силы времени необычайно жизненны и ясны. Философ представляет собой то, что есть время, и представляет субстанционально (т.е. целостно. — *Г.Л.*), тогда как другие отражают лишь части, уклонения, опустошения, искажения сил времени. Философ — сердце в жизни времени, но не только это, — он способен выразить время, по-

ставить перед ним зеркало и, выражая время, духовно определить его. Поэтому философ — человек, который всегда готов отвечать всей своей личностью, вводить всю ее в действие, если он вообще где-либо действует. Если бы он этого не делал, у него не было бы материала для наиболее оригинального познания, он совершал бы только интеллектуальные ходы. Тогда возникали бы знания, оторванные от существования, которые производят как бы в безвоздушном пространстве пустое действие с помощью безразличного материала, не предполагающего экзистенции, — в руке каждого как бы стертая монета. В Максе Вебере же мы видели воплощение экзистенциального философа. Люди обычно заняты, в сущности, лишь своей личной судьбой, в его же великой душе действовала судьба времени». Ясперс подчеркивает «живое движение его экзистенции, в котором он, производя оценки, не забывал об объективности...»<sup>1</sup>

Синтезы Вебера действительно мгновенны. Они никогда не становятся застывшими формулами. Почти за каждым выводом следует «впрочем», возражение самому себе. Если для Достоевского характерное слово — «вдруг», то для Вебера — «впрочем». Многие примечания могли бы стать началом особой статьи, особого пути исследования, иногда параллельного основному, иногда — уходящего в сторону. Найдя решение, Вебер тут же оценивает альтернативы, возвращается к стволу мысли и снова оказывается в гуще ветвей. Мысль его непрерывно ветвится. Многие работы Вебера остались незавершенными, и сами завершения чисто формальны: внимательный читатель увидит в них побег ветвящейся мысли, остановленные в своем развитии. Отчасти поэтому Вебер никогда не мог бы стать идеологом. Он, впрочем, и не хотел этого.

Идеология — своего рода катехизис. Она сводит любое многообразие к принципу и дает однозначный ответ на любые вопросы. В Китае 50-х годов издание древнего текста признали немарксистским, потому что старый ученый-текстолог признал некоторые иероглифы не поддающимися бесспорному толкованию. Вебер — полная противоположность такому катехизисному уму. Он живет в мире открытых вопросов. «Идеальные типы» — мысленные образы, постоянно проверяемые фактами. Вебер не сводит историю к классовой борьбе, или борьбе этносов, или к либидо, или еще к чему-то. Жизнь стоит перед его взором в своей бесконечной сложности. В этом калейдоскопе явлений интуитивно выделяется «тип», некоторая повторяемость, и мысль оперирует с «типом» как с атомарным фактом — но все время сознает, что это не факт, что это *идеальный* тип, создание исследователя, артефакт.

Своей способностью извлекать из жизни идеальные типы Вебер — предшественник экзистенциалистов, лепивших свои категории из материалов личного опыта. Не случайно у Вебера учился Ясперс. Идеальный тип — это не понятие точной науки, за которым стоит лабораторный эксперимент. Никакой эксперимент не может подтвердить идеальный тип пророка, парии, протестанта, которыми оперирует Вебер в своей социологии религии. Они рождаются не в материале самом по себе (слишком пестром и восстающем против таких обобщений), а во впечатлении исследователя. Идеальный тип — такое же создание Вебе-

ра, как Собакевич — создание Гоголя. Это образ, описанный языком понятия. Борис Хазанов, в одном из разговоров со мной, около 1980 г., назвал такое мышление метахудожественным.

Большинство исследователей-эмпириков лишены метахудожественных способностей, и многие чувствуют себя вынужденными брать артефакты Вебера как исходную точку в обработке материалов полевого исследования, как эталон, с которым сравниваются факты. Но Вебер вовсе не был фабрикантом эталонов. Если бы он прочел некоторые работы своих учеников, то мог бы сказать нечто вроде того, что сказано было Марксом после чтения Лафарга: если это марксизм, то я не марксист.

Когда мы сравниваем две версии происхождения капитализма, Маркса и Вебера, мы обычно не учитываем, что у Вебера нет жесткого деления факторов на первичные и вторичные, на базис и надстройку. Вебер подчеркивает роль кальвинизма в сдвиге, который произошел в экономическом развитии Европы. Но внимание его все время приковано к социальному в религии, к интересам, которые диктуют выбор того или иного вероисповедания и находят в избранной доктрине свою опору. Земные интересы вовсе не отброшены в область несущественного, второстепенного, надстроечного. Они прослеживаются на каждой странице «Социологии религии».

Вебер легко создавал доктрины, но он не был доктринером. Единой теории исторического процесса у него нет. Есть несколько блестящих подступов к отдельным глобальным проблемам, к отдельным аспектам исторического процесса, единство которого созерцается, но не артикулируется. Каждый подступ опирается на определенную группу фактов, охваченную единым взглядом. Каждая концепция Вебера — инструмент, приспособленный к решению определенной задачи, а не отмычка ко всем замкам. Вебер никогда не скажет «история всех предшествующих обществ — это история классовой борьбы» (Маркс) или «так зарождалось на семи холмах волчье племя квиритов, ставших римлянами, конфессиональные общины ранних христиан и мусульман, дружины викингов... монголы в XIII в., да и все, кого мы знаем»<sup>2</sup>. Формулу истории *всех* обществ, *всех*, кого мы знаем, он не ищет. Однозначное объяснение всего на свете — примета полунауки, идеологии, приспособленной к массовому сознанию, знак неспособности мыслить альтернативными парами и группами решений. Вебер очень популярен среди ученых, но горячие головы в Америке или во Франции никогда им не увлекались. Увлекались Маркузе или Мао Цзедуном.

Отдельные подступы Вебера к истории мне дважды припоминались, когда я строил схему историографических схем, привязав каждую из известных теорий к определенному масштабу времени и пространства. Основная идея этой схемы схем впервые (насколько мне известно) высказана Кантом: при взгляде на историю с птичьего полета видно закономерное, глядя вплотную — хаос<sup>3</sup>. Я разделил точки зрения историков на несколько уровней. Когда историю меряешь тысячами, бросаются в глаза накапливающиеся процессы: рационализация человеческих взаимоотношений с природой (Вебер); рост производительных сил (Маркс); рост разделения труда, дифференциация (Дюркгейм) и т.п.

Если же мерить сотнями лет, удивляют разрывы в развитии, гибель отдельных культур (циклические процессы, подобные рождению, росту, расцвету и гибели организмов: Вико, Шпенглер, Данилевский, Гумилев); наконец — маятниковые движения устойчивых культур, сохраняющих равновесие, переходя от средних веков к Новому времени, от Возрождения к барокко, от барокко к классицизму и Просвещению, от Просвещения к романтизму и т.д. Если же масштаб соизмерим со сроками человеческой жизни, то бросается в глаза случайность, вовремя поданный стакан воды Скриба, и вырастает роль отдельной крупной личности, угадавшей возможности времени.

Это не значит, впрочем, что результат деятельности крупной личности так же недолговечен, как ее жизнь. Иные личности оказали влияние на тысячелетия, — но лишь в том случае, если сквозь них прошла струя из очень большой глубины; а это бывает редко. В дальнейшем я дополнил первую классификацию второй, параллельной, — по типам движений: кумулятивных (накопляющих свои достижения), циклических, маятниковых и вулканических (взрывных). На последнем уровне мы снова встречаем Вебера. Соперничая с Марксом в понимании кумулятивных процессов, он предшествует Л.Н. Гумилеву в описании движений взрывных.

Вебер берет в качестве модели отношения пророка с его учениками — и переносит это на Кромвеля, на Наполеона; чувство исторического призвания сравнивается с харизмой, осенившей Моисея или Иисуса Навина. В XX в. ученики Вебера признали харизматиками Ганди, Гитлера, Ленина, Кваме Нкруму и прочих вождей национальных и социальных движений, вокруг которых стихийно возникло преклонение. Теория Вебера предусматривает и рутинизацию харизмы, т.е. перенос преклонения на наследника. Так, папа римский — наследник харизмы Петра, вне зависимости от личных качеств. Мы могли наблюдать, как любой наследник Ленина становился выдающимся марксистом (даже не умея правильно произнести слово марксизм).

Трудно сказать, знал ли Л.Н. Гумилев эту теорию; во всяком случае, евразийцы, его учителя, Вебера знали. Гумилевская концепция пассионарности напоминает пересказ Вебера. Пассионарий, страстный зачинатель движения — харизматический лидер. Переход консорции (объединения страстных натур) в инерционную конвиксию — рутинизация харизмы. Нет у Вебера только одного: роли пассионариев в создании этноса. Вебер не считал, что новая ментальность, созданная Кромвелем или Наполеоном, — это новый этнос. Думаю, что и в жизни этносы возникали иначе.

Зададимся теперь вопросом: почему сам Вебер, накопивший почти весь материал для построения схемы схем, сам ее не построил? Он создал одну из теорий кумулятивных процессов, «расколдовывания мира», изгнания богов и духов из природы; он создал общепринятую на Западе теорию взрывных движений, возглавляемых обожествленным вождем; его идеальные типы азиатских культур были подступом к теории «культурных кругов» Шпенглера и «цивилизации» Тойнби. Он созерцал те исторические тела, в которых совершался квазибиологический цикл развития и гибели либо (как пытался это показать я) маятни-

ковые колебания между господством «вертикальной» направленности (к целостному и вечному) и «горизонтальной» (к миру предметов в пространстве и времени). Ему не хватило только сознания того, что принесла катастрофа мировой войны. В 1918 г., когда вышел «Упадок Запада» Шпенглера (в русском переводе «Закат Европы»), Веберу оставалось два года жизни: он умер в 1920 г. Его творчество относится к периоду «до Шпенглера и Тойнби», когда закономерным казалось только кумулятивное развитие и взрывное противостояло кумулятивному как иррациональное вообще — рациональному вообще, когда самой проблемы соотношений кумулятивной, циклической и маятниковой закономерности еще не было.

Такой была атмосфера времени. Но и сам Вебер был фигурой переходной. Его «идеальные типы» — шаг от историографии к историософии, но шаг незавершенный. Творческое воображение Вебера все время обуздано требованием науки: не отрываться от фактов. Но факты всегда единичны. Факты — осколки бытия как целого. Не уходя далеко от фактов, можно создать идеальные типы отдельных бросающихся в глаза групп. Но образ истории в целом виден только с птичьего полета, с уровня неба над историей, с тверди абсолютно целого.

Когда читаешь исповедь американского социолога и религиоведа Роберта Беллы, как он переходил от Маркса к Веберу, то невольно возникает параллель с авторами круга «Вех». Белла, подобно веховцам, вернулся от марксизма к христианству. Но Вебер не религиозен. Он блистательно исследует религии как структуры, как регуляторы человеческого поведения, как идеологии — и только. Сердце религии, соединение с Богом, ему чуждо. Обожение, разрушение перегородок между комком плоти и Богом, рассматривается как иллюзия самообожествления. Уровень целого (духовно целого) для Вебера не реальность, не один из двух основных аспектов бытия, а игра воображения. Факты для него не один из уровней реальности, а *вся* реальность.

«Экстаз как средство спасения или «самообожествления», — пишет Вебер, — может иметь характер полной отрешенности, одержимости и более или менее постоянного религиозного поведения, которое выражается как в усилении интенсивности жизни, так и в удалении от жизненных забот. Путем к состоянию экстаза была, разумеется, не продуманная методика спасения, а различного рода способы преодоления естественных тормозов: табак (вероятно — «травка». — Г.П.), алкоголь или другие наркотические средства, музыкальное или эротическое возбуждение... и оргии. В ряде случаев провоцировались истерические или эпилептические приступы у предрасположенных к этому людей, что вызывало оргиастическое состояние у остальных. Однако *экстазы по своей природе и по своей цели преходящи и не оставляют значительного следа в повседневной жизни. К тому же они лишены «осмысленного» содержания, открываемого пророческой религией* (в данном случае подчеркнуто мною. — Г.П.). Более мягкие формы *эйфории...* вернее обеспечивают длительность харизматического состояния...»<sup>4</sup>.

Можно возразить, что особая форма экстаза, называемая просветлением, положила начало буддизму. Другая форма экстаза породила слова «Я и Отец одно», — за которые Иисус был распят. Опьянение ценно для

поэта тем, что оно создает подобие подлинного экстаза, стирающего грани между предметами, дающего пережить мир как единство. Опынение ценил и воспевал Блок. Но экстатическое чувство единства само по себе не опынение. Это радость открытия, которая может стать совершенно спокойной. «Ваш обычный повседневный опыт, но на два вершка над землей», — сказал Д.Т. Судзуки, апологет и исследователь буддизма дзэн. Экстаз — знак перехода от помраченного разума, для которого реальность сводится к фактам, к просветленному разуму, сознающего мир как единство Единого и Единичного (или, в христианских терминах, — как единство Отца, Сына и Святого Духа). Все корифеи буддизма, начиная с самого Будды, прошли через экстаз открытия (в чем-то подобный экстазу Архимеда) и сохраняли живую память этого экстаза в своих философских размышлениях, ясность которых говорит сама за себя. Православная аскетика особо предостерегает против разгула мистического воображения и подчеркивает важность «трезвения». Между тем, Вебер различает только виды опынения, острую форму мистического пьянства от вяло текущей. Реальность недвойственности он не пережил и в рассказы тех, кто пережил, — не верит.

Можно возразить, что идеальный тип нравственного действия слишком резко противопоставлен у Вебера типу мистического созерцания. Недостаток опыта помешал понять, что из созерцания, доведенного до нужной глубины, рождается мощный импульс действия. Это сегодня просто факт, установленный культурологией. Некоторые формы буддийского созерцательного мистицизма в Японии оказались чрезвычайно благоприятными для входа в современность, и темпы развития японской экономики намного выше, чем на Западе. Вебер прав, подчеркивая, что капитализм мог *начаться* только на Западе. Но он оказался неправым, предполагая, что такие страны, как Япония, навечно останутся спутниками и имитаторами Запада и не внесут ничего нового.

Можно возразить, наконец, что замечательным примером перехода от мистического созерцания к действию был ап. Павел. Несколько лет созерцал, усваивал то, что испытал по пути в Дамаск, а потом — не теряя достигнутого уровня созерцания — отдался строительству Церкви (дело не менее трудное, чем создание концерна или политической системы). Когда ап. Павел пишет о духовной нищете, Вебер его просто не понимает, говорит об «интеллектуализме», «который выражался в гордой уверенности, что лишь призванные Богом понимают смысл притч...». Ему кажется, что Павел «гордится тем, что истинное знание «для иудеев соблазн, для эллинов безумие»...». (с. 175). На самом деле, у Павла нет ни гордости, ни интеллектуализма. Есть верное понимание, что «духовно богатые» в плену своей образованности, логичности, хорошего вкуса и не могут понять нового, нарушающего их правила. Это так не только в истории религии, но и в истории искусства. Абсолютно новое, неслыханно новое, нарушающее все привычки, кажется нелепым. Его принимают люди, у которых сердце сильнее ума, которые правил хорошего вкуса, хорошего тона просто не знают. «Кто хочет быть мудрым в мире сем, тот будь безумным... — писал Павел. — Ибо мудрость века сего — безумие перед Господом». Именно таков был I век

и таков XX век. Даже в современной физике безумные теории кое-где истинны, а разумные (близкие к здравому смыслу) ложны.

Вебер не дожид до атомной бомбы, до взлета и падения Третьего рейха, до театра абсурда. Он был сыном своего времени и сделал все, что разум века сего позволил сделать. Было бы нелепым ожидать и требовать большего от его трудов, блещущих потрясающе широкой эрудицией и острой мыслью. Вебер не хочет заменить идеологию классовой борьбы идеологией этнических и конфессиональных страстей, и это прекрасно. Чтение Вебера — прививка против желания обрести идеологию, подготовка к устойчивой жизни среди открытых вопросов. А веру, взлетающую поверх всех вопросов, надо искать в других книгах. В таких, где звучит «голос из бури».

Эрнст Трёльч считал, что в Вебере Германия потеряла и политического вождя. «В глубине души он был политиком, обладал натурой властителя, был горячим патриотом, который видел, что его родина идет по ложному пути, и страстно желал стать ее руководителем... Он не был догматически настроенным демократом. В демократии он просто видел судьбу современного мира, и она означала для него утрату бесконечно великого и прекрасного. Вебер видел в демократии лишь то преимущество, что она... давала возможность избрать новых вождей... Вебер не был и социалистом. Вебер предвидел, что наступит время, когда преобладание гильдий и цехов вытеснит свободную индивидуальность, и боролся за государство, в котором либерализм, т.е. богатство и свобода индивидуального развития, еще были бы относительно возможны... Нация не поняла значения этих выдающихся политических способностей и не использовала их»<sup>5</sup>.

1996

## Примечания

<sup>1</sup> Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера. — В кн.: Вебер М. Избранное. Серия «Лики культуры». М., 1994, с. 555-557.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера. — «Природа», 1970, № 1, с. 50.

<sup>3</sup> Kant I. Idee zur einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlichen Absicht. — In: Kant. Die drei Kritiken. Stuttgart, 1949, S. 460 ff.

<sup>4</sup> Вебер М. Избранное, с. 196. — Далее страницы указываются в тексте.

<sup>5</sup> «Макс Вебер. Слово прощания». — В кн.: Культурология. XX век. Антология. М., 1995, с. 606.

# Философия и культурология Карла Ясперса

---

«Философ, — писал Карл Ясперс, — нечто большее, чем просто познающий... В личности философа присутствует время, его движение, его проблематика, в ней силы времени необычайно жизненны и ясны. Философ представляет собой то, что есть время, и представляет субстанциально (я бы сказал: целостно. — Г.П.), тогда как другие отражают лишь части, уклонения, опустошения, искажения сил времени»<sup>1</sup>.

Ясперс сказал это в речи памяти Макса Вебера; но заодно он дал характеристику собственной философии. Он действительно был человеком, готовым отвечать всем собой, вводить всего себя в действие. Особенно важна была роль Ясперса в годы после второй мировой войны, на развалинах гитлеровской империи. Он стал тогда мыслящей совестью немецкого народа. В 1945 г., среди общей растерянности, Ясперс твердо знал, что он мог и должен был сказать. Его статьи об ответственности каждого за преступления нацизма сыграли роль, сравнимую с выступлениями Сахарова и Солженицына в нашей стране. И одна за другой стали выходить книги, написанные в годы внешнего бездействия, когда власти удалили его из университета.

Ясперс начинал как психолог и только постепенно отстоял право называть философией свои размышления, не подчинявшиеся правилам логики точных наук, свободные исследования проблем, хватавших его самого за живое. Бердяев назвал это афористически: писать что-то, а не о чем-то. (Не отчуждая от себя предмет исследования, стремясь не к объективному, а к «трансубъективному», к реальности, более глубокой, чем деление на объект и субъект.) В Европе такую философию называли экзистенциализмом, и Ясперс признан одним из ее корифеев. Георг Лукач ставит его рядом с Хайдеггером — и критикует обоих за «разрушение разума» (не могу не вспомнить добром названную так книгу, на немецком языке, купленную в 1955 г. в магазине народных демократий; я перелистывал марксистскую критику и с увлечением читал длинные, добросовестно выписанные цитаты; что-то эти цитаты расковывали во мне самом).

Возможно, благодаря Лукачу я воспринимаю Ясперса и Хайдеггера в паре, в контрастной паре — как Вольтера и Руссо, Толстого и Достоевского. В Ясперсе воплощен немецкий рационализм, в Хайдеггере — «сумрачный германский гений». Однозначное равенство германского и сумрачного (иррационального), принадлежащее Блоку, неверно. Так же

как ошибался Толстой, считавший немцев прирожденными рационалистами. Пример Ясперса лишний раз показывает, что во всякой культуре можно найти крайности, уравновешивающие друг друга.

Нельзя считать случайным, что Хайдеггер, со своей склонностью к иррациональным глубинам, пережил увлечение «народностью» и несколько месяцев поддерживал Гитлера. Ясперс всегда был стойко либерален, рационален и равнодушен к увлечениям толпы. В этом его нравственное величие — и в этом его ограниченность. Подобно своему учителю, Макс Веберу, он больше воспринимал структуру религии, чем религиозное чувство, и его «философская религия» ценна скорее негативно, как борьба за независимость разума. В ней нет прорыва к сути веры по ту сторону всех частных догм.

Сила Ясперса сказывается в стихийном следовании правилу Витгенштейна: «то, что вообще может быть сказано, должно быть сказано ясно; об остальном следует молчать». Это рационализм гибкий, диалектический, сознающий ограниченность прямолинейных логических ходов: «Поскольку все экзистенциальные связи с трансценденцией (все жизненные связи с глубиной. — Г.Л.) диалектичны, определенное высказывание по своему непосредственному содержанию всегда неверно. Достоверность заключается в диалектике, а не в рассудочном владении вещью». И далее: «На основании альтернатив рассудка возникает тенденция, вместо того чтобы осуществить содержание в его напряжении, полярностях, диалектическом движении, просто схватить его прямолинейно, целесообразно. Однако вследствие этого не только не достигается цель, но и парализуется сама жизнь»<sup>2</sup>.

В этой книге, опубликованной в серии «Современные мыслители», философия истории пересекается с культурологией. Я работал в той же области, опираясь на книгу Франкфорта и других «До философии» (в русском переводе — «На заре философии»; оригинал — «Before philosophy», Harmondsworth, 1946), несколько опередившей публикацию Ясперса об *осевом времени*. Франкфорт резко подчёркнул рубеж между культурами до и после рождения философии. Философия впервые освободила личность от принудительной связи с традицией. Стало возможным выйти из традиции, стать рядом с ней и выработать мировоззрение, опираясь на избранный принцип: «есть только атомы и пустота», «только единое есть» и т.п. Консерватор может избрать традицию (или вернуться к ней), но традиционализм теперь осознается как путь среди других путей. Необычайно возрастает интеллектуальная мобильность, возможность новых начинаний в администрации и праве, в науке и религии.

Однако знакомство с социологией развития (в частности, с работами Р. Беллы) показало мне, что интеллектуальные революции не безопасны. Одновременно с высокой философией росла софистика, расшатывая племенные и народные религии вместе с нравственными нормами. Нарастал кризис, ответ на который дали буддизм, христианство, ислам.

Поворота к мировой религии Франкфорт не рассматривал. Он ограничивается одной философией. Ясперс впервые взглянул на эпоху интеллектуального переворота в целом, поставив рядом не только философов Эллады, Индии и Китая, но и пророков, действовавших в Ира-

не и Израиле VIII-II вв. до Р.Х. В Средиземноморье легко было не делать этого, занимаясь *греческой* философией и только; но в кругозор ученика Вебера прочно вошли Индия и Китай, где религия и философия не обособились друг от друга и философское движение было одновременно религиозным. Охватив мыслью все три очага интеллектуальной революции древности, Ясперс подытожил попытки объяснить *одновременность* духовного скачка в трех регионах, слабо связанных или совсем не связанных друг с другом, и признал это загадкой, не нашедшей рационального решения (факт самоограничения разума, достойный самой высокой оценки).

Знакомство с концепцией осевого времени было одним из толчков, заставивших меня перейти от схемы трех «субэкумен» (великих коалиций культур: средиземноморской, индийской и дальневосточной) к схеме четырех. Суть проблемы в том, что основных философских традиций только три. Философия ислама так же комментирует Аристотеля, как и Европа средних веков. Но по ряду признаков северо-западное Средиземноморье сильно отличается от юго-восточного. Реальность ислама доказывает, что окончательное оформление культурного мира, способного преодолевать кризисы развития, не было делом одной философии. Решающий шаг совершила — после философии — мировая религия. Век философии подготовил ее торжество над племенными и народными культурами, но философская и научная мысль — только один из параметров в маятниковом движении мировой культуры. Другой параметр — мировая религия. Напряжение между двумя полюсами исторически разрешается в чередовании эпох преобладания мысли, направленной на предметы в пространстве и времени (античность, Новое время), и мысли, направленной к вечному и целостному (средние века и «посленовое время»). Апологетами поворота к вечному были русские философы, а в Германии — Мартин Бубер, отчасти и Мартин Хайдеггер. Ясперс зигзага к вечно целостному не чувствовал.

Недооценка религии сказывается в его культурологии. Мира ислама в ней нет (так же как нет Византии). Трем основным линиям философского развития соответствуют три мировые культуры (мы их уже назвали). Иеремия, Исайя мыслятся скорее как попутчики философской активности осевого времени, а не как альтернатива философии, реализовавшаяся после Р.Х. Кризис философии, открывший дорогу становлению мировых религий, не рассматривается. Рамки осевого времени очерчены так, что христианство оказалось вне их. Сам термин «осевое время» — полемика с Гегелем, назвавшим «осевым событием» возникновение христианства. По мнению Ясперса, оно способствовало только упадку античной цивилизации (живучесть православной Византии выпала из его кругозора).

Мы возвращаемся таким образом к проблеме ограниченности рационализма. Мировоззрение Ясперса сложилось, в основных чертах, до первой мировой войны. Он остро осознал кризис современности, но не мог расстаться с традицией Ренессанса и Просвещения, с традицией эмансипации разума. Импульс саморазрушения, который нес в себе интеллект, вырвавшийся из духовной цельности, ему непонятен. Между тем, споры философов древности не были в состоянии заменить рас-

сыпающиеся племенные и народные культы. Выходом было откровение, давшее, в каждом имперском регионе, главную книгу (Библию, Коран, Тринитаку, Бхагаватгиту). Можно было ничего, кроме этой Главной книги, не читать, не разбираться в спорах между стоиками и эпикурейцами и строить жизнь по Библии, по Корану. На основе Главной книги сложилась новая духовная иерархия, и цивилизация не развалилась, продолжая свой ход к новым виткам, к новым зигзагам вплоть до Нового времени и далее — до современности, заново возвращающейся к Главным книгам (осознав, в отличие от I тысячелетия после Р.Х., что таких главных книг несколько и современная проблема — проблема диалога иерархий).

Мне кажется, что Ясперс не совсем прав, подчеркивая, что параллельность развития Средиземноморья, Индии и Китая характерна только для древности и постепенно исчезает. По-моему, параллелен и переход от века философии к веку главных книг. Уникальны только те черты западного Средневековья, которые вели к Новому времени, к новой волне эмансипации разума, пошатнувшей авторитет святынь. Но взгляд в прошлое позволяет понять логику нынешнего шага исторического маятника.

1995

## Примечания

<sup>1</sup> Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера. - В кн.: Вебер М. Избранное. Серия «Лики культуры». М., 1994, с. 556.

<sup>2</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 492, 494.

# Вокруг предвечной башни

---

**М**ожно сказать о каждой культуре, что она пытается создать космос и порождает хаос. В том числе современная западная культура. Один из ее критиков пишет:

«Постмодернизм, определяющий сегодня культурный ландшафт Запада (а теперь и во многом России), в одном из своих планов есть не что иное, как атрофия воли. Этот недостаток теории постмодернизма выдают за добродетель, хандра переходит у них в любовь к хандре и решительное отвержение всего, что напоминает о «румянце воли» (Шекспир). В принципе воления есть момент возвышения — над окружающим и (еще прежде того) над самим собою; он также предполагает некоторую устойчивость точки зрения, наличие точки отсчета и вектор пути. Все это неприемлемо для теоретиков постмодернизма, поставивших целью «растворить» волю в окружающем мире, понятом как некая открытая среда, лишенная ориентиров, однообразная в самом разнообразии»<sup>1</sup>.

В другой статье «Империя и ойкумена», опубликованной через полгода («Новый мир», 1995, №1) Ю.Каграманов подчеркивает, наряду с безволием, еще один аспект постмодернизма — его отношение к чужим культурам, отказ от чувства европейского превосходства. Каграманов видит в этом упадок европейской воли к собственному бытию:

«В броуновском движении толпы... личность... характеризуется своей «энергетической» связью с другими личностями; ни глубины, ни устойчивости от нее не требуется, как раз наоборот. Нравственная мускулатура размягчается, и это, как выясняется, очень правильно... с нравственной точки зрения. Ибо этого требует терпимость. Работает только одна мышца, терпимости, не дающая проявиться другим мышцам. Нравственное у-силie квалифицируется как на-силie, грозящее в чем-то ущемить кого-то другого и предполагающее наличие некоей точки опоры, которой на самом деле быть не может. Не должно быть никакого «во имя», ибо не существует цели, ради которой стоило бы напрягаться. Как пишет американский филолог Аллан Блум в своей нашумевшей книге «Тупик американского духа», человек, всерьез верящий во что-нибудь, представляется в *этой среде* опасным человеком; считается, что «уверенность в собственной правоте всегда вела к войнам, преследованиям, расизму и имперскому шовинизму, поэтому вопрос заключается не в том, чтобы исправлять ошибки и быть действительно правым, а в том, чтобы не допускать мысли, что ты можешь быть

прав»<sup>2</sup>. Подобный релятивизм самим релятивистам может представляться достижением, но в глазах народов третьего мира он выглядит тем, чем является на самом деле, — *глубочайшей растерянностью*, слегка завуалированной снобистской «любовью к пустоте». ... *Такая терпимость, по сути, есть не что иное, как бесхарактерность; она несовместима с исходными европейскими ценностями*, между прочим, сделавшими возможным и школьное всезнайство. И прежде всего *она несовместима с христианством*, которое, по слову И. Бердяева, «претендует быть всем». И потому не может не быть в известном смысле нетерпимым» («Империя и ойкумена», с. 161).

Вот здесь я, наконец, перестаю соглашаться с автором. Я не понимаю, почему не может быть «некоей точки опоры» вне *одной* зафиксированной традиции? Во всяком процессе общения культур может сложиться динамическое равновесие и оструктурироваться в единство. Так случилось в истории христианства. Сперва было трудное равновесие иудейского и эллинского, культуры вслушивания и культуры вглядывания, мира Библии и мира Гомера. Павел дал образ мысленного единства: «Бога не видел никогда и никто. Единственный Сын, сущий в недрах Отчих, — Он явил». Завершением стало учение о Троице и рублевская икона Троицы.

Это завершение не стало, однако, достоянием современного ума. Системность Троицы отсылает нас от логики к хороводу и непонятна без понимания хоровода как образа мира. Хоровод — одно из первичных явлений культуры, из первых попыток создать образ космоса, замкнуть бездну непостижимого в круг. Каждый участник обрядового хоровода верен себе и своей маске (символу одного из духов), но, кружась, он становится нераздельной частью целого, и каждый облик становится *его* обликом, его ипостасью, — если выразить это в терминах богословия, возникшего гораздо позже. Отношения лиц в рублевской Троице невозможно пережить, не возвращаясь до некоторой степени от утонченной византийской символики к неграм в обрядовом танце.

«Негр думает, танцует», — сказал Л.С. Сенгор, создатель теории негритюда. Нет еще требований логики, отделившей почитание единого Бога от веры в богов стихий. Целостность хоровода — образ незримого единства, когда «всё во мне и я во всем» (Тютчев), и на миг нет разницы между человеком и Богом, и на миг нет разницы между уровнями духовности (эта иерархия потом рождается заново изнутри и становится личным опытом). Многие мистические секты возвращаются к священному танцу. Великий суфийский поэт Джелаледдин Руми основал орден пляшущих дервишей, хасиды танцуют на своих молитвенных собраниях. Хасидская радость в Боге захватила евреев, уцелевших после страшных погромов XVII-XVIII вв., преодолела страх и дала возможность жить и радоваться жизни. Танцуют на своих радениях многие современные секты. Но основная линия культуры — овнутрение хоровода, продолжение хороводного ритма в трагедии и других искусствах, выделившихся из хороводного единства, в совместном музицировании, совместном чтении стихов, в диалоге, который вращается вокруг незримой истины. Припоминание хороводного действия можно увидеть в литургии. Наконец, рудимент хороводной культуры — карнавал, в том ее по-

вороте, где родилась аттическая комедия. Но это именно рудимент, обрывок, а не целое. И попытка постмодернистской культуры выдать карнавал за целое говорит о ее собственной неполноте.

Христианское «веселие духа» кружится без видимого движения, без звука, — как без звука совершается «умная молитва». Мейстер Экхарт созерцал Троицу как незримую «игру»: «Игра в природе Отца, зрелище и зрители суть одно». Это именно отношения лиц в обрядовом хороводе. В такой игре страдания личности, связанной с комком обреченной плоти, тонет во вселенской радости, как судьба Иова в ответе Бога. Войдя в хоровод, страдающий не отождествляет себя больше со своим страданием, он сливается с целым, где совпадают все противоположности, как Восток и Запад на полюсе, он отдается скорбной радости и радостной скорби. Такое овнутреннее круговое действо и есть рублевская Троица, хоровод смерти и Воскресения, скорбное веселие духа.

Хороводные культуры Африки и Океании напоминают высоким цивилизациям о том, что те потеряли и что современная наука назвала «снятием оппозиций». Сближение латинской логики с негрским хороводом (о чем говорил Сенгор) нужно не только неграм.

Сейчас идет процесс сближения (и ломки) культур, втиснутых в общее пространство информации. Сближаются и вселенские культуры с локальными, и вселенские друг с другом. Христианский мир, миры ислама, Индии и Дальнего Востока опираются на разные откровения. Но каждое откровение — только перевод с Божеского на человеческий. Божеский оригинал — по ту сторону человеческих различий положительного и отрицательного богословия, Бога Авраама, Исаака и Иакова, вочеловечившегося в Иисусе Христе, и Великой Пустоты, вокруг которой кружит Бенаресская проповедь Будды: «Есть, о монахи, нечто неставшее, нерожденное, несотворенное...».

Общение культур может пройти через нынешний хаос и стать хороводом, структурой, в которой явленные, положительные образы вращаются вокруг незримого центра. Примерно так, по словам даосов, вращается колесо, в центре которого — пустота, пустая втулка, вдетая на ось. Можно уподобить ось «Духу, веющему, где хочет», пустоту — нашей готовности принять Дух по ту сторону всех форм и имен, формы же и имена спицам в колесе. В движении они сливаются, смотрятся как ипостаси единой истины. Если мы, глядя на Троицу Рублева, созерцаем единого и незримого Бога в трех зримых равночестных ликах, то что мешает увидеть равночестность нескольких вероисповеданий? Бог един, но он есть Дух, и познать Его единство — значит признать каждое великое откровение только зримым отблеском незримого света. Участник хоровода не отбрасывает свою традиционную «маску», он остается ей верен, но своим становится ему весь хоровод.

В каждой религиозной традиции есть возможность принять это и отвергнуть. В Евангелии написано: «Кто не со Мной, тот против Меня» и «Кто не против Меня, тот со Мной». Что бы человек ни выбрал, взаимное проникновение культур все равно идет, от него нельзя спрятаться, практически приходится выбирать между хаосом беспорядочных культурных связей и осознанным движением к новой гармонии, к возрождению священного хоровода, возвышенный образ которого — ико-

на Троицы. Я вижу впереди, сквозь лабиринт постмодернизма, великий хоровод, связывающий то, что разделила логика, пренебрегавшая невыказанным, паузами в тексте, ритмом целого.

К сожалению, Ю.Каграманов не хочет знать нехристианских участников хоровода, а потому не видит его. Это очень жаль. Даже для понимания России (которая больше всего нас занимает) японские или индонезийские аналогии могут дать не меньше, чем французские и итальянские, блестяще использованные в статье Ю.Каграманова «Свое и чужое» («Новый мир», 1995, № 6). Он отодвигает все восточное в сказочную даль: «За чудовишными горами открываются волшебные страны: Тибет и еще дальше Индия, чья религия (буддизм и производные от него конфессии) — единственно достойная соперница христианства...» («Свое и чужое», с. 169).

Буддизм действительно родился в Индии (как и христианство среди евреев), но в тысячелетнем споре с «национальной», этнически окрашенной религией был вытеснен; между XIII и XX вв. в Индии было столько же буддистов, сколько христиан в еврейском кагале: ни одного. В XX в. несколько миллионов неприкасаемых, по призыву своего лидера д-ра Амбедкара, перешли в буддизм; слово «буддист» сегодня приобрело смысл «неприкасаемый». По ортодоксальным воззрениям индуизма, Будда — искуситель, посланный в мир, чтобы не слишком много душ попадало в рай; там и без них было тесно.

Эта справка, может быть, утомила читателя, но она показывает высоту перегородки, сооруженной известной школой русской мысли перед «сказочным» Востоком.

Если бы речь шла об отдельных ошибках, не стоило бы о них говорить. И Гомер иногда дремал. У всякой эрудиции есть границы. Но надо осознать своеобразную глухоту русской философской мысли к немонотеистическому Востоку. В.С. Соловьев читал сутты, но ум его, нашедший родное и в Талмуде, и в Коране, здесь ничего не увидел, кроме бездны небытия. Закрытость к Востоку по ту сторону Суэцкого канала стала традицией, и крупнейшие современные русские умы ей верны. Между тем, еще Маттео Риччи, иезуит XVII в., сумел заметить в китайском буддизме «отблеск евангельского света». Между тем, открытость к духовному опыту Востока все возрастала, и Второй Ватиканский собор поставил задачу диалога с религиями «волшебных» стран. Откуда же закрытость русской философской мысли, вопреки ее декларируемой всемирной отзывчивости?

Мне кажется, здесь есть какой-то частный интерес, какая-то выгода, от которой мыслитель должен отрешиться. Начиная с ранних славянофилов, Россия сознает себя единственным достойным оппонентом Запада во вселенском диалоге рационализма с «целостным разумением». Востока тогда просто не знали, и к Ивану Киреевскому у меня нет никаких претензий. Но в XX в. Восток перестал быть сказочным. Целостное разумение оказалось общим свойством индийской и китайской мысли. Философия Запада и Востока, религии Запада и Востока методически сравниваются в нескольких специальных журналах и многих других книгах. Работая библиографом, я двадцать лет следил, как диалог между Западом и Востоком идет, обходя, к сожалению, Россию. И

возрожденная русская философия гордо не замечает этого диалога, делает вид, что его нет.

Думаю, что пелена незнания, отделившая Запад от «сказочного Востока», в обозримом будущем рухнет. Для Альфреда Вебера, для Карла Ясперса она уже наполовину обрушилась. Им ясно, что существует не одна вселенская (она же имперская) традиция, римская (с разделением на Восточную и Западную), а по меньшей мере три, преодолевшие кризис «осевого времени» (Запад, Индия, Китай), три практически осуществленных проекта вселенского общежития, а с исламом — целых четыре.

В открывшейся перспективе мирового религиозного процесса наша эпоха сравнима с той, когда закрытость племенных и народных религий была прорвана и возникли религии мировые. Наступил роковой час и для конфессиональной ограниченности, и эта закрытость будет непременно прорвана, — хотя, скорее всего, иначе, чем 2000 лет тому назад: я ожидаю не новой религии, а нового понимания старых, понимания их внутренней общности, понимания истины диалога как самого современного подступа к тайне вечности, вокруг которой кружится человеческий дух, создавая культуру.

В складывающихся рамках нового диалога Россия может и должна осознать себя иначе, чем в прошлом: как внутренний диалог (если хотите — как хоровод) культурных начал. Россия — страна, складывавшаяся на перекрестке миров, и легко втягивалась то в один, то в другой мир. От этого опыта — пласты русской культуры, ни один из которых не может быть отброшен, как шелуха, чтобы открыть ядро. Россия — луковица. Цельность луковицы — это единство *всех* ее слоев. Каждая попытка отбросить что-то как наносное (или устаревшее) разрушает целое. Россия обречена на диалог византийского, татарского («татарской дикой воли») и западного. Ее задача — подобие вселенской, и в этом — мировое значение опыта русской культуры, а не в мессианском провозвестии некой готовой истины — православной, коммунистической или опять православной. Только сумев у себя дома раскрыть запертые сундуки традиции, Россия может ввести наследство Византии (этой православной Атлантиды, погрузившейся в океан забвения) в современный диалог. И только мешает делу гордыня вероисповедания, претензия на единственность истины в мире ересей.

Вот здесь постмодернистский релятивизм может внести здоровую струю (увы, едва заметную в потоках пошлостей; но так ведь всегда). Трагедия постмодернизма — в разрушении всякой выявленной иерархии. Правда постмодернизма — в освобождении места для внутренней иерархии, остающейся незабываемой, даже если рухнет все внешнее. Правда — в первых шагах к диалогу зримых иерархий, где голос молчания сильнее слов. Как в стихотворении Рильке (передаю его, точности ради, прозой): «Я кружусь вокруг Бога, вокруг предвечной башни, тысячи лет подряд. И не знаю, кто я: сокол, ветер или великая песнь».

Многое в постмодернизме ассоциируется у меня со «Сладкой жизнью» Феллини и с предсмертной запиской Ставрогина: все позволено и ничего не хочется. Если нет высшего, то нет и высшей цели, в стремлении к которой свобода раскрывает свою мощь. На плоскости всеобщего равенства ценностей можно шагать бесконечно, не подымаясь ни

на один вершок. И охватывает великая тоска, от которой Ставрогин удавился (я думаю, он удавился бы и без замученной девочки). Характеры менее сильные погружаются в хандру, «перебитую иронией и вспышками «карнавальную» веселости» (цитирую еще раз эту яркую характеристику унылой прозы).

И все же в большом мире XX века есть поэзия, в которой сквозь разрушенную (или ослабленную) внешнюю иерархию просвечивает иерархия внутренняя. Есть разница между абстракциями Клее и Миро, между нигилизмом Кришнамурти и Сартра. Есть примеры плодотворного западно-восточного диалога. Есть становление «ценностей незыблемой скалы» без жестких внешних вех.

Мешает диалогу не верность традиции Евангелия, а логика Аристотеля, закон тождества ( $A=A$ ) и нетождества ( $A \neq B$ ). По этим законам Запад есть Запад и Восток есть Восток, и они никогда не сойдутся. Россия есть Россия и т.п. По этим законам каждая религия несовместима с другой и только одна истинна, остальные ложны. Однако Бог и человек тоже были несовместимы (для логически мыслящих еретиков древности). И византийские богословы нашли другие законы соотношений: единосущность, равночестность, неслиянность-нераздельность. Можно придать этим законам общий характер и подумать о разных религиях и разных культурах как о единосущных, равночестных и неслиянных-нераздельных. Вот вклад, который русская культура — наследница византийской — способна внести в сегодняшний диалог.

Идет становление единой цивилизации Земли. Идет болезненно. Расшатывание старого всем видно. Становление нового отстает. Не только в нашей стране. Упадок воли, о котором пишет Ю.М. Каграманов, связан с упадком зримой иерархии (если утрачено чувство высоты, пропадает и воля карабкаться вверх). Медленно — слишком медленно! — складывается диалог иерархий, в котором незримое находит свою зримую форму.

Мы слишком привыкли к власти одного принципа и само христианство обратили в принцип. А в духовном целом нет изолированных принципов. Есть внутренне связанные узлы Единого. Они реальны только в сети. Сеть в целом ускользает от ума, но можно дать намек на нее, беря принцип как полюс, сопряженный с другим полюсом. Принцип сам по себе — точка, два полюса — уже линия, меридиан, образ глобуса. Слово «диалектика» скомпрометировано диаматом, но философия от него не отказывается: «Поскольку все экзистенциальные связи с трансценденцией диалектичны, определенное высказывание по своему непосредственному содержанию всегда неверно. Достоверность заключается в диалектике, а не в рассудочном владении вещью». И далее: «На основании альтернатив рассудка возникает тенденция, вместо того чтобы осуществить содержание в его напряжении, полярностях, диалектическом движении, просто схватить его прямолинейно, целесообразно. Однако вследствие этого не только не достигается цель, но и парализуется сама жизнь»<sup>3</sup>.

Станиславский не был философом, но он подошел очень близко к тому, что мне хочется сказать, когда учил: «если играешь злого, ищи, где он добрый». То есть смотри не на выпирающую черту, а на целое

характера, проведи сквозь это целое черту, наподобие меридиана между «добрым» и «злым», и потом уже подчеркни то, что выпирает. Так и с целым обществом, государством, системы наций, системы цивилизаций. Если хочешь интернационализма, ищи, в чем прав национализм. И наоборот: если хочешь национального расцвета, думай о правде вселенского. Если хочешь утвердить права человека, думай, почему с ними спорит национальное чувство. Если хочешь свободы — не разрушай иерархию! Я возвращаюсь к этой мысли, потому что она важнейшая при выходе из нынешнего лабиринта.

Цивилизация основана не на Принципе (с прописной), а на равновесии принципов. Нет такого логически проведенного принципа, который не ведет к катастрофе. Фома Аквинский был прав, заметив, что продолжение любой добродетели — порок: продолженная бережливость становится скупостью, щедрость — расточительностью. Могу прибавить: и религиозность — изуверством. Поэтому здравый смысл создал поговорку: принципы — глупая вещь. Принципиальность граничит с вздорностью. Кто не слышал раздраженной фразы: «Да я из принципа...» Но беспринципность — это тоже скверно. Принцип принципиальности, как и все принципы, должен быть уравновешен, найти свою пару — свой противоположный полюс; допустим, сочетаться браком с терпимостью, как сочетаются браком инь и ян.

В декабре 1990 г. В Висбадене я оказался в день выборов. Меня поразило спокойствие, с которым люди шли к избирательным урнам, и спокойствие, с которым принят был результат: главный город земли остался под управлением социал-демократов, земля в целом — под управлением христианских демократов. Никакой грызни между социалистами и антисоциалистами. Никакой ярости принципов. Спокойное сотрудничество. Привычка к многообразию идей и к компромиссу, к «соглашательству», как клеймил это Ленин. Теоретики ломают копыя во имя своего принципа, но победа на выборах меняет только акцент в двуединстве «экономическая эффективность и социальная защита» или, как говорят немцы, «социальное рыночное хозяйство» (что, пожалуй, несколько напоминает абсурдное, для русской принципиальности, сочетание социализма с капитализмом). Друг другу противостоят социалистические капиталисты и капиталистические социалисты. Кто бы ни победил, двуединство торжествует над «неразвитой напряженностью принципа» (Гегель).

Еще один простой пример. Г.П. Федотов предпослал статье «Новое отечество» два эпитафия. Первый — из Горация: *Dolce et decorum est patria mori* («Сладостно и почетно умереть за отечество»). Второй — «Патриотизм есть последнее убежище негодяя» (Сэмюэль Джонсон и Лев Толстой). С.А. Ковалев процитировал английское изречение, сославшись только на Толстого, и его тотчас же поправили: не мог Толстой так написать! Комизм положения в том, что слова Джонсона давно стали поговоркой; в английских статьях я встречал их несколько раз. Возможны оттенки перевода: «последнее прибежище подлеца (мерзавца)» и т.п., но суть совершенно ясна. Почему англичане не обиделись на Джонсона и более 200 лет его цитируют? Потому что не воспринимают их как отрицание патриотизма (а только подлости, маскирующей-

ся под патриотизм). Потому что практический разум Англии привык к ограниченности *всех* принципов, к необходимости каждый принцип принимать «со щепоткой соли», с ограничениями. А не так, как на Руси: утвердился в истине — и валяй!

Англичан не обидел и Свифт. У нас на Щедрина многие обижались и попробовали найти в роду Салтыковых вредную кровь (не оказалось). Обиделись и на Ковалева. Глупая обида. Однако бросается в глаза, что мысль Федотова, сопрягающая две «далековатые» идеи, богаче возможностями неожиданных открытий, чем развитие одного принципа. Федотов любил напряженные сочетания и статью про Пушкина назвал «Певец империи и свободы». В статье «Россия и свобода» также ясно, что Россия и свобода трудно сочетаются (Федотов это понимал не хуже Ильина), но мысль его идет навстречу трудностям. Мне не нравится у Ильина то, что многих увлекает: отсутствие парадокса. Одноколейная логичность мысли. Слишком большая ясность. Жизнь темнее. И я чувствую эту темноту жизни скорее в хаотическом потоке противоречий бердяевских «самопознаний». Ильин слишком близок к катехизису, слишком нацелен на простой и ясный ответ, на погашение вопросов. А меня влечет к себе открытый вопрос. Я думаю, что жизнь заставляет разбираться в хаосе открытых вопросов, мыслить открытыми вопросами. Безупречная логика — достоинство счетной машины, а не человеческого ума. Ум человека доказывает свою силу в интуитивном поиске второго полюса двойчатки и в работе с *pro* и *contra* (как назвал это Абельяр, а за ним Достоевский). Удерживая в единстве «обе полы времени». И отдаваясь потоку ассоциаций, но не захлебываясь в нем, сохраняя известную рациональность в самом выходе за логику катехизиса. Лучше других это умел Федотов.

Когда началась война в Чечне, все мое сочувствие было на стороне правозащитников. И не только сочувствие: у меня и принцип был под рукой, твердое убеждение в верховенстве прав личности над государственными и народными интересами. Я несколько раз писал, что нет ничего страшного в передыжках границ, если по обе стороны — правовой порядок и незыблемые права человека. На мой взгляд, задача России — утверждать европейские права личности по всей Евразии (и прежде всего у себя дома). Только так можно без крови защитить права соотечественников (и всех остальных). Однако я ограничивался минимумом активности. Именно твердость и неколебимость моих убеждений меня смущала (не субъективна ли она?). Мне хотелось понять тех, кто думает иначе.

В 1968 г. я написал, что «подымаю чистое, никем не захваченное знамя космополитизма». Этот лозунг никого не убедил. Для многих он стал красной тряпкой. Сейчас я хотел избежать лозунгов, хотел понять оба столкнувшихся принципа (прав человека и целостности России). Истинны они оба, и вопрос только в иерархии принципов. А иерархия частных принципов никогда не бывает неподвижной, раз навсегда установленной. И нельзя раз навсегда решить, каким принципом жертвовать, если они столкнутся. Непосредственное нравственное чувство восстает против любых твердых рамок. Оно заступает за любых людей, оказавшихся под ударом. Я взялся за перо только тогда, когда до

мозга костей прочувствовал оба невроза: чеченский и русский. (Выношу за скобки интриги политиков, игравших на народной боли.) Когда мне стало ясно, что большинство русского народа внутренне расколото: и войны не хочет, и независимости Чечни боится, боится распада России. Когда я почувствовал себя не носителем принципа, а чем-то вроде врача, приглашенного на консилиум к больному. И вопрос повернулся ко мне не проблемами скорой помощи, а скорее — медленной помощи: как развить сознание личности, чтобы жители нашей славной столицы не поддерживали дискриминацию «черных», чтобы не провоцировать «черных» на сепаратизм?

Всякий протест, требование, нажим на государство — свое или чужое — перестают сегодня быть безусловно нравственным делом. Они иногда граничат с рутинным лоббированием. Дух времени не может сегодня ограничиться протестом, отрицанием. Он требует положительно нравственного, укрепления нравственных основ общества. Мы живем в обстановке Директории, ждущей Наполеона. Без глубокого нравственного обновления стѐны и потолок неустойчивого демократического общества, того гляди, обрушатся на наши головы. И «Мемориал», как наследник нравственного пробуждения, начавшегося в хрущевские и брежневские годы, должен, по-моему, задуматься над этим и, может быть, учесть опыт «Общества по моральному перевооружению», работавшего над восстановлением Германии после 1945 г. Протесты, время от времени, необходимы. Но еще более необходима работа по укреплению нравственных основ в прессе, на телевидении, в школе. И кому-то надо эту работу координировать. А там, глядишь, на основе единой нравственной программы сложится и политическое единство демократии.

Если есть Мировое Зло, то это слепая вера в Принцип, в безусловную истинность одного принципа. Казалось бы, в христианстве обожженная личность поставлена выше Писания со всеми его заветами и заповедями, и Достоевский это хорошо понял, когда написал Фонвизиной: «Если бы мне доказали, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, чем с истиной». Но понять, что здесь сказано, можно только всей глубиной личности — «сильно развитой личности», как сказал тот же Достоевский. И путь России из тупика — не в политической полемике (она может дать только временные успехи и провалы). Нужен такой уровень развития личности, что не станет она отдавать первородство за чечевичную похлебку лозунгов. Нужен уровень, на котором человек перестает быть рабом принципа и различает не Абсолютную Истину от Абсолютной Лжи (это игрушки для недорослей), а место принципа в иерархии принципов, место идеи в иерархии идей. Место, которое может меняться. Место, о котором можно спорить, не теряя уважения к противнику. Сохраняя дух *диалога*, дух кружения вокруг незримой истины целого и вечного, ускользающей от слов. Истины, которая совсем не открывается в точечной мысли и чуть-чуть приоткрывается в двойчатках, каждый раз поворачиваясь заново: свобода и необходимость; свобода и воля (разработано Федотовым); свобода и иерархия... Каждый раз это новая свобода, в каждом сопряжении другая. И каждый раз она не одинока, а в супружестве, — как инь и ян.

Запад, которому мы пытаемся подражать (или не хотим подражать), не сводится к одинокой свободе. Это еще иерархия, очень прочно укоренившаяся, до сих пор не расшатанная, несмотря на весь постмодернизм. Какая-то сопряженность иерархии и свободы — черта всех устойчивых культур. И если мы не найдем равновесия иерархии и свободы, смута затянется на века. Это не проблема политического строя (равновесие возможно при разных политических режимах). Это проблема завершения личности.

Иерархия, совершенно подавившая свободу, становится хрупкой и рушится. Свобода, разрушившая иерархию, разрушает себя саму. Культура начинается с двух иерархий — таинственных сил и священной власти. Племена отличаются друг от друга преобладанием той или другой. Греко-римская античность создана племенами «светской» ориентации, усиленной развитием философии. Средневековые мировые религии в целом утверждают превосходство духовного и вечного над временным земным. В трудах Дионисия Ареопагита иерархия определяется как «священный порядок и учение и деятельность, приближающаяся, насколько возможно, к божественному и поднимающаяся до подобия Богу в меру божественного вдохновения». Христианство утвердило перевес заботы о вечном спасении над всеми благами земными. Но именно на почве христианской цивилизации возникло Новое время, шаг за шагом терявшее чувство вечности.

Христиане отрицали добродетели язычников как скрытые пороки. Так же шествовал дух Нового времени. Логика Аристотеля, с ее законом исключенного третьего, готовила и оправдывала ломки. История Запада — история последовательных самоотрицаний. Новое время отрицало средневековую иерархию, а затем периодически отрицало себя само. За веком Медичи следовал век Палестрины, за Просвещением — романтизм, за Фейербахом и Эмилем Золя — Райнер Мария Рильке...

Зигзаги внутри Нового времени не изменили, однако, его общего направления, разрушительного для всякой иерархии. Всеобщее раскрепощение привело к кризису свободы, напоминающему кризис античности.

Сегодня европейская свобода достигла своей вершины — и перешагнула через нее. Свободная деятельность человека превратила природу в раба. И как римское рабство нарушило ритм воспроизводства рабочей силы, так техническая цивилизация нарушила ритм биосферы. Начался бунт естественной среды — экологический кризис. Вдруг оказалось, что человечество — часть биосферы и его физическое существование подчинено существованию Мирового океана, лесов и полей, что самый изощренный интеллект не может ликвидировать эту природную иерархию. Не ограничив свободу своей деятельности, мы не сохраним ее.

Менее очевидна связь *внутренней свободы* с иерархией уровней самосознания. Если говорить языком христианской мистики — с иерархией внешнего, внутреннего и внутреннего человека. Не ограничив внешнего, мы не освободим внутреннего. Без сдержанности в страстных порывах просто незаметны точки бесстрастия духа, в которых, как в зеркале, отразится Божья воля. А если нечаянно окажешься в этой точке — не сумеешь на ней удержаться.

Подлинная свобода — это свобода иерархически высшего, свобода бесконечного, необусловленного внутри нас; это Божья воля, ставшая нашей внутренней волей. То, что обусловлено, не свободно. Слой сознания, на который воздействуют инстинкт, идеология, реклама и т.п., — почва нашего неосознанного рабства. Свобода коренится на самой большой глубине, там, где не остается никакого выбора и мы не свободны, а Бог свободно расправляется в нас.

Постмодернизм продолжает расширение внешней свободы. Пафос наступающего времени — самоограничение во внешнем, восстановление иерархии духовных уровней и открытие пути вглубь. Этому не противоречит множество *форм* иерархии, если на вершине каждого из них — одна и та же сверхценность. Никакого окончательного имени у сверхценности нет, Бог мыслит поверх наших слов, и человеческая мысль — только кружение вокруг божественной истины. Это кружение, этот хоровод — не на плоскости. Это подъем, ярус за ярусом, и уровень достигнутой высоты становится вехой, общей для всех гор, для всех путей, чертой на общей шкале ценностей.

1996

### Примечания

<sup>1</sup> Каграманов Ю. На стыке времен. — «Новый мир», 1994, № 6, с. 174-175.

<sup>2</sup> Bloom A. The Closing of American Mind. N.Y., 1987, p. 26.

<sup>3</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 492, 494.

# Медитация на темы истории

---

**К**ажется, Геллер писал, что в современном обществе неграмотный признается человеком только из вежливости. Скоро будут указывать пальцем: этот человек не умеет пользоваться компьютером! А я не умею. И неохота учиться: на остаток жизни авось хватит шариковой ручки.

В быстро меняющемся мире каждое поколение сознает себя в авангарде и отмахивается от стариков. Старики чего-то не «секут». Старый король всегда сохраняет вкусы времен своей молодости. Потом на престол вступал юный принц, и стиль менялся. Этот нехитрый механизм объясняет, почему мы говорим: стиль Людовика XIV...XV... XVI... Хотя сами Людовики не были художниками или краснодеревщиками.

В Китае такой же точный смысл имеют термины: танская новелла, сунская живопись, юаньская драма. По китайской государственной мудрости, наследник завоевателя трона должен «придать династии блеск» (завоевателю — не до того). Потом, следуя сяо (сыновней почтительности), императоры хранят стиль, с которого династия началась. Авангардизм следует антисяо: спихнуть Пушкина с корабля современности, отбросить смысл в стихотворении, предметность в живописи и т.п. Хотя ни сохранение, ни отрицание «реализма», «классики» и т.п. решительно не определяет ценности искусства. Архаисты и новаторы одинаково могут быть талантливы и бездарны. Архаизмы и неологизмы одинаково противостоят гладкописи. И большая часть нового — хорошо забытое старое. Может быть, его не было на Руси, но где-то что-то было: сложные метафоры скальдов, сюрреализм иконы, абстракттивизм китайской каллиграфии...

Однако есть вещи, необратимые, как старость. К ним относятся уровень дифференциации (а значит — разрушения цельности или, по крайней мере, угрозы цельности). И еще кое-что, например, развитие техногенной среды, тысячекратно увеличивающей одни человеческие способности и разрушающей другие. Растут скорости и шумы, падает непосредственная связь с космосом.

Культура не движется вверх (к сияющим высотам). Она скорее расширяется, как Вселенная, по одной из современных теорий. При этом одни пласты опускаются, другие поднимаются. Можно представить себе развитие и в другом образе: как кружение по спирали, все дальше и дальше отходящей от вечной оси... Но кружение все же вокруг нее, в постоянной борьбе центробежных и центростремительных сил. Если

эта борьба вдруг кончится победой одного над другим, все рухнет. И культура в явной или неявной форме содержит в себе пребывание равновесия между разрушением старой, привычной цельности и восстановлением цельности на какой-то новой, более глубокой основе.

Так эллинизм, размывая рамки локальных культур, открыл ворота христианству. И недаром на всем пространстве от Атлантики до Китая воцарились религии «мировые» (со стремлением охватить весь мир, хотя своеобразие «почвы», на которой сложились ранние империи, и трудно преодолимые пустыни и моря между центрами культур разделили их).

Сегодня мы свидетели гигантского сдвига к новому, почти бесконечному, все расширяющемуся потоку знаний, изобретений, открытый и ужасающему росту сложности жизни. Разум теряется перед этим потоком новизны и прячется в свою скорлупу, в «защиту Лужина» (знаю свои шахматы и ничего больше), или в традицию вчерашнего дня (национальную, конфессиональную — все равно), или в авангардизм (который тоже упрощает дело, отбрасывая как раз то, за что цепляются его противники). Нераздельность настоящего и прошлого стоит под вопросом — а значит и цельность всего, что я сам думаю, говорю и пишу. С хвостом годов я становлюсь подобием чудовищ ископаемо хвостатых...

Но это смотрится так только с периферии кружения. А я выбираю себе точку поближе к центру. И собираю свое не по горизонтали, а по вертикали. Мне все равно, когда жил св. Силуан и мудрец Лао. Выбираю — по расположению поближе к Богу, по возможности совсем-совсем близко, как близки к нему три ангела рублевской Троицы.

Есть не только бурное движение вширь, но и тихое: внутрь, внутрь. И мне хочется прислушиваться к этому движению, по возможности не теряя и широты. По возможности. А движение внутрь — по внутренней необходимости, восстанавливая и восстанавливая его даже за счет потери широты, за счет самоограничения в широте. Отсюда моя любовь к «ученому незнанию», *docta ignorantia*. Хотя я упорно требую от моих современников знать не только христианскую традицию, даже в самом широком экуменическом охвате, даже не все ветви монотеизма (к чему близок был Владимир Соловьев), а еще антимир индийско-дальневосточных духовных поисков...

Круг *docta ignorantia* включает в себя некоторый минимум знаний, достаточный, чтобы почувствовать традицию культуры как целого; и в этом кругу — как в музыке Моцарта — самое главное — паузы, проблемы в положительном знании, белые пятна между фактами. Если мы повернуты к вечному, то все наше знание — только обрамление незнания, смотровая площадка над пропастью незнания. Я уже писал, что широта смотрового кольца не имеет значения. Важно, чтобы это кольцо было кольцом, чтобы различия слов и символов уничтожалось друг в друге.

Когда мы приближаемся к центру, восстанавливается связь веков. Когда относит во тьму внешнюю, вечное теряется, настоящее остается без прошлого и без собственной глубины и даже сами поиски глубины кажутся иллюзией темных веков...

Я прислушиваюсь к спорам отцов и детей и думаю, что Бог не ме-

няется; но путь к Богу меняется, и это происходит катастрофически быстро. Мы идем к Богу от быта, и путь сквозь нынешний быт — новый. Быт — не только препятствие. У Зинаиды Миркиной есть стих: «Путь к Тебе — это тоже Ты». Можно сказать: «Быт — это тоже Бог». У Достоевского таким путем становится быт петербургских трущоб. У Ричарда Баха — жизнь летчика. В постройках Гауди эклектика модерна стала эскизом вселенского собора.

Изменившийся быт становится препятствием для стариков. Провинциал не умеет шнырять между автомобилями, как пастух в стаде коров. Старушка-читательница писала, что автомашины казались ей змеями, выползавшими из каждой московской подворотни, и вся Москва — Вавилоном, ожидавшим трубы архангела. Можно улыбнуться, но у этой женщины, судя по ее письмам, был приоткрыт «глаз сердца». В шуме он закрывался. Я не знаю, как молодые справятся с этой задачей, я просто передаю задачу. Ричарду Баху рев мотора не мешал. Или не очень мешал. Наверное, в каждом поколении вырабатывается иммунитет к новым шумам цивилизации. Но шум вырастает быстрее, чем независимость от шума. Настолько быстро, что многие совсем перестали слушать тишину, потеряли вкус к ней.

Впрочем, «все уже когда-то было. Были безбожники, были еретики...» (К. Гуцков). Каждый раз кризис толкал искать выхода в будущем и искать почвы для прыжка в прошлом: в античности, в евангельском христианстве, в средневековой конкретности права и нравственности...

Я сейчас читаю попеременно Тойнби и Трёльча. Последнее имя у нас незнакомо, но это замечательный немецкий философ, религиовед, культуролог. Один очень англичанин, другой — очень немец. Даже в переводе на русский язык бросается в глаза различие склада ума. Русское выражение: «введите меня в суть дела» англичанин переведет: «введите меня в обладание всеми фактами», а немец — «поставьте меня в центр картины». Английская фраза разбирается по частям, как велосипед; немецкую — иногда длиною в полстраницы — надо все время держать в уме, целое здесь предшествует частям... Недаром именно немцы придумали гегелевскую и Марксову диалектику, кружение вокруг целого, превращение причин в следствия и следствия в причины... Впрочем, в одном Тойнби и Трёльч похожи: оба они мне годятся в дедушки или во внучатые дяди. Трёльч умер еще не старым в 1928 г., а Тойнби жил в пластах времени, которые наехали на мою молодость, как я и мои сверстники — на молодость Быкова или Эпштейна. Читаю и чувствую старомодную одежду мысли. И сквозь эту старомодность — неумирающий дух ума, английского и немецкого.

Тойнби мыслит конкретными предметами и отношениями конкретных предметов («вызов и ответ», «уход и возвращение» — тут каждый раз можно представить себе ответ племени, уход мыслителя и т.п.). Его абстракции — первой степени, обобщения группы фактов. Отношения абстракций к абстракциям, абстракции второго порядка к абстракциям третьего порядка он почти не трогает; лабиринт абстракций, дебри метафизики его пугают. Усвоив от метафизики Шпенглера понятие культурного круга, он перевел это привычным словом «цивилизация» и попытался определить без всякой метафизики, исходя из последователь-

ности работы историка: «Под цивилизацией я понимаю наименьший блок исторического материала, к которому обращается тот, кто пытается изучить историю собственной страны»<sup>1</sup>. В философии такой прием называется опрационализмом. Впервые его придумали в древней Индии. Философы школы миманса определяли Бога так: «Бог это тот, к кому в Ведах обращаются в звательном падеже».

Определение Тойнби хорошо подходит к истории любой из стран Европы, где все дороги ведут в Рим; или к истории Кореи, где все дороги ведут в Китай. Но историю России невозможно понять, отвлекаясь от варягов, от Византии, от степных народов, влившихся в мир ислама, от Запада Нового времени. Между тем, Византию, ислам, Запад Тойнби считает самостоятельными цивилизациями. Клубок связей, без которых нельзя понять Россию, ведет не к одной, а к трем разным цивилизациям. Такие же трудности возникнут, если мы вообразим себя историками Тибета, Бирмы, Индокитая. Определение Тойнби — просто описание пути историка, переходящего от исследования нации к исследованию ее соседства, окружения. Оно ничего не говорит о характере окружения: складывается ли оно в большое историческое тело (цивилизацию) или нет.

Тойнби очень часто находит верное решение, но находит его интуитивно, угадывает. У него нет ясного понимания, что в истории разных стран и времен сравнимо, а что уникально. Он наивно ссылается на статистику потребительских вкусов: бизнесмен может признать, что каждый покупатель неповторим; но для успешного ведения дела достаточно знать, в чем большинство сходится. Однако я, к примеру, хочу сравнить Ивана IV с Иосифом Сталиным: есть ли у них общая историческая почва? Или сравнить государства Генриха VIII, Ивана IV и Токугава Иэясу — что это, разновидности абсолютизма или совершенно разные вещи? Пример с изучением покупательских вкусов ничего мне не дает.

Тойнби критикует «Очерк истории» Г. Дж. Уэллса за упрощение предмета и противопоставляет Уэллсу Шекспира: «Если мы расположим выдающиеся типажи великой шекспировской галереи в порядке возрастания духовности... мы увидим, что Шекспир движется от низкого к высокому, постоянно перемещая поле действия героя. Причем сдвигает его всегда в одном и том же направлении — отводя макрокосму (душевный мир героя. — Г.П.) главное место на сцене и отодвигая макрокосм на задний план. Это прослеживается в характерах шекспировских героев от Генриха V через Макбета к Гамлету. Довольно примитивный характер Генриха V ярко раскрывается в его ответах на вызовы человеческой среды: отношения его с собутыльниками, с отцом, с соратниками».

В описании Макбета использованы другие краски. Поле его действия сдвинуто, как бы более повернуто внутрь.. Наконец — Гамлет. Мы видим, что макрокосм здесь почти полностью исчезает... Все погружено в пучину внутреннего конфликта.. В Гамлете поле действия переносится из макрокосма в микрокосм почти полностью»<sup>2</sup>.

Читая это, я вспомнил, как Маркса рассердил Лафарг: в другом ему бросились в глаза недостатки собственной мысли. Движения извне вовнутрь, «в порядке возрастания духовности», очень не хватает самому Тойнби. Приближаясь к вершинам человеческого духа, он пытается

постичь их примерно так же, как ответ эскимосов на вызов сурового арктического климата или, в лучшем случае, — как своего рода творческий отпуск, который дал себе судья Ибн Халдун, чтобы написать очерк философии истории (по формуле «уход и возврат»): «Гаутама происходил из царского рода племени шакьев. Он родился в тот период, когда аристократическому порядку был брошен вызов со стороны новых социальных сил. Личным ответом Гаутамы был уход из мира, ставшего негостеприимным для аристократов»<sup>3</sup>. В нашей советской России мы называли это вульгарной социологией. Пестрое многообразие фактов втискивается в несколько самодельных схем. «Вызов и ответ» становится такой же отмычкой ко всем замкам, как развитие производительных сил и классовая борьба. Не хватает развитого чувства духовной иерархии, не хватает исследования индивидуальных особенностей цивилизации (индийской, китайской) и своеобразия ритмов их развития. Если Шпенглер — архиромантик, совершенно отделивший индивидуальные «культурные круги» друг от друга, то Тойнби скорее просветитель, скорее возвращается (сквозь «цивилизации») к преувеличенному упору на общее и рациональное.

Устав от мнимой простоты Тойнби, перехожу к Трёльчу. Сложность исторического целого переливается у него бесчисленными гранями категорий философии истории, среди которых теряется глаз. Тойнби очень легко пересказать, Трёльча пересказать невозможно, приходится цитировать: «Задачей истории не может быть формулировка последних, окончательных и всеобщих целей человечества, которые ведь могли бы быть реализованы только в завершившейся и универсальной общности людей. Не может быть задачей и конструирование универсально-исторического процесса так, чтобы эта цель сама в нем проявилась. *Задачей может быть всегда только выведение из собственной индивидуальной культурной сферы и ее развития культурного синтеза, который связывает ее воедино и продолжает ее формирование, причем этот синтез сам должен в соответствии с принятой предпосылкой быть чем-то исторически индивидуальным* (подчеркнуто мною. — Г.П.). Насколько широко этот синтез способен охватить человечество — вопрос особый. Чем шире его охват (практически, у Трёльча, до Европы как целого. — Г.П.), тем больше он будет внутренне разграничиваться на особые индивидуальные сферы, и даже завершённое человеческое единство разделится бы на подобные, очень индивидуальные сферы. Таков закон человечества. Равным образом неизбежен и непрерывный спор, возникающий из этих различий и из неодинаковых по своей благоприятности естественных условий, с которыми связаны сами эти индивидуальные особенности. Однако каждое это обновляющееся всегда из самого себя индивидуальное всегда помещено в универсальное, во-первых, благодаря возможности взаимопонимания там, где его действительно ищут и где существуют необходимые для этого душевные склонности, и, во-вторых, благодаря общности повсюду ощущаемого долженствования, вследствие всюду существующей противоположности между духовной культурой и просто природой. Это указывает на некое общее духовное основание, из которого все возникает...»<sup>4</sup>.

Сила мысли Трёльча, как читатель, наверное, уже заметил, — в по-

стоянном упоре на взаимодействие, на круговорот категорий, из которых ни одна не становится отмычкой ко всем замкам ценностей, к которым люди стремятся, и масштабы, которыми измеряются их достижения, находятся в постоянном взаимодействии. «Последняя, самая подлинная и общая проблема теории ценностей заключается в постоянных переходах бытия в стремление и долженствование и стремления и долженствования опять в бытие, проблема, которая посредством предпосылок чисто формальной и абстрактно рефлексивной логики вообще решена быть не может и ведет их... в область металогики... (исходя из контекста книги, можно здесь поставить слово «диалектика». Трёлч очень высоко ценит Гегеля. — Г.П.). Пребывая в области абстрактной рефлексивной логики, эта проблема всегда ведет к антиномиям и невозможностям, к простым сопоставлениям бытия и долженствования, каузальности и телеологии, детерминизма и свободы, неизменности и движения, представления и воли, короче говоря, к невыносимому дуализму, где в конце концов остается только бытие как легче представимое и легче допускающее логическую обработку» (с. 189).

В терминах Трёлча, размышления Тойнби остаются именно на почве «бытия», при очень туманном представлении о внутреннем движении целей и ценностей, о внутренних духовных сдвигах, которые заставили египтян строить пирамиды, а поэтов вед — уходить в леса и слагать гимны. Напротив, Трёлч постоянно созерцает феноменологию человеческого духа — и выпаривает из нее бесконечно ветвящуюся систему категорий и отсылок на историю вопроса.

Читая Трёлча страница за страницей, хочется иногда сказать: сократите! Сократите! Как сказал некий шах, которому мудрец принес свой труд о смысле истории сперва на караване верблюдов, потом на одном верблюде, потом — в одной толстой книге на спине ослика... Анатолий Франс (автор этой притчи) в конце концов сводит всю премудрость человеческого бытия к одной фразе: «Они рождались, страдали и умирали».

Основной труд Трёлча — «Пробуждение философии истории» вышел в свет в беспокойном для Германии 1922 г., накануне еще более беспокойного 1923-го (с пивным путчем в Мюнхене). Это блестящая попытка избежать того, чего не удалось избежать. Трёлч пытается объяснить, как различать подлинную интуицию целого, толкающую к исторически оправданному действию, «от субъективизма случайных выдумок и насильственных методов». Но «субъективизм случайных выдумок и насильственных методов» никогда не прислушивался к философии истории. Гитлер и всемирно известного Шпенглера не читал. Нахал XX века рвется вперед, в пропасть. И только после катастрофы становится ясно, что сила, увлекавшая его, была демоническая, или, в других терминах, — была одной из центробежных сил, разрушающих целостность исторического процесса. Философия истории, углубившаяся в саму себя, в анализ своих поисков, находок и новых кризисов, — слишком скучное занятие для политиков. Одни считают, что никаких законов истории нет. Кто смел, тот два съел. Другие вооружаются «руководством к действию» — чем проще, тем лучше. Третьи хотели бы действовать, понимая глубинные силы; но кто же их понимает?

«Нам известны едва ли только шесть тысячелетий, а в них в сущно-

сти — только наша культура и ее предпосылки. Все, что к ней не относится, мы понимаем с трудом. Уже по отношению к России, которая ведь, как и мы, унаследовала христианство и позднеантичную мистику спасения, наши культурно-философские масштабы оказываются недейственными, так как у нас нет общего с ней латинского прошлого... Великие культуры Запада, ислама, Китая и Индии понимают в сущности лишь самих себя, пользуясь контрастами только как средством для самопонимания и, пожалуй, для самообновления» (с. 157-158). Правда, некоторые западные русисты и востоковеды доходили до понимания целостности чужой культуры, так же как Бахтин — до целостности культуры Запада. Однако несколько ласточек не делают весны. Великие соборные личности цивилизаций остаются разобщенными.

«Лишь в области религии, — пишет Трёлч, — затихает эта буря и натиск созидания; именно поэтому религиозность уже не познание. Поэтому чувствовать связь этого покоя в религии с бесконечным созиданием истории есть высшая цель всей жизненной мудрости, но она выходит за пределы всех разрешимых проблем философии истории. Она прежде всего может ставить перед собой цель овладеть всей полнотой исторической жизни и знания, придав ей направление, которым должна следовать наша созидательная воля. Все остальное, если в нем еще окажется необходимость, может быть выведено из этого» (с. 103).

В юности, читая Гегеля, я тоже представлял себе «цель овладеть всей полнотой исторической жизни и знания». Сейчас я думаю, что снова — как во времена Монтеня — наступило время эссе, опытов, набросков, эскизов. Но какой-то образ целого плавает перед взором эссеиста и по-прежнему мысль ищет «направления, которым должна следовать... созидательная воля». И острее, чем 70 лет тому назад, «духовное беспокойство» «парения между прошедшим, настоящим и будущим смыслом...» (с. 105).

Текст Трёлча — замечательный пример сложности, которая еще может быть названа (по Леонтьеву) «цветущей», но уже становится временами избыточной, как барочные формы, и трудно выносимой в своем постоянном ворошении опыта мысли трех веков при подходе к любому вопросу. Идея исчерпывающей полноты влекла, как бальзаковского героя, создавшего неведомый шедевр. И нам остались от этого порока недостроенные соборы систем.

«Как странно быть персом!» — сказал Монтескье. Как странно думать по-английски, по-немецки... Как странно не знать моего опыта, обладать другим опытом, жить в иных, медлительных ритмах прошлого. И как много можно понять, вдумавшись в чужой опыт... Я перенял у Тойнби его упор на «творческое меньшинство» (мне это гораздо ближе, чем «пассионарность»). Творческое меньшинство может быть и бесстрастным и побеждать именно своей бесстрастностью, даже отрешенностью). Мне много дала прекрасная метафора циркулярной пилы. Английский ум нашел здесь наглядный образ, соединивший циклическое движение, круговорот истории с поступательным движением. Вращаясь, пила все глубже врезается в древесину. Так и цивилизации, совершая свой круг возникновения, расцвета и гибели, передают наследникам драгоценный духовный опыт — мировую религию. И таким образом превращают варваров темных веков в наследников высокой культуры.

Метафора Тойнби вплелась в моем сознании в образ «осевого времени» Ясперса — исходного пункта всего развития последних двух тысяч лет — и породила некий гибрид из Тойнби и Ясперса, образ высшей воли, направляющей человечество к духовному единству, сквозь религии племенные к «мировым» и от спора «мировых» религий друг с другом к вселенскому диалогу. А в мышлении Трёльча захватывает сочетание чувства целого с отчетливой разработкой логических переходных звеньев и попытка (пусть неудачная, но великая) довести мудрость историка до политической воли:

«Материальная философия истории ведет к синтезу культуры, который должен формировать настоящее и будущее из научно-исторического толкования прошлого. Материальная философия достигает этого путем суверенного, свободного и индивидуального обобщения преднаходимых в некоторой заданной ситуации тенденций по масштабам, которые самопроизвольно и в каждый данный момент возникают из отношения творящей жизни к научно постигаемым образам истории. Тем самым она создает в научно обусловленном сознании нечто такое, что инстинкт создавал постоянно, но с меньшей зоркостью и с большей долей случайности в выборе... Если же искать в этом синтезе объективную и внутренне побуждающую причину его свободно и суверенно дерзающего характера, то ею окажется вера в то, что в синтезе мы творчески включаем себя во внутреннюю движущую силу процесса становления самого предмета, и тем самым достигается единство с внутренним законом становления...» (с. 193).

Сегодня так не мыслят. Чувствуется фаустовский титанизм, откликнувшийся в скульптуре Микеланджело, в музыке Бетховена, в интеллектуальных Гималаях гегелевской философии. Это скорее завершение XIX века и даже трех веков Нового времени, чем начало XX века, «настоящего XX века», послевоенного. «Цветущей сложности» больше нет. «Никуда не уйти от факта, что мир, в котором мы живем, предельно сложен, — пишет один из тонких наблюдателей современности, Ю.М. Каграманов. — Увы, это не леонтьевская «цветущая сложность» — это скорее жуткая запутанность, при мысли о которой легко могут опуститься руки. Но такова уж наша, то есть современного человечества, судьба: иметь дело с целым набором гордиевых узлов»<sup>5</sup>. Каграманов видит в этом один из истоков фашизма (в самом широком смысле слова, как движения кошмарных упрощителей, движения за рубку всех подряд гордиевых узлов, во имя той или другой утопии простоты).

Надо собрать много внутреннего покоя, чтобы отказаться от этой простоты, намного худшей, чем воровство. Тогда сложность удастся вытерпеть, пережить как вызов к какой-то высшей точке зрения, откуда все становится действительно просто. Но пока суд да дело, сердце тянется в поисках опоры то к твердости заповедей, то к детскому «постижению без понимания», без научного анализа. «Дети и те, кто не очень образован, — писал Тагор, — живут в том первоначальном раю знания, где человек постигает, не понимая, и когда происходит изгнание из этого рая, наступает горестный день постижения через понимание. В мире во все времена путь постижения не через понимание был самым широким. Если этот путь закрывается, то рынки и ярмарки продолжают торговать по-прежнему, но к берегу моря уже не добраться, и вершины гор недоступны»<sup>6</sup>.

XX век — не только век компьютеров и спутникового телевидения. Это еще век сказки. Льюис, Толкиен, Энде — авторы, которых философы читают так же охотно, как дети. И в этом есть какая-то параллель к метахудожественному мышлению в культурологии, в метафорическом дополнении к точной мысли, беспомощной, как только мы упираемся в проблему целого, и к возрождению идеала «ученого незнания» ( ср. «Docta ignorantia»).

Однако фаустовское напряжение мысли XVII-XVIII-XIX — начала XX века остается в памяти. И мы были бы другими, даже в отрицании старомодного, если бы его не было. Стареют формы, творческое напряжение не стареет, и в каком-то смысле все великое прошлое остается нашей современностью. Остается что-то и от наших беспомощных попыток. Может быть — смирение, с которым мы осознаем безграничное превосходство задачи над нашими силами. Общий план истории — дело режиссера, дело «поэта наивысшего» (как Тагор называл Бога). Наши догадки об этом общем плане могут быть удачными, могут быть ошибочными, но и тогда, когда мы ошибаемся, остается правда личной нравственной задачи, так, как она без больших перемен понималась последние три тысячи лет. И здесь снова деды сходятся с внуками.

В юности я запомнил одну сцену из «Разгрома» Фадеева. Левинсон читает длинный, путаный и противоречивый приказ и вырывает из паутины слов одну фразу: «Сохранить боевые единицы»...

Судьба моя сложилась так, что я пережил такой разгром. Героя звали Левин — почти как Левинсона. Он не мог избежать катастрофы — помешал политотдел со сталинским приказом «Ни шагу назад». Но все, что нужно будет, когда немецкие танки проедутся по великой фразе, за ночь, когда немцы не воюют, — видимо, удалось хорошо продумать. Левин выскочил из своей эмки к толпе, сбившейся в балку, развернул карту, показал что-то группе офицеров, и те сразу пошли куда-то, а Левин уже подъехал к другой группе... Я почувствовал шахматиста, рассчитавшего комбинацию. Выход есть.

Мы вышли из балки в открытое поле и рассыпным строем двинулись за офицерами, которым показали дорогу. Шли и видели, оглядываясь, как танки гнали назад, в хутор, в плен, цепочку нашей обороны, как биплан, вроде нашего «кукурузника», кружился над артиллеристами, пытавшимися вывезти гаубицу на тракторной тяге. Потом, покончив с гаубицей, он закружился над нами. Я переступил через обрывки черного полушубка (кому-то не повезло). Один маленький самолет не причина задерживаться. Мы вышли на соединение с соседней дивизией, занявшей круговую оборону. Левин не потерял ни одного офицера своего штаба, свел остатки частей в батальон, сохранивший имя дивизии, и месяца через полтора попал в «Последний час»: «Войска полковника Левина...».

«Сохранить боевые единицы...» Во время неравной борьбы диссидентов с властью я предлагал Григоренко сохранять боевые единицы и не вводить в политический бой сразу все свои слабые силы, сохранять кого-то в резерве, на случай внезапного поворота судьбы. Жизнь полна внезапных поворотов...

Новое громоздится на новое, и рушатся все слишком тщательно разработанные планы. Но при каждом крушении не все потеряно, если

сохранилось главное: чувство сверхценности, нравственная воля и какая-то связь между людьми этой сверхценности и этой нравственной воли. Я бы назвал все вместе противостоянием духа хаосу. Это не политическое единство, внутри него возможны разные планы, разные группировки, но непременно в диалоге, в сотрудничестве...

Около полувека тому назад Фрэнк Бухман попытался институционализировать такое общение, назвав его «обществом по моральному перевооружению». Название случайное, связанное с бесплодными конференциями по разоружению накануне второй мировой войны. По-русски звучит неловко. Но принцип «динамики из тишины», «действия из тишины» мне очень близок. Его можно вывести из многих источников — если хотите, даже из методики средневековой живописи, изложенной в «Слове о живописи из сада с горчичное зерно», но мне хочется вспомнить анализ Троицы Андрея Рублева: из тишины духа среднего ангела рождается напряженный порыв к действию левого (левого — со стороны зрителя, т.е. сидящего одесную Отца в пространстве иконы), а правый ангел, уже истощивший себя в подвиге и жертве, припадает снова к Отцу: к отрешенной тишине. На земле это не так легко получается, как на иконе. И все же общество, созданное Бухманом, решало вполне земные задачи: мирило немцев с французами после мировой войны и т.п.

В России вряд ли возможно простое повторение форм, сложившихся на Западе, но и у нас есть противостояние духа хаосу — надо только собрать отдельные прутики в метлу. Это такая же задача времени, как в свое время — правозащитное движение.

О чем мы спорим? О иерархии ценностей. Старики привыкли, что какая-то иерархия есть. Христианская привычка перенесена была на революционные святыни. Потом чувство иерархии, совершив круг, вернулось к христианским святыням. В постмодернизме процесс разрушения пошел дальше. Святыни разных цивилизаций наложились друг на друга и, видимо, аннигилировались. Для сердитых молодых людей никакой иерархии нет; ты любишь химию, я люблю яблоки. Будем терпимы. Признаем за каждым его свободу.

Здесь иерархия, выгнанная в дверь, возвращается через окно: выше всего свобода, понятая самым простым образом, право выбора. Я уже писал где-то, что Кандид, вынужденный выбирать между повешеньем и прогоном сквозь строй, не чувствует себя свободным. И если есть место, где свобода полностью тождественна возможности выбора, так это ад. Куда бы ни шагнуть из ада, будет лучше. Хоть в чистилище. Но вообразите себя в раю. Попробуйте настаивать, как Ставрогин, на своем праве выбора. Куда же вам — из рая? Любой выбор ведет, по меньшей мере, в чистилище, а то и прямо в ад.

Это не чисто умозрительная конструкция. Станет ли Ромео настаивать на своем праве провести ночь с Розалиндой? Августин различал свободу выбора Бога и свободу в Боге. Свобода в Боге, свобода любви — это добровольное рабство раба Божия, который в Боге и только в Боге находит свою свободу. И эта свобода в Боге творит иерархию. Чтобы сохранить эту свободу, свободу в любви (а не только свободу *поисков* любви), нужно обуздать капризы. Свобода — не разбойная воля (казнить — так казнить, миловать — так миловать). Это внутренняя

дисциплина, это постоянное созерцание незыблемой скалы ценностей, на которой тишина выше крика.

Необходимый разговор, в котором может быть найдено единство (тихое единство), — это разговор о иерархии. Возможно ли различение уровней высоты вне одной зафиксированной традиции? Если нет, то вечно сохраняется знамена для междоусобных войн, вызванных пошлыми страстями и прикрытых верностью *своим* святыням, *своему* Богу (как в монологе Шатова — и в практике Боснии). Возможна ли вообще точка духовной опоры, независимая от личных прихотей, незримая точка отсчета в глубине, за всеми зримыми знаками? Если нет, то вечно будет истинной каторжная (и лагерная) поговорка: «умри сегодня, я умру завтра». Вот Сцилла коллективного и Харибда личного эгоизма. Между ними кружится хоровод, запечатленный в рублевской Троице. Ветры страстей пытаются подогнать его то к тем, то к другим скалам, но он не прикасается к ним и остается на своей летучей почве.

Системность Троицы не уложилась в аристотелевскую логику и еще меньше может уложиться в компьютеры. Прогресс здесь регресс. Чтобы понять истину целого, надо двигаться не вперед, ко все большей дифференциации мысли, а назад, к священному хороводу, который был первым образом Мира, первым зримым символом непостижимой бездны (Бога? Движения к Богу? В хороводе это еще не разные вещи, а одно и то же).

Когда я говорил об этом в Швейцарии, образ хоровода, кружения вокруг непроявленной святыни захватил даже людей, теоретически мало подготовленных. Я думаю, сказалась жизненная подготовка. Общество начинало с европейских проблем; но очень скоро распад колониальной системы втянул в поиски мирных решений в Азии и Африке. На конференциях появились мусульмане, индуисты, буддисты. Дух христианского экуменизма постепенно расширился до суперэкуменизма, до практического сближения всех высоких религий в общем нравственном усилии. Не хватало новых слов, нового названия сложившегося единства. Отсюда сочувствие к моей попытке. Впрочем, сочувствие не было всеобщим. На Востоке Европы господствовал дух разбегания под традиционными знаменами, и русские, украинцы, поляки мне возражали. Думаю, что это просто отставание по фазе и какое-то *общество примирения* еще возможно в России. Это задача для творческого меньшинства. А Бог, может быть, присоединится к меньшинству, как самодержец — к меньшинству Государственного совета, против воли большинства, при реформе 1861 года.

1996

## Примечания

<sup>1</sup> Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М. - П., 1995. с. 133-134.

<sup>2</sup> Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991, с. 243.

<sup>3</sup> Там же, с. 263.

<sup>4</sup> Трёльч Э. Историзм и его проблемы. «Лики культуры». М., 1994, с. 168. — Далее страницы указываются в тексте.

<sup>5</sup> «Новый мир», 1995, № 12, с. 193.

<sup>6</sup> Тагор Р. Соч., т. 8, с. 52. М., 1957.

# Метахудожественное мышление в культурологии

**К**ультурология — молодая наука. В Англии, на родине эмпиризма и логического атомизма, она до сих пор не признана. Материал культурологии втискивается в рамки социальной антропологии.

Консерватизм английской науки (и не только английской) связан со взглядом на мир как совокупность точно установленных фактов. Для социальной антропологии (которая может и не называться так, но сливаться с ней по методу) культура постигается как множество деталей. Детали, из которых предположительно сложится целое. Которое, однако, все время остается где-то впереди, в туманной дали, и никогда не может быть достигнуто, переходя от факта к факту. В какой-то миг культурология делает скачок в область недоказуемых интуиций и задает свои вопросы: почему греки не знали счисления бесконечно малых? Не придумали даже нуля? Почему ноль — создание индийской мистики? И что принесет будущее?

Если говорить собственно о социальной антропологии, то она не случайно тяготеет к племенным, слабо дифференцированным культурам, где целое легко обозримо и не составляет трудной, почти неразрешимой проблемы. С этой точки зрения можно сказать, что социальная антропология смотрит назад, в живое прошлое (подобно истории, глядящей в записанное прошлое). А культурология — это нечто другое. Она чаще смотрит вперед, в процесс становления мировой коалиции культур. Ее важнейший предмет — не племена, а культурные миры, возникшие на основе мировых империй и мировых религий Осевого времени.

Своеобразен самый стиль мышления, получивший гражданство в культурологии. Социальная антропология — как и физическая антропология — претендует на статус *science*, точной науки. Между тем, культурология складывается как *humanity*, как *Geistwissenschaft*, как философия культуры и связана с развитием немецкой философии. Зачинатели культурологии могли считать себя социологами, как Вебер, или историками, как Тойнби, но их выдает методология, идущая вразрез со scientизмом. Не случайно историки отрекаются от Тойнби. Он неприемлем для них методологически хотя бы уже потому, что заглядывал в огромное белое пятно, именуемое будущим.

Многие современные культурологи — блудные дети уважаемых наук, оказавшихся неспособными ответить на вызов современности. Культурологи в одиночку изобретают свои новшества, часто

не зная или мало зная друг друга; а потом оказывается, что они придумали очень сходные конструкции. «Харизматический лидер» Вебера — старший брат «пассионария» Гумилева. *Влиянием* Вебера это невозможно объяснить, во всяком случае — *достаточно объяснить*. Решало чувство новой ситуации, ускользавшей от социологии с ее объективно очерченными классами, стратами и т. п. В «Квадрильоне» это отчетливо высказано. Я просто *почувствовал*, что ни новый класс Джиласа, ни старые Марковские классы меня не интересуют, что современность ускользает от этих категорий.

Идеальный тип не может быть строго определен. Он складывается из слишком многих черт, не всегда согласных друг с другом. Это не факт, не отрезок действительности, иссеченный из целого и связанный с другими отрезками по известным правилам, доступным логически корректной проверке. Границы идеального типа зыбки. Он вырастает из чувства целого, которое строгой научной мысли не дано. Можно сказать, что это одна из ипостасей некоторой созерцаемой цельности, некоторая часть, в которой неявно присутствует все целое. Метод идеальных типов позволяет исследовать целое, не разрушая его, не рассыпая на строго установленные факты, между которыми остаются зияющие пустоты.

Близость подобных образов к действительности не может быть ни доказана, ни опровергнута. Отдельные детали, выбранные Вебером как характерные, на сегодняшний день требуют уточнения. Однако веберовские идеальные типы до сих пор не исчезли из обихода науки. Их вспоминают, их используют в эмпирических исследованиях. Можно сравнить их нынешнее состояние с постройкой, из которой выпали отдельные кирпичи, но сохраняющей свой прежний облик. «Культурные круги» Шпенглера очерчены более произвольно. Так же зыбки границы между «цивилизациями» Тойнби. Однако вопрос был поставлен.

Культурология оперирует с предметами, которые не распадаются на отдельные факты, с целостностями разных порядков. Выход культурологии за рамки немецкой философии культуры, общее признание культурологии как науки и рост культурологического сознания связаны с чувством угрозы целому цивилизации и общим поворотом к проблемам целостности общества, целостности биосферы — или, в негативном описании: духовного кризиса и экологического кризиса.

Создание целостных образов — явление метахудожественного сознания, «ученого незнания», как сказал бы Николай Кузанский, сосредоточенности на некоторых фактах, складывающихся в целостность, при пониженном внимании ко всему остальному. Создания культурологии колеблются между научно-художественной схемой и мифом. Такой миф — книга Шпенглера о рождении и гибели культурных кругов, построенная на тех фактах (и артефактах), которые вдохновили созерцание, и оставляющая в тени другие. Такой миф — этносы Гумилева.

Королевский домен культурологии — белые пятна, оставшиеся между научно установленными фактами. Одно из таких белых пятен пытается заполнить моя работа «О причинах упадка буддизма в средневековой Индии». При обсуждении ее в 1972 г. некоторые специалисты пытались оспорить даты, на которые я опирался, и т. п. дета-

ли. Я хорошо подготовился и сумел доказать, что с фактами все в порядке. Суть дела, однако, в том, что факты находятся только по краям белого пятна. Один из оппонентов заметил, что аналогии с историей христианства среди евреев, историей буддизма в Китае и т. п. не могут быть верифицированы и поэтому стоят вне науки. С точки зрения требований известной научной школы так оно и есть. Тем не менее, работа на Западе была напечатана и вошла в сборник наиболее представительных статей о буддизме за 70-е годы. Пафос точности, доказуемости, квантифицируемости не владел западными буддологами с такой силой, как в нашей стране, где увлечение точным знанием было формой бегства от марксизма.

Культурология — наука на полдороге к искусству. Эти «полдороги» понимаются каждым по-своему. Вебер ближе к строгой науке. Он аскетически сдержан в своем творческом воображении. Противоположный полюс — безудержный разгул воображения в теории этносов Л.Н. Гумилева. Приходится с осторожностью отделять блестящие гумилевской мысли от грубых натяжек и претензий на идеологическое руководство.

Образ мира, созданный культурологом, — и объективный, и субъективный, почти так же, как образ мира в романе. И так же, как смысл романа проясняется в критике, культурологическое творчество также требует критики. Такой систематической критикой должна стать история культурологии. Критическая история необходимо приближается к требованиям строгой науки; но в той же мере, видимо, теряется творческая сила метахудожественного мышления. Культурология воображения захватывает больше, чем сухие схемы.

# Отклики



# Красная книга народов

Заметки 1987—1989 гг.

**Я** не армянин и не азербайджанец. Но я чувствую как свой собственный позор, что наше государство, такое сильное (даже слишком), не смогло предотвратить резню и что мои сограждане азербайджанцы резали моих сограждан армян; а центральная пресса упорно ставит тех, кого режут, и тех, кто режет, на один уровень; даже с предпочтением ко вторым, — потому что те, кого резали, добивались изменений, а государство, на сегодняшний день, склонно тормозить перестройку национально-территориальных отношений. Я думаю, что это ошибка, способная все погубить: нельзя стоять сразу на двух эскалаторах, одном движущемся и другом — неподвижном...

Мне кажется, что спор о Нагорном Карабахе ведется в неадекватных терминах. Подчеркивается, что нынешнее деление на союзные и автономные республики и области было инициативой Сталина и вызвало огорчение у Ленина. Или что несколько тысяч лет тому назад, задолго до Р.Х., до хиджры и вообще до нашей эры, в Карабахе жили не армяне (хотя, впрочем, и не азербайджанцы). Все это не имеет большого значения или вовсе не имеет значения. Важно другое: маленький народ не хочет подчиниться большому народу, а большой считает его территорию своей по праву завоевания. Что важнее? Какое право сильнее? Какое право принадлежит сегодняшнему и завтрашнему дню?

Наша Конституция проводит различие между номинально суверенными союзными республиками и явно несuverенными автономными республиками, областями и округами, не имеющими права на отделение. Разница, на первый взгляд, чисто словесная, потому что всем правит Коммунистическая партия Советского Союза; а она не признает за коммунистами Грузии или Эстонии права на неподчинение решениям Москвы и в случае необходимости перетряхивает кадры. Не нужно далеко ходить: совсем недавно ликвидация рашидовщины и кунаевщины была проведена в таких формах, что в Узбекистане возникло глухое недовольство, а в Алма-Ате — открытый бунт. Тем не менее, номинальное различие рангов кое в чем совершенно реально. Оно давало и дает большие или меньшие возможности для развития национальной культуры. Автономная Татарская ССР имеет меньше возможностей, чем союзная Туркменская. Почему? Потому что у татар не было сил справиться с большими возможностями, освоить их? Ничуть. Потому, что Туркмения граничит с Ираном, а Татария в центре России? И это не все. Ка-

захстан и Киргизия до 1936 г. были автономными республиками, не союзными. Хотя подходящая граница есть (с Китаем). Помню, что каждый раз при взгляде на карту меня поражало огромное пятно, занятое *автономной* Казахской ССР. Туда влезла бы Украина вместе с Белоруссией, до присоединения западных областей. И все-таки — автономная. Потому что на земле казахов и киргизов еще до революции поселились русские и украинские крестьяне и автономия (в рамках РСФСР) обеспечивала русских переселенцев от возможных притеснений. В Туркмении русских крестьян не было. Потому — союзная.

В 1936 г., в обстановке полного произвола, когда ни одно право не было реальным, Сталин пожаловал Казахстан и Киргизию союзными республиками, — одновременно усиленно продолжая колонизацию Казахстана, — а Татарии и Башкирии он такого подарка не сделал. Почему-то не захотел. Хотя отсутствие границы с иностранными государствами практически не имело значения. Захотел бы Сталин — стали бы и татары союзными.

Если говорить о заслугах при защите отечества, то во время войны татары и башкиры были нашими лучшими пехотинцами. Это мои личные наблюдения, подтвержденные статистикой награждений. По общему числу награжденных татары и башкиры уступали евреям (среди которых было много офицеров; офицеру легче получить награду); но по числу Героев Советского Союза отодвинули евреев на шестое место, заняв четвертое и пятое. (Первые три принадлежали большим славянским народам — русским, украинцам и белорусам)<sup>1</sup>.

Сталин поблагодарил только русских, на татар и башкир не обратил внимания, а евреев с 1943 г. понемногу начал травить. То и другое показалось ему политически выгодным. Так же как поголовная ссылка народов, будто бы сотрудничавших с немцами больше других. Что это вздор, показывает решение не трогать кабардинцев — из-за приветствия народу Кабарды, опубликованному в Сочинениях Сталина (неудобно было менять текст). И то, что в число штрафных народов постепенно включились евреи, которые с немцами никак не сотрудничали. Просто началась эпоха этнических репрессий. Классовые враги были ликвидированы, пришлось заменить их этническими врагами. А малые народы в качестве объекта травли удобнее больших.

Политика повышенного внимания к малым, ранее угнетенным народам была оставлена еще в 1934 г. Главной опасностью Сталин назвал местный национализм. Всюду решительно внедрялся русский административный язык (чисто формально схожий с языком Пушкина, Достоевского и Толстого; русским духом от него не пахло). Коренные русские области по-прежнему разорялись неудачными социальными экспериментами, а численность русского народа (основной военной опоры империи) искусственно пополнялась за счет ассимиляции. На Украине, в Белоруссии, во многих других республиках складывалась масса, оторванная от прошлого своей культуры и не укорененная ни в какой другой. Масса с обедненным русским языком, но без действительной русской культуры. С которой и в России не слишком ладилось, несмотря на патриотические фанфары. Культура без религиозно-философских глубин, культура, национальная только по форме, — по содержанию

она должна была стать социалистической, — была чем-то вроде Тамбовского хора в кокошниках из фильма «Забывтая мелодия для флейты».

Эта политика проводилась всюду, но в Эстонии интеллигенция обладала большими возможностями сопротивления, чем в Татарии. Чем ниже ранг административно-территориальной единицы, тем меньше у нее прав. В прошлом права, может быть, не слишком много значили, но сейчас они становятся звонкой монетой. И вот оказывается, что в Таллине монета бренчит в кармане, а в Степанакерте карман пуст. И то, что в Таллине законно, в Степанакерте — бунт.

Бикфордов шнур, давший взрыв в Закавказье, тлеет всюду. Вся система требует перестройки. В каком направлении? Может быть, стоит оглянуться на опыт Швейцарии, где несколько веков мирно живут и сотрудничают четыре языковые группы, два вероисповедания. В чем швейцарский секрет? Почему в Бельгии не исчезает напряженность между фламандцами и валлонами, а в Швейцарии напряженности нет? Думаю, этот секрет — в совершенной автономии кантонов и этнически нейтральном правительстве. Сотни лет сохраняется маленький кантон, в котором говорят на рето-романском языке. Рето-романские швейцарцы изучают другие языки федерации: немецкий, французский, — но свой экзотический язык они тоже берегут. У нас их давно бы ассимилировали. Хотя зачем? Действительно ли прогресс этого требует? Во всяком случае, прогрессу Швейцарии автономия рето-романцев не помешала и нет там забастовок против ассимиляции. Если взглянуть на проблему НКАО глазами швейцарцев, — они удивятся и спросят: почему 180 тысяч человек не могут образовать свой кантон и подчиниться прямо федеральному правительству? Вот у нас был кантон, где протестанты и католики не ладили друг с другом; так они разделились на два кантона, и все. Федеральное правительство не возражало, и конституция не препятствовала. Почему бы не разделиться христианам и мусульманам? Почему одни вправе командовать другими?

Когда ассимилируются отдельные люди, культура богатает, приобретает новые черты. Но когда ассимилируются целые народы, человечество беднеет. К сожалению, есть совсем малые народы, вернее, племена, которые вряд ли способны шагнуть в ногу с современной цивилизацией. Их исчезновение почти неизбежно. Но это потеря, а не приобретение.

Редкие цветы заносят в Красную книгу. Ландыш запрещено рвать: этому виду грозит исчезновение. Но неужели своеобразная группа армян, несколько отличающаяся от армян Еревана, менее ценна, чем трава полевая, которую завтра скосят, высушат — и, может быть, сожгут? Борьба вылилась в спор союзных республик, потому что только союзные республики имеют голос, только они могут пригрозить выходом из Союза. На самом деле, это не карабахский вопрос, а всесоюзный вопрос народов, остающихся без суверенитета. Это вопрос народов, сосланных и возвращенных (потеряв половину по дороге) и не возвращенных вовсе (как немцы Поволжья и крымские татары) и естественно расплывшихся между другими народами (а потому ищущих каких-то иных прав, какой-то индивидуальной культурной автономии), и не расплывшихся, но практически лишенных власти над своей собственной землей. Это вопрос, касающийся доброй половины населения на-

шей страны, а в конечном счете — всей страны. Потому что миллионы русских живут в союзных и автономных республиках и хотят жить мирно, не доводя коренных жителей до возмущения.

Коммунальная квартира, в которой ответственный съемщик тиранит жильцов послабее, — отнюдь не идеал. Каждый народ вправе рассчитывать на свое независимое жилье в нашем общем доме. Это не всегда возможно. Россия — не Швейцария, да и Швейцария не так быстро, не так просто стала Швейцарией. С сегодня на завтра нельзя удовлетворительно решить все вопросы. Но если есть возможность максимальной автономии народа, возможность непосредственного подчинения этнически нейтральному правительству, минуя национальную иерархию, то эта возможность должна быть использована. Подчинение одного народа другому — всегда зло (даже если это зло необходимо). И когда мыслимо избежать зла, надо его избегать. Каждый народ должен быть суверенном своей культуры. Это принцип. Это — цель. А средства... Если пожелать, и средства найдутся.

Главное, надо понять, что правительство, сознательно стремящееся к ассимиляции народов, совершает преступление перед человечеством и готовит развал государства. Если не будет политики максимального благоприятствования народам, национальное чувство станет разрушительной силой, и Союз непременно распадется. Не перейдет эволюционным путем в федерацию, а совершенно развалится. И в лучшем случае останется только возможность рыхлой конфедерации, вроде ЕЭС, где каждый суверенный народ будет по-своему решать проблему национальных меньшинств. Для крымских татар это было бы концом всех надежд. Да и русские не всюду получают правовую защиту.

Между тем, у нас было этнически нейтральное правительство. До 1936 г. суверенитетом обладали не Азербайджан, Армения и Грузия сами по себе, а только их союз, ЗСФСР. Это значило, что в случае спора между Степанакертом и Баку надо было жаловаться не в Москву, а поближе — в Тбилиси, интернациональному правительству, в которое входили и азербайджанцы, и армяне, и грузины.

Потом все это было ликвидировано. Одновременно (точнее, несколько раньше) прекращена была украинизация городов Украины (традиционно русских по своему языку); народный комиссар Скрыпник, не согласный с этим, мог протестовать только одним способом: застрелился. Еще раньше (в 1933 г.) прекращена была украинизация в кубанских станицах (она продержалась шесть лет с 1927 г.). Латинизированные алфавиты восточных народов были заменены кириллическими (чтобы легче было учить русский язык и труднее читать по-турецки). Протест против решений Москвы стал невозможен. «Местный национализм» подавлялся со сталинской беспощадностью.

Декоративный суверенитет Азербайджанской и других республик ничего не значил в отношениях с Москвой, но очень много значил в отношениях Тбилиси — Сухуми, Баку — Степанакерт, в отношениях между узбеками и таджиками и т. п. Майор стоит навтыжку перед генералом, но может чваниться перед сержантом.

Наконец, Сталин произнес свой знаменитый тост: «Спасибо русскому народу...». «Интернационал» уступил место новому гимну:

Первые же строки гимна логически несовместимы. Если республики свободны (т.е. могут отделиться), — каким образом Русь (хотя бы и великая) могла их навеки сплотить? А если Русь их навеки сплотила и вознеслась над ними в своем величии, то что остается от свободы?

Вернувшись домой, Ходжа Насреддин не нашел ни крошки плова. «Где же плов?» — спросил он жену. «Кошка съела». — «Сколько его было?» — «Четыре фунта». Насреддин взял весы и взвесил кошку. Потянуло ровно четыре фунта. «Если это плов, — спросил Насреддин, — то где же кошка? Если это кошка, где же плов?»

Плова не было. Интернационализм (переименованный в космополитизм) стал предметом травли. И если русских стали учить гордиться Дмитрием Донским, то почему татарам не гордиться Едигеем? Они попытались; но инициаторов сослали: нельзя гордиться победами над старшим братом. А гордиться победами над армянами можно. Или армянам — гордиться своими недолговечными победами, от одной резни до другой. И так постепенно разгорался костер... И если русским можно решать судьбы крымских татар и даже, признав их высылку несправедливой, оставлять эту несправедливость без изменения, — потому что своя рубашка ближе к телу, — то почему азербайджанцам не выгнать армян из Карабаха? Великорусский шовинизм проложил дорогу великотюркскому шовинизму. Рыба гниёт с головы.

Интернационализм 20-х годов, связанный с классовой ненавистью и разрушением памяти культуры, невозможно, да и не нужно восстанавливать. Нужен какой-то новый вселенский дух. О пришествии его можно только молиться. Но задача разума — создать простор для духа, создать такие внешние условия, которые не подавляют дух. В том числе и государственно-административные структуры.

Призрак имперского величия, которым Сталин поманил русский народ, ничего этому народу не дал, кроме нищеты и нравственного оскудения. Гигантские расходы на вооружение разоряли, в первую очередь, именно Россию (многие окраины изловчились и создали свою подпольную экономику). А спесь, упорно пропагандировавшаяся в течение сорока с лишним лет, растлевала народный дух. Имперские претензии — одно из главных препятствий на пути перестройки. Русь далеко не во всем великая. Кое в чем — и малая. Великая в ратных подвигах, но не в администрации, не в хозяйстве. Оттого и сложилась огромная — но дурно управлявшаяся империя. И перестройка экономики требует высвобождения энергии малых народов, может быть, менее славных на поле брани, но лучших хозяев.

Пора старшему брату кое в чем поучиться у младших. Политическому плюрализму, который совершенно готов сложиться в Эстонии. Способности к самоорганизации и чувству ответственности армянских митингов (поразительном, несмотря на срывы, раздутые центральной прессой). Наконец, бережному отношению к природе и культуре добросовестного труда, никогда не стоявшей в России особенно высоко, а за последнее время почти забытой. Пора учиться, как жить без «соци-

алистического подхода к прилавку». Учиться не стыдно. Стыдно оставаться неучем.

Есть, однако, проблемы, решению которых не у кого учиться: неповторимые проблемы Евразии, связанные с ее положением на стыке культурных миров. Здесь простор для творческого разума... Но его нет — и не может быть, пока нет открытой дискуссии, пока нет даже элементарной информации об этнических конфликтах. Я возвращаюсь к тому, с чего начал: нельзя закрывать, табуировать важнейшие темы. Нельзя рассчитывать на перестройку, сохраняя брежневский принцип: по линии наименьшего сопротивления у нас все обстоит благополучно.

Во всем этом есть еще своя этическая сторона. Моральное оправдание верховной власти — защита слабых от сильных. За последние годы сплошь и рядом делалось противоположное: защищались большие народы, чтобы их не беспокоили вопли малых (крымских татар, армян из Карабаха). К сожалению, эту политику поддерживает часть русского общественного мнения. Само выражение «малый народ» стало символом зла в модных теоретических построениях, и обдумываются средства, как от него избавиться. Ветер национальной обиды, раздуваемый в Москве, становится бурей во всех углах, где для обид гораздо больше оснований, и чувство обиды становится всеобщим.

Надо учиться трезвости. Наша страна надолго останется больной. Нет никаких быстрых и окончательных решений проклятых вопросов (в том числе национального). Те, кто предлагает хирургические меры, — шарлатаны. Больное сердце, больные легкие, больную печень не вырежешь. Но возможна терапия, которая сделает течение болезни сносным и даст возможности для развития культуры и для воспитания следующих, менее больных поколений<sup>2</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Эти данные, опубликованные в «Блокноте агитатора» сразу после войны, ни разу не перепечатывались. В пересчете на миллион населения они становятся скандальным опровержением стереотипов послевоенного шовинизма.

<sup>2</sup> Посылалось в «Радугу» (Таллин). Один экземпляр передан был в «Знамя». «Знамя» не откликнулось.

# Ксенофобия, мизопатрия и национальная озабоченность

---

**Н**есколько раз в жизни я чувствовал необходимость высказываться и делал это, за что получал «предупреждения» и т. п. неприятности. Однако «Русофобия» И.Р. Шафаревича вызвала у меня противоположное чувство. Я трижды отказывался читать этот текст (который летом 1988 г. мне приносили на дом в ксерокопиях, изготовленных «Памятью»). Так и не прочел — ни в «Нашем современнике», ни в «Кубани». Было твердое убеждение, что выступить должны другие. И в конце концов я дождался письма группы интеллигентов, опубликованного в № 38 «Книжного обозрения» (1989).

Только после этого отзвуки полемики, доходившие до меня, вызвали желание воспользоваться своим правом осужденного на последнее слово, чтобы поделиться общими и личными соображениями о ксенофобии, мизопатрии (термин Федотова, объясняемый ниже) и т. п. вещах.

Всякое определение есть отрицание; поэтому проще начать с того, что не есть ксенофобия (хотя похоже). Например, гнев израильских пророков, бичевавших еврейский народ, — не ксенофобия; хотя отдельные фразы звучат решительно юдофобски, и они действительно воспринимались как обида, как оскорбление народного достоинства. За это многих пророков побивали камнями. Но потом их посмертно реабилитировали.

Возьмем русский пример, отчасти сходный, хотя и своеобразный. Многих возмутило философское письмо Чаадаева; царь Николай приказал объявить автора сумасшедшим. Потомкам, прочитавшим все (или почти все), написанное Чаадаевым, бросается в глаза, что он то в отчаянии от России, то охвачен безграничной верой в нее. И это не просто парадокс, это парадоксально выраженная норма. Мыслитель формулирует тезис не для того, чтобы носиться с ним, как дурень с писаной торбой, а чтобы двигаться дальше. Сплошь и рядом — к противоположному принципу. Возможно, математическое мышление развивается иначе, мне трудно судить, но философское именно так, не по прямой логике, а скорее кругами, диалогично, если хотите — от тезиса к антитезису. Люди сороковых годов прошлого века, хорошо знавшие Гегеля, это понимали.

Развитие философской мысли прямо требует для начала резких формулировок. Смазанными формулами мысль не заденешь. Гегель назы-

вал это неразвитой напряженностью принципа. Чтобы схватить новую идею, ее надо сформулировать отчетливо, резко, категорично. И не то чтобы отвлеченно «надо», а так она и родится, на волне растревоженного чувства. Потом уже чувство входит в берега и категоричность снимается. Я знаю это по себе. В первой части «Снов земли» (одна из моих книг, которую еще до издания ругали в «Вестнике РХД» №125 и после — в «Русофобии»), Духовном ядре», подчеркивается несовместимость ангелов Дионисия (в Успенском соборе) и души Ивана Грозного, вершин русской духовности и мерзости русской политики. Мне возмражали, что русская политическая жизнь и русская культура не оторваны друг от друга, что Пушкин, например, по определению Г.П. Федотова, — «певец империи и свободы». Это верно, однако мне хотелось именно так, в резких чертах, обрисовать несовместимость начал русской истории. Меня толкало отвращение к имперскому сознанию, одоббившему разгром чешской весны. Без такой резкой постановки вопроса вообще не было бы «Снов земли». А они нужны, потому что традиции рабства — и сегодня — важнейшая социальная и даже народнохозяйственная проблема (акад. Тихонов подсчитал, что всего 20% современных крестьян готовы на риск и ответственность свободы. Ср. «Огонек», 1989, № 36, с. 3). Нужны, потому что записным читателям «Нашего современника» рабство не противно, оскорбительно только слово «раб», нарушающее их душевный покой; потому что холуйство перед начальством компенсирует себя имперской спесью и вместо борьбы за выход из рабства ведется борьба с правом цитировать хрестоматийно известные стихи.

Однако я никогда не думал, что вся Россия сводится к агрессивному холуйству. Иначе не стоило бы обращаться к русской публике. И никогда я не считал, что всю Россию можно охватить с одной точки зрения. Буквально в те же месяцы, когда писалась первая часть «Снов», в 1969 г., мне захотелось взглянуть на вещи совершенно иначе, и я начал строить чисто рациональную, свободную от эмоций, модель западной страны, вынужденной втянуться в пространство западной культуры. Статья была частично опубликована в 1972 г. в Москве, в сборнике «Литература и культура Китая», и полностью в сборнике «Самосознание» (Нью-Йорк, 1975). Любопытно, что мои критики ее обходят: там нечем возмущаться. Кажется, не вызвала скандала и третья модель: России как страны на перекрестке культур, с укорененной в ее истории задачей вселенского синтеза и повышенной опасностью срывов. Эта модель была коротко изложена на последних страницах французского и английского варианта моей статьи по теории субэкумен (Diogène), Р., 1979, N 107, р. 3-26), а более полно — в статье «Россия на перекрестке культур». И еще одной: «Смена типажей на авансцене истории и этнические сдвиги». Наконец, своего рода модель России, совершенно не совпадающая со «Снами земли», — мои опыты о Достоевском...

Меня всегда удивляло, почему критики воспринимали первые главы «Снов земли» как окончательный приговор России. Помню один разговор, имевший место в 1974 г. Пришел Мэлиб Агурский и передал, от имени Шафаревича, просьбу: разрешить ему опубликовать часть I «Снов», потому что он хочет с ней полемизировать. Я спросил: почему

только первую (к этому времени были написаны части I – IV)? Потому что, ответили мне, ваша точка зрения в части I полностью изложена. Я пожал плечами и дал согласие (хотя думал и сейчас думаю, что начиная с части III направление исследования меняется, что «Сны» внутренне диалогичны и мысль там постепенно освобождается от своей неразвитой напряженности). Кончилось тем, что решено было (не знаю, когда и кем) критиковать мои самиздатские тексты, оставляя их типографски неопубликованными; так меня и пригвоздили к позорному столбу с кляпом во рту в статье, которую поручено было написать Вадиму Борисову («Вестник РХД», № 125). Во всем этом методологически интересно упорное неумение понять (или нежелание признать) диалогичность мышления. Я строю несколько моделей, к которым всегда можно прибавить еще одну, а меня упорно сводят к примитивной категоричности.

Примерно так же судят Гроссмана. Его обвинителям следовало бы доказать, что он не любит Грекова, Новикова, Женю Шапошникову, Марию Ивановну... Но ведь именно они и есть живая Россия. Когда же писатель или близкий к нему персонаж мыслит о России отвлеченно, то фактически речь идет об одной-двух тенденциях русской жизни, о какой-то модели – и только. Потому что охватить всю Россию мыслью – на это не хватит не только нескольких реплик, но нескольких томов. И тенденция к рабству, обрисованная (несколькими высказываниями) в повести «Все течет», никак не зачеркивает неудержимого порыва к свободе в этой же повести или у Грекова и всего гарнизона его дома. Не говоря о том, что само проклятие рабству есть порыв к свободе. Что явление свободы русского духа – Чаадаев, говоривший о рабстве, а не Николай I, пресекавший неприличный разговор. Если же судить по отдельным фразам, то лучше всего выразился граф Бенкендорф: прошлое России прекрасно, настоящее великолепно, а будущее превосходит всякое воображение. Непонятно, почему Пушкин дружил с Чаадаевым и вовсе не был дружен с Бенкендорфом.

В моих «Снах земли» концепциям I – IV частей (какими бы они ни были) ничуть не противоречит часть V, живые характеры Иры Муравьевой и Толи Бахтырева. Именно эта часть, «Две широты», переводит весь разговор в конкретно-художественный план, дополняет модели и схемы живой жизнью (насколько мне удалось ее воссоздать). Пусть живая жизнь играет в «Снах» меньшую роль, чем в романах, пусть у меня нет большого художественного таланта, но сохранить образ Иры было для меня важнее, чем переспорить Солженицына. Я был бы рад получить от Астафьева или Белова такое же доказательство свободы от ксенофобии, как характеры Грекова, Шапошниковой, моей Иры и т. п.

Трудно понять, как люди, которых хочется считать интеллигентными, не умеют читать, не видят в чтении целого (не говоря об умении соединить в одном целом разные книги, дополняющие друг друга, как вся литературно-лагерная трилогия Синявского). Видимо, им нужно не познание России, — невозможное без временного обособления и логического развития отдельных тенденций, в том числе разрушительных, и создания отдельных образов вроде гоголевских и щердинских, — а идол России, перед которым можно пасть ниц. И нежелание склониться пе-

ред идолом им невыносимо. Видимо, какой-то группе интеллигентов надо периодически накачивать себя верой в Россию: без этого они чувствуют себя пустыми... Но ради их душевного комфорта мысль не откажется от своей свободы. А свобода требует спокойно выносить и спокойно, без истерики реагировать на неприятные тебе слова.

Обидчивость — черта читательской психологии, довольно причудливая. Ворошилов и Буденный увидели в «Конармии» оскорбление достоинства советского революционного воина; Шафаревич — оскорбление традиционной России. Что общего у Ворошилова, Буденного и Шафаревича? На социализм они смотрят по-разному. Но психологически их сближает болезненно ранимая честь мундира (советского или русского) и раздражительная обидчивость. Такая обидчивость ничего не говорит об авторах — о Чадаеве, о Чернышевском, о Бабеле, о Гроссмане. Интересно сравнить, как одного и того же Пайпса критикуют В. Селюнин и Шафаревич. Перед Селюниным — американский ученый, создавший одностороннюю концепцию; она верна до известного пункта, а дальше становится ложной. Перед Шафаревичем — Змей-Горыныч, изрыгающий хулу на Россию. Пайпс один и тот же, но реакция Селюнина нормальная, реакция Шафаревича патологична.

В творчестве Достоевского есть нотки, обидные для многих народов. Но это не помешало широкому распространению его книг. В 1956 г., во время очередного юбилея, было подсчитано, что Достоевский — четвертый по популярности писатель в Израиле (изо всей мировой литературы). Несмотря на его выпады против евреев, которые израильтянам вряд ли нравились. Очень популярен Достоевский и во Франции, и в Германии. Выпады против немцев и французов как-то отбрасываются в сторону, не принимаются в расчет. Так ведут себя нормальные люди, из которых складываются нормальные нации. Не так ведут себя только люди с манией национального преследования. Которую можно объяснить различными историческими причинами, но которая все же есть мания.

Религия, философия и искусство имеют право на гиперболу, на резкость. Имеет свои права и революция. Многие великие революции связаны с ломкой национальной традиции, с решительным отрицанием прошлого ради предполагаемого светлого будущего. Г.П. Федотов назвал это мизопатрией. Он считал ее специфической болезнью русской интеллигенции, но тут же признал, что мизопатрия была и в Турции. Сейчас мы можем добавить: и в Китае. Да в сущности и во Франции монтаньеры перекроили все, что могли: все традиционное было им ненавистно. Иностранцы, участвовавшие в русской революции, приняли участие в аналогичных действиях, на которых лежит печать мизопатрии; но вряд ли наша культурная революция превзошла по своему размаху «великую пролетарскую революцию» при великом кормчем Мао Цзедуне. Мизопатрия — не ксенофобия, это не враждебное чувство одного этноса к другому. Обрусевшие иностранцы мало отличались от русских. Маяковский, например, писал:

*Россия! Огромный  
Знак погромный...*

Самое грубое отрицание прошлого ради будущего (реального или мнимого) не есть ксенофобия; а гражданская война (вопреки мнению Вас. Белова) не была войной национальной, — хотя она и сплелась с национально-освободительным движением (так же как сплетается с ним нынешняя борьба за демократизацию России; борцы за права человека выступают и за свободу народов, а борцы с русофобией решают задачу квадратуры круга: как сохранить империю без ненависти к имперской нации).

Наконец, нельзя считать ксенофобией в строгом смысле этого слова ненависть к нации, на которую опирается имперская власть. Это ненависть не к чужому, а к своему господину, и она исчезает вместе с господством. Итальянцы ненавидели австрийцев, пока Австрия владела Венецией и Миланом. Сейчас ненависти нет. Можно сравнить такую вспышку вражды с временным подскоком давления у здорового человека. Медики отличают случайные подскоки от гипертонической болезни.

Ксенофобия — это закоренелое отвращение к чужому, чужеедство. Иногда болезнь протекает в пассивной форме, и тогда можно предоставить ее совести каждого заболевшего. Например, профессор Р. рассказывал мне, что негры внушают ему физическое отвращение; но он сознает это как свой порок и подчеркнуто доброжелателен с неграми-аспирантами. Более успешно боролся с собой А.П. Чехов. В ранних его рассказах чувствуется стереотипное отношение к евреям, бессознательно усвоенное в детстве; потом остаются только следы этого стереотипа, почти незаметные; а в рассказе «Степь» два брата, Моисей и Соломон, — такая же контрастная пара, как (допустим) Пугачев и Савельич, Рогожин и Мышкин. Чехов проник в чужое, как в свое, маска упала, и в чужом открылись общие противоположности духа (обычно замечаемые только в своем, интимно знакомом).

Виктор Астафьев, на мой взгляд, со своими фобиями не борется, но и не оправдывает их подобием теории. А у Василия Белова есть черты активной ксенофобии, попытки теории, обосновывающей и разжигающей национальную ненависть. При этом решительно ничего не меняется от того, что лукавый автор избегает слова «еврей». Легко угадать, кого именно следует подразумевать под насекомыми-вредителями, губящими один муравейник за другим. Подобным общепринятым иносказанием являются слова «космополит», «сионист», «руссофоб». Большая часть нашей антиссионистской литературы — это литература юдофобская (Бегун, Евсеев, Емельянов, Романенко, Скурлатов). Есть и научные иносказания: «малый народ» (то есть народ-вредитель), «химический комплекс» (то есть зловредное участие евреев в культуре страны, где они живут).

Все это элементарно и понятно каждому, кто хочет видеть вещи как они есть. Гораздо сложнее вопрос об использовании критического самосознания культуры в антинациональной пропаганде. Этого, по-видимому, испугался Солженицын, прочитав в «Вестнике РХД» № 97 статьи Горского и других молодых богословов с призывом к национальному покаянию. Все его «Раскаяние и самоограничение» (1974) проникнуто страхом перекаяться и отнять у русского человека веру в Россию. Отсю-

да странная и неосуществимая идея дозированного покаяния в ответ на такое же дозированное покаяние врагов России (см. в «Снах земли», часть VI — «Сон о справедливом возмездии»).

В 60-е годы я написал: думайте о Боге, пишите по-русски — вот и выйдет русская культура. К сожалению, жизнь показала мне, что такой способ мало кому подходит. Думать о Боге трудно, и на место Бога становится идол народа, народного вероисповедания, державы и т. п. А идол неустойчив, его надо охранять — чего доброго опрокинется. Отсюда страх — и ненависть, рожденная страхом. Некоторые почвенники охвачены страхом, как большевики в 1921 г., и готовы стрелять по теням. Нападки на Гроссмана напоминают мне по своей бессмысленности убийство Гумилева или Миронова. Льется не кровь, а чернила, но за чернильной злобой может прийти кровавая.

Дело в том, что национальное покаяние действительно может быть использовано ненавистниками народа. Есть риск, на который по-моему, приходится идти. Замечательный пример — судьба книги С. Лурье «Антисемитизм в древнем мире» (Петроград, 1922). Автор исследовал конфликты между диаспорой и ее окружением и не скрывал случаев, когда реакция евреев была слишком импульсивной и могла провоцировать новые конфликты. Добросовестная попытка выяснить и устранить причины взаимного отчуждения и ненависти была использована, уже после второй мировой войны, неким Диким (вероятно псевдоним) как доказательство необходимости устранить самих евреев. Целая часть книги Лурье была перепечатана в новом людоедском контексте.

Даже книга в целом не может быть застрахована от переосмысления, враждебного автору. Невозможно приклеить к книге, к статье свою интерпретацию. В том числе — к «Русофобии» И. Шафаревича. Израильский журнал «22» опубликовал этот текст, чтобы вызвать у русских евреев ту самую реакцию, против которой Шафаревич восстает, то есть отвращение к России; а заодно привлечь к Шафаревичу (и к стране, где он популярен) внимание западного общественного мнения, настроенного против антисемитизма. Насколько я могу судить, это частично удалось. Один эмигрант показал в качестве доказательства своего права на въезд в США «Русофобию» — и получил статус беженца.

Тот же журнал «22», не спрашивая моего согласия, опубликовал (несколько лет тому назад) старый вариант первой части «Снов» — без позднейший моих поправок, снижавших «неразвитую напряженность принципа», без ссылки на то, что «Духовное ядро» — только зачин внутреннего спора; редакции не нужно было движение от тезиса к антитезису; категоричность формулировок привлекла ее примерно так же, как Шафаревича и его друзей. Целое в обоих случаях ускользнуло от точного сознания, хватающегося за отдельные фрагменты как за окончательный итог. В конце концов, я перестал на это реагировать. Кривые толки, шум и брань — вечные спутники.

Недавно одна молодая женщина, с радостью прочитавшая «Сны земли», рассказала мне, что подруга не советовала ей читать русофобскую книгу. Анкетные данные у обеих одни: русские, православные, образование высшее, гуманитарное, возраст — порядка 30 лет. Решает, видимо, не этнос и не социальный слой, а что-то другое, более личное,

интимное: установка на сложившийся и неколебимый идеал (хотя бы в Руси XV в.) или на открытый вопрос, который может быть основой и социальной, и духовной жизни. Для тех, кто нуждается в незыблемости, кого бездна пугает, чуждым будет почти все, что я пишу. И Достоевского я люблю не так, как надо, не с той стороны, как Шафаревич, а с совершенно противоположной. Для меня сильнее всего и в Андрееве, и в Достоевском звучит вселенский призыв, всемирная отзывчивость, способность чувствовать чужое своим, порыв к совершенной свободе от обиды и ненависти. Даже у Достоевского, который сам не чужд грехам своих героев и изживает эти грехи вместе с ними. Но в глубине — готовность лучше остаться с Христом вне истины (вне любой отвлеченной идеи), чем с истиной вне Христа. С любовью вне принципов, вне границ, вне пристрастий и фобий.

И Достоевский, и Андреев болели за Россию, Достоевский — до растравленного чувства обиды; но они знали точку тишины, в которой боль растворялась, исчезала. И оба знали, что «правда выше Некрасова, выше Пушкина, выше России...» (Достоевский, из черновиков к «Дневнику писателя» за 1877 год).

**А**льберт Эйнштейн как-то сказал, что человеку, которого марширующий полк приводит в восхищение, головной мозг дан по ошибке: ему вполне хватило бы спинного. Эту гиперболу легко пересказать языком публицистики: гитлеровские солдаты, маршировавшие по Европе, конечно, *думали* (о превосходстве северной расы, о победе и т. п.). Но они не *вдумывались*, не доходили до глубины, где сложность жизни втекает в простоту целого. Так же как советские солдаты не вдумывались, что им принесет победа. Так же как телезритель не вдумывается в картинку, мелькающие перед глазами. Он просто реагирует на них: ужасается, радуется, возмущается, одобряет...

Один из моих друзей, лет 15 тому назад, лежал в больнице и пытался объяснить соседям по палате, что делается в мире. Они возражали ему с неколебимой уверенностью идиотов: но мы же *видели*, в программе «Время»...

А не так давно, в Швейцарии, я присутствовал на лекции, где проблема идентичности раскрывалась с помощью картинок. Туз червей изображал человеческое сердце, другой туз – сердце Христа. Я спросил лектора, почему он выбрал такой метод. Мне вежливо объяснили, что молодежь, выросшая около телевизора, так лучше понимает. У меня остался в горле вопрос: а что, собственно, она понимает?

На наших глазах произошел один из великих переворотов в мировой истории: изменился характер власти. Телевидение вовлекло людей в свой мир и приучило мыслить картинками, роликами, клипами. Телевидение «стирает различие между реальным и нереальным, между важным и пустяковым, между истиной и ложью»... Том Кандо сказал это о постмодернизме<sup>1</sup>.

Но искусство, литература, философия постмодернизма – это культура эпохи электронных СМИ, в постоянной обратной связи с голубым экраном. Тот, кто вошел в этот заколдованный круг, привыкает к видеонаркотику и незаметно для себя покоряется ему. Им можно манипулировать, сохраняя видимость свободного человека, готового к свободным решениям. Средства воздействия настолько истончились, что грубые формы принуждения отступили на второй план и используются только изредка...

Власть СМИ началась, пожалуй, в первую мировую войну, когда газеты, отбросив партийные распри, объединились в пятиминутках ненависти к врагу. Продолжили большевики, захватив Россию с помощью

очень примитивных лозунгов (чем примитивнее, тем ближе к «спинному мозгу», к подсознанию). Потом тот же эффект был в Италии и Германии. Но газет и радио оказалось недостаточно, пришлось основательно подпирать их террором. Телевизора тогда еще не было. Сейчас он есть. Гибкие, поворотливые млекопитающие ТВ оттеснили динозавров террора, и мы без всякого принуждения, по доброй воле, голосуем за того, за кого Евгений Киселев.

Стало ли больше действительной, внутренней свободы? Это очень сложный вопрос. Ответ зависит от того, способны ли вы *вдумываться*, выходить глубже угроз и соблазнов, которыми морочат дураков. Способны ли вы дойти до заложенного в вас образа и подобия Бога, до «причины самого себя»? Если нет, то потеряно даже сознание своего рабства, потеряно желание вырваться на волю.

Хайнц Криг, с которым я познакомился на одной из конференций, рассказывал мне, что *вдумываться* его заставило поражение Германии, чувство катастрофы, чувство тупика. Трудно перенести крушение родины, ради которой было принесено столько жертв, совершено столько подвигов. Жизнь потеряла смысл. Хотелось кончить с собой. Все проваливалось в какую-то черную дыру. Криг всматривался в эту пустоту, и постепенно в сознание, освобожденное от кумиров, стала входить какая-то высшая воля. Не сразу. От молитвы к молитве, от одного сна к другому (сны Хайнца — это особая тема, но на ней мне некогда останавливаться). Постепенно открылся новый смысл жизни. Криг стал учителем, ведущим «общины» на конференциях Общества по моральному перевооружению. Я ходил к нему на занятия и хотел бы перенести в Москву опыт собеседований по трудным вопросам жизни.

Эта история выздоровления показывает, в чем одно из важнейших условий болезни: мышление простыми знаками, сигналами, призывами к действию: верность народу, верность вождю, ненависть к врагу, вера в победу. Фашизм — реализация метафоры, брошенной в прошлом веке: «Чингисхан с телеграфом»; движение, вызванное кризисом современного сложного общества, использующего всю силу СМИ, но опирающегося на дебилы. Название моей статьи восходит к термину «видеотия», созданного ее апологетом Дензином, и вопросу, поставленному Кандо: далеко ли от видеотии до идиотии? (р. 25). Сегодня видеотия — форма демократии. Но есть перспектива видеотии-деспотии. Она была предсмертным кошмаром Карла Поппера, автора концепции «открытого общества».

Маршалл Мак-Люэн встретил рождение видеотии восторгом. Ему казалось, что достигнут идеал демократии — без разрыва между элитой и массой, общество равно информированных и распотешенных граждан. Но с 1965 г., когда в Нью-Йорке вышла его книга «Понимание средств массовой информации» («Understanding media»), раскрылась обратная сторона медали. Возросло число неграмотных, число отклонений от нормы. Разрыв между элитой и массой скорее углубился. Общество делится на зрителей теле-киномешанины из агрессии, секса и сенсаций — и упорствующих читателей. Появилось движение читателей, пытающихся «деконструировать» до самой глубины все знаковые конструкции, ставшие средством управления.

Возникло международное разделение труда. Новая реальность создается главным образом американскими СМИ, и США — образцовая, ведущая страна «посленового времени»; а деконструктивизм (авангард постмодернистской мысли) — создание французов: Бодрийара, Деррида, Фуко. Мне пришла в голову аналогия с историей Просвещения. Как *практика*, оно началось в Англии и развивается здесь постепенно, без новых громких слов, понемногу изменяя сложившиеся порядки. Как *теория*, оно во Франции приняло революционный характер, разрушая старый мир «в идее» и подготовив политическую революцию — «до основанья, а затем...». Затем реставрация, новая революция — и так целые сто лет. Английский путь был явно практичнее, но именно в своей французской, рационально выстроенной форме Просвещение распространилось по всему свету. И сегодня американцы вынуждены пользоваться языком, созданным Деррида и Фуко, поварчивая на варваризмы и иногда печатая непереваренное французское слово курсивом.

Особенно велика роль французов в том направлении постмодернизма, которое не приемлет «посленового времени» (postmodernity) и критически относится к США; тогда как в Штатах сильна апологетика «посленового» (Мак-Люэн — Дензин). Впрочем, есть и «европейски ориентированные американцы», у которых массовая культура, господствующая в Америке, вызывает глубокое отвращение. Но кульминацию негативных оценок культуры «посленового времени» можно найти в работах Бодрийара (1983, 1988, 1993). Он решительно не приемлет «посленовой» «гиперреальности»... По его словам, «если система попирает свои собственные основные принципы, подменяет свои собственные цели ... то перед нами не кризис, а катастрофа» (см. *Kando T.*, p. 24). Ньунс резюмирует критику Бодрийара в краткой формуле: «Посленовое время не преодолевает пороки Нового времени, а фатально углубляет их» (см. *Kando T.*, p. 26).

В чем-то постмодернизм действительно продолжает традиции рационализма XVII в. и Просвещения. Полемика Деррида с Декартом остается рационалистической и по своей форме увековечивает то, против чего восстает. Постмодернизм противится всякому пафосу, его ирония обесценивает, обезвреживает любые идеи, не дает им поработить себя; но в этой иронии есть свой пафос. Постмодернизм продолжает борьбу Просвещения за эмансипацию от устаревших идей и учреждений; меняется только образ врага. Это не тираны, не рабовладельцы, не капиталисты-эксплуататоры (на следующем витке развития), а картезианская логика и еще грамматика, произвольно разделившая весь мир на мужской и женский род. Постмодернизм придал новую силу феминистическому движению. Его боевой клич — борьба с «фаллоцентризмом» (Джудит Батлер).

Во всех этих крайностях есть свой резон. На современном Западе воздействие через знаковые конструкции важнее экономического давления. Свободу приходится защищать не от знатности и богатства, а от тирании слов. Верно и то, что мужское и женское не вполне определяются природой. Это еще социальные роли. Симона де Бовуар по-своему права: «Женщиной не рождаются, ею становятся». Как и мужчиной. Я хорошо помню трудности, которые преодолевал, чтобы войти в роли

солдата, любовника, мужа, и понимаю людей, для которых эти трудности оказались — или показались — непреодолимыми. Тут многое зависит от мирозозерцания. «Если Бога нет, то все позволено». Зачем делать усилие, чтобы войти в предназначенную режиссером роль? Проще создать теорию, что природа — овеществленное понятие, а деление на мужское и женское — следствие дуальных классификаций, изученных Леви-Строссом.

Верно, что все пророки были мужчинами, и откровение, прошедшее через мужские головы, приобрело черты «маскулинности», покорно принятые женщинами. Верно и то, что во всех великих религиях откровение пробивалось сквозь привычки культуры и несет на себе печать условностей локальных культур. Эта «буква» сегодня перегораживает дорогу открытости «другому», диалогу пророческих монологов. Известная «деконструкция» икон, заслонивших Бога, необходима, чтобы люди, чуткие к призывам вселенского духа, могли объединиться в общем Деле борьбы с надвигающейся катастрофой. Нечто подобное уже бывало в прошлом. Весь вопрос в том, какой будет деконструкция обветшавших традиций.

Слова ап. Павла: «Буква мертва, только дух животворит» — деконструкция Святого Писания, вдруг ставшего *Ветхим* Заветом. Но как Ветхий Завет оно было сохранено. С другой стороны, монахи реализовали метафору деконструкции, ломая статуи ложных богов. И еще более грубой формой деконструкции были погромы, уничтожение носителей «буквы». Эти вспышки деконструкций повторялись много веков. Все уже когда-то было, но все повторяется на новый лад: и творческая деконструкция, и варварская.

Сегодня мы живем в гораздо более открытом пространстве, чем Римская империя и даже чем французское Просвещение. Сложился глобальный круг связей. Французская критика американизированной «посленовой» действительности немедленно отзывается в Третьем мире, не остается в рамках НАТО. Очередная линия Запада, очередная деконструкция вчерашних кумиров сливается с деконструкцией западной цивилизации в целом, сперва теоретической, а потом и практической — в антизападных революциях, в нарастающей волне террора, от которого не спасают ни атомная, ни водородная бомба.

Вопреки марксистской схеме, иранцы восстали не против американского экономического господства, а против американских постмодернистских фильмов. И в Алжире мусульманские фанатики ломают не машины, как луддиты, — но антенны спутникового телевидения. Это чисто реактивное движение без перспектив обновления цивилизации. Однако реакции вызывают ответные реакции. Фронт Национального Освобождения Алжира вызвал к жизни OAS (тайную армию колонов). Чеченская война реанимирует казачье самосознание. Вся эта цепь реакций может дать начало какой-то разновидности фашизма — или полуфашизма. Что делать, не знают ни передовые умы, занятые правовым признанием устойчивых гомосексуальных пар, ни молчаливое большинство Запада, верное старомодному рационализму и еще более старомодной протестантской этике. Запад дрейфует неведомо куда, весь мир в дрейфе, и в этом общем дрейфе по-своему дрейфует Россия.

Постмодернизм связан с чувством усталости от истории, страха перед новыми великими идеями, несущими угрозу новых великих потрясений. Идеи, принятые всерьез, всегда вели к войнам и революциям. Поэтому не надо ничего принимать всерьез. «Я пришел свидетельствовать об истине», — сказал Христос; Пилат ответил ему вопросом: «Что есть истина?». Это очень близко к постмодернистской ментальности<sup>2</sup>. Она дает возможность уютно, комфортабельно жить в дрейфе, но гасит энергию выхода из дрейфа. Древние скептики и гедонисты упали к ногам варваров. И весьма возможно, что видеотия готовит новых варваров, гуннов третьего тысячелетия. Варвары иногда приходят изнутри, как в Японии XIII в.

Сегодня сталкиваются два вида деконструкции: Понтия Пилата и ап. Павла. Пилат деконструирует всякую серьезность. Павел деконструирует старую «букву», чтобы новый творческий дух вышел на волю и создал новую жизнь. К этому близки некоторые духовные течения современного мира. Но они очень далеки от ТВ, а ТВ — от чувства ответственности за половину человечества, попавшую к нему в объятия.

Телевидение дает возможность встречи с «сильно развитой личностью» (Достоевский). Но по большей части видишь фальшивые улыбки артистов, рекламирующих зубную пасту, или голых королей политики. Я не боюсь показаться смешным, я готов вызвать взрыв иронии, но мой проект — это СМИ, научившиеся сеять «разумное, доброе, вечное» (Некрасов).

Крутые изменения в средствах передачи информации уже не вызывали кризисы культуры. Переход от благоговейного выслушивания старца к чтению книги не был безболезненным, так же как переход от рукописной книги, несшей на себе печать благословенного монашеского труда, к безликой печати. Каждый раз возникали трещины в традиции о Целом и в них входил хаос. Хаос прорвался и в революции, созданной электронными СМИ. Этот хаос должен быть побежден. Иначе никто не удержит марш видеотов.

1997

## Примечания

<sup>1</sup> *Kando T.* Postmodernism. Intern. j. of world peace», St. Paul, 1996, N 3, p. 5. — Далее страницы указываются в тексте.

<sup>2</sup> «Субъект не имеет никакой плотности помимо пустого пространства или пункта совпадения различных сил» (Макней). «Субъект мертв», — сказал Фуко. Понятие внутреннего ядра личности — миф, социальная конструкция (см.: *Kando T.*, p. 18, 10). Философская судьба человека повторила судьбу Бога, похороненного Ницше сто лет тому назад.

# Зигзагами против ветра

**П**очта принесла мне одновременно два журнала. Один русский, «Искусство кино», № 12 (за 1996 г.), другой немецкий, «Kulturchronik», № 1, 1997. Перелистывая, я натолкнулся на слова Отара Иоселиани: «Воспитание становится невозможным, масс-медиа сильнее сказок бабушки, нежности матери, заботы отца» (с. 6). Потом взялся за «Культурхронику» — и там о том же, в статье Ханса Магнуса Энциенсбергера «Культура ненависти, транс СМИ». Перевожу последний абзац: «Медиа раздувают личность, ставшую нереальной, и дают ей доказательства ее существования. Это следствие патологической утраты собственной глубины. Каждый половинный может сегодня надеяться, с бутылкой бензина в одной руке — другая простерта в гитлеровском приветствии, — попасть на первую страницу «Нью-Йорк таймс» и в телепередаче новостей полюбоваться плодами своих рук: горящими домами, трупами, необычайными заседаниями и признаниями кризиса. Телевидение, подобно гигантской заборной надписи, действует как протез для сморщившегося, усохшего я» (S. 17).

Два попадания в одну точку заставили меня вспомнить статью Карла Поппера «О злоупотреблении телевидением». Поппер — создатель концепции «открытого общества» (идеальной модели Запада), апологет свободной инициативы, рынка и т. п., и все же он пришел к выводу, что рыночное телевидение способно дотла разрушить западную цивилизацию (а следовательно, и нашу попытку имитировать Запад, и без того очень слабую и неустойчивую). Что же делать? Государственная цензура несовместима со свободой информации. Поппер предлагает самоцензуру, своего рода Гиппократову клятву — не вредить! — и суды чести, способные отстранить от работы халтурщиков, увлекшихся сенсациями, насилием и сексом (самыми простыми средствами привлечь массу к экрану).

Я перевел статью Поппера (она опубликована в «Искусстве кино», № 1 за 1996 г.), но отклики до меня не дошли. Думаю — и не дойдут. На заседании клуба «Свободное слово» (21 марта 1997 г.) В.В. Познер рассказывал, что одна минута рекламы в самое бойкое время стоит в России 30 тыс. долларов, а в Штатах — 850 тыс. долларов. Почти миллион. Какая нравственность устоит перед миллионом — или даже перед 30 тыс. баксов!

Телевидение — это коммерция, изготовление и продажа программ, говорил Владимир Познер. Большой бизнес с большой прибылью. Ры-

нок. Есть недовольные, но они составляют не более одной трети западного общественного мнения. Им дали кабельное телевидение. А две трети получают то, что хотят. Демократия. Власть большинства.

Тут мне хочется спросить: власть недоучек? Решающих проблемы огромной сложности, не понимая границ своего понимания?

Мы все, в известном смысле, недоучки. В примитивном обществе юноша, пройдя обряд инициации, входит в целостный образ племенной культуры. Современную — ни один человек не удержит в голове, она оторвалась от головы и стала штабелями записей: миллионами книг, дискет. Носитель современной культуры держит в голове только свое незнание, свой масштаб муравья перед пирамидой фактов — и способность чувствовать Целое, опираясь на островок знаний в океане незнания, незначительный островок знаний, прошедших сквозь сердце. Знающий — тот, кто видит сердцем, воспринимает Целое (вселенной, человечества, современности и т. п.) своей собственной целостностью. Знающих очень мало. Но именно они знают. Истина не устанавливается большинством голосов. Истина устанавливается в одиночку, завоевывает сперва небольшую группу и только постепенно доходит до большинства. Фрэнк Бухман описал этот долгий процесс коротким парадоксом: «Один человек и Бог — это уже большинство».

Революции в информатике не первый раз ставят под угрозу целостность культуры. Первым кризисом было изобретение письменности, переход от устного сообщения к книге. Книга позволила холодно анализировать предание, находить в нем неувязки, противоречия, подтолкнула рождение философии — и софистики, Александрийской библиотеки — и александрийского незнания, что есть истина, александрийского упадка нравов. Потом средневековую культуру, пришедшую на смену древней, разрушило книгопечатание. Оно устранило монополию церкви на предание — и проложило дорогу компромиссу Нового времени, компромиссу гуманизированного христианства с христианизированным гуманизмом. Этот компромисс продержался несколько веков Нового времени и сейчас еще живуч в англосаксонских странах.

Сегодня равновесие нарушило телевидение, и телевидение должно восстановить равновесие. Другого выхода просто нет. Фундаменталисты изгоняют телевизор из своих домов, фанатики ломают антенны спутникового телевидения, но это тупик.

Телевидение — ведущая форма постмодернистской культуры. Можно сказать и так: постмодернизм — стиль эпохи телевидения, стиль, в значительной мере созданный телевидением. «Захватившая массу электронная культура стирает различия между реальным и нереальным, между важным и пустяковым, между истиной и ложью, между сообщением о факте и духовной миссией. Реальность и фантазия смешиваются...» (*Kando T.*, p. 5). Постмодернизм — подобно ведущему телепрограммы — не творит, а только цитирует, комбинирует факты и цитаты в причудливые коллажи. Постмодернизм заранее обесценивает всякое слово из глубины; для него нет вертикали, нет различия глубокого и поверхностного, нет понятия греха и не имеет смысла призыв к покаянию, к преображению. На этой наклонной плоскости можно только медленно и плавно сползать вниз.

Однако есть в телевидении нечто, противостоящее упадку: непосредственная встреча, глазами в глаза, личности с личностью. То, что нарушила, отодвинула в тень книга. Есть области, в которых книга незаменима, и никуда книжность не денется, она лишь подвинется и даст рядом с собой место новым масс-медиа, с новыми возможностями — и в дурном, и в хорошем. Хорошо то, что появилась опять для каждого возможность прямой встречи в сильно развитой личностью, самый вид которой, движение губ, мышц лица, выражение глаз учит без слов. Так учит идеальный учитель. Если бы не встреча с ним — зачем школа? Зачем университет? Когда есть книга? Но школы и университеты остались. Учитель научился сотрудничать с книгой. Так надо учиться сотрудничать и с видеокассетой. Видеозапись дает возможность показать ученикам, что нас самих потрясает, что нас самих учит. Меня, к примеру, потряс пятидесятиминутный фильм об Антонии Блуме и его пастве. Я не православный и не стал им, но получил впечатление от прямой встречи с личностью, духовное развитие которой превосходит мое. Такие встречи поддерживают мое собственное развитие, остаются перед глазами как пример.

Мы должны требовать от телекомпаний, чтобы они показывали нам не только министров, депутатов, террористов, не только несчастные случаи, но и счастливые случаи в живой жизни и в искусстве, в художественном слове, во встрече с героями, подвижниками и просто хорошими людьми, оставшимися на страницах классики. Мы должны научиться выбирать то, что может помочь, из нынешних передач, записывать на видеокассеты, показывать на своих уроках и после уроков.

Даже в современном своем состоянии телевидение кое-что дает для противодействия его разрушительным силам. Кассеты позволяют перенести в центр то, что лепится как-то с краю и заглушается модным шумом. Я думаю и о другом: о возможностях, созданных интернетом. О создании групп общения поверх границ... Непочатый край возможностей...

Человек в историческом процессе подобен парусному кораблю. Он не может плыть прямо против ветра. Но тот же встречный ветер, при умелых маневрах, дает силу побеждать его и все-таки плыть к своей цели. Так и с ветрами истории. Они не всемогущи против разума и воли. И нет преград против воли, направленной к вечному. Центробежные силы истории уравнивает центростремительная воля. Это и есть культура.

# Фельетонизм и Касталия

---

**Д**авным-давно, на занятиях по истории русского литературного языка, я запомнил заметку из первой российской газеты: «Из Персиды пишут...». Писали о том, что шах подарил его царскому величеству слона. До Астрахани слон плыл по морю, а дальше пошел пешком.

Петр Великий завел газету, потому что в Европе курили табак, собирались на ассамблеи и читали газеты. Но в Европе было общество, открытое чужому и новому, общество любознательных читателей. Журналистика возникает с первых шагов Нового времени, с «открытия мира и человека» (так Якоб Буркхардт определил Ренессанс), с поворотом культуры вширь — к новым фактам, новым законам природы, новым землям.

Этого нигде не было в Средние века. Любопытство — одна из трех похотей, писал Августин; в исламе новшество, беда, — синоним ереси. Путешественника Одиссея Данте осудил на вечные муки. Чужое грозило искушением ложной веры; от нового не ждали ничего, кроме глады, мора, нашествия иноплеменных — да в туманной дали конца света. Единицей времени, достойной памяти культуры, был не день, не месяц, а год. И слава Богу, если в сем году «бысть тихо». Подробности жизни не имели глубинного значения. Они повторялись в одном кругу. Средние века глядят не вширь, а вверх и вниз, делают выбор между небом и адом, между спасением и гибелью души. Решающей была вертикальная ось координат, или, если выбрать другую метафору, — центростремительное движение к духовному центру, к Богу.

Новое время — это взрыв центробежных сил. Открытие мира и человека имело свою оборотную сторону: нарастающий упадок внимания к Богу, к святости, к вечному — во имя временного, мирского. Началась экспансия Европы, покорение цивилизаций, сохранивших традиционный поворот к вечности, менее динамичных в экономике, в науке, в военном деле. Журналистика — часть этой экспансии. Интеллектуальная экспансия шла впереди географических открытий и завоевания новых земель. Знание — сила, сказал Бэкон. Интерес к новому требовал информации. Информация о новом была разведкой в великом сражении за политическую власть над миром и за власть над природой. Информация была прямо необходима купцу, чтобы знать, куда посылать свои корабли. Но дело не сводилось к практи-

чески полезному. Знание стало благородной страстью. Раскручивание спирали культуры пошло в неслыханном темпе, стало ощущаться как «прогресс», и было почти что долгом следить за ним. Этот долг помогала выполнить пресса, вместе с заказом на «похоть любопытства». Одной из старейших печатных книг был справочник по знаменитым куртизанкам в борделях и на частных квартирах. Мережковский цитирует его в своей книге о Леонардо да Винчи. Пьетро Аретино (венецианский писатель XVI в.) публиковал сплетни итальянских дворов и брал взятки за молчание.

Символ средневековой цивилизации — Книга: Главная книга, Книга книг (Библия, Коран, равноценные тексты других религий). Знание Библии, богословие, было осью, вокруг которой лепилось прочее, служебное знание.

Новое время круто все переменяло. После религиозных войн XVI — XVII вв. на первое место выдвинулась мирская культура, и символом ее стали СМИ. Сперва рядом со множеством печатных книг, потом все больше и больше захватывая авансцену — вплоть до нынешней гегемонии телевизора. Чем более специальные частные знания, чем непонятнее, за пределами узкого круга, их язык, — тем больше внимание, устремленное к самым последним достижениям, к самым свежим новостям, находит свое удовлетворение в журналистике. На страницах газет, в телевизионных передачах пересказываются факты, без знакомства с которыми вы почти теряете права гражданства. Здесь — попытки серьезного анализа новшеств. И здесь же — суэта, погоня за сенсациями, компромат.

Возникает культура поверхностного знакомства с поверхностной информацией. В газетные сообщения не вдумываются, их просматривают. Телевизионные обзоры слушают за чаем. Цветаева — человек векового Слова — глубоко презирала «читателя, газетных тонн глотателя, доильца сплетен»:

*Не обольщусь и языком  
Родным, его призывом млечным.  
Мне безразлично — на каком  
Непонимаемой быть встречным!*

*(Читателем, газетных тонн  
Глотателем, доильцем сплетен).  
Двадцатого столетия — он,  
А я — до всякого столетия!  
«Тоска по родине»*

Это было брошено в лицо *свободной* прессе. Поэт чувствовал, что человек, вытолкнутый на поверхность, оторванный от глубин, сохраняет только *видимость* свободы. Сказано резко, но гипербола — право поэзии. Еще более резкие гиперболы у Волошина. В поэме «Путями Каина» он (на 50 лет опередив Мишеля Фуко и Жака Деррида) «деконструирует» все основные институты современного государства — и в том числе прессу:

*Есть много истин, правда лишь одна:  
Штампованная, признанная правда.  
Она готовится  
Из грязного белья  
Под бдительным надзором государства  
На все потребности  
И вкусы, и мозги.  
Ее обычно сервируют к кофе  
Оттиснутой на свежие листья,  
Ее глотают наскоро в трамваях,  
И каждый, сделавший укол с утра,  
На целый день имеет убежденья  
И политические взгляды, —  
Может спорить,  
Шуметь в собраниях и голосовать.  
Из государственных мануфактур,  
Как алкоголь, как сифилис, как опий,  
Патриотизм, спички и табак, —  
Из патентованных наркотиков  
Газета  
Есть самый сильно действующий яд,  
Дающий наибольшие доходы.*

Некоторые намеки, брошенные в 1922 г., относятся, может быть, к газете «Правда» и несколько нарушают логику текста, но в целом «Государство» (гл.13 поэмы) — это критика всего Нового времени, а не советского периода (эксцесса Нового времени). Этому же посвящена первая глава в романе Германа Гессе «Игра в бисер». Гессе говорит о целой эпохе фельетонизма, о целой культуре поверхностной болтовни — в лекционных залах, на заседаниях ученых обществ; но термин «фельетонизм» не случаен. Ведущим явлением культуры конца Нового времени стала не церковь, не парламент, не академия, а газета (телевидения при Гессе еще не было): «... бои за свободу Духа свершились и как раз в эту позднюю, фельетонную эпоху привели к тому, что Дух действительно обрел неслыханную и невыносимую уже для него самого свободу, преодолев церковную опеку полностью, а государственную частично, но все еще не найдя настоящего закона, сформулированного и чтимого им самим, настоящего нового авторитета и законопорядка. Примеры унижения, продажности, добровольной капитуляции Духа в то время, приводимые нам Цигенхальсом (воображаемым историком фельетонизма. — Г.П.), отчасти и впрямь поразительны.

Признаемся, мы не в состоянии дать однозначное определение изданий, по которым мы называем эту эпоху, то есть «фельетонов». Похоже, что они, как особо любимая часть материалов периодической печати, производились миллионами штук, составляли главную пищу любознательных читателей, сообщали или, вернее, «болтали» о тысячах разных предметов и, похоже, что наиболее умные фельетонисты часто потешались над собственным трудом, во всяком случае Цигенхальс признается, что ему попадалось множество таких работ, которые он,

поскольку иначе они были бы совершенно непонятны, склонен толковать как самовысмеивание их авторов. Вполне возможно, что в этих произведенных промышленным способом статьях таится масса иронии и самоиронии, для понимания которой надо сперва найти ключ. Постаивки этой чепухи частью принадлежали к редакциям газет, частью были «свободными» литераторами, порой даже слыли писателями-художниками, но очень многие из них принадлежали, кажется, и к ученому словию, были даже известными преподавателями высшей школы...»<sup>1</sup>.

Герой Гессе бежит от «фельетонизма» в Касталию, вымышленную страну, куда удалились тонкие умы. Для глубокого исследования жизни необходимо иногда отвлечься от нее, уйти в тишину и покой. Но недаром герой романа, Иозеф Кнехт, кончает с собой. Ему не удалось, играя в бисер (что-то вроде семиотики или постмодернистского искусства), причаститься неизменному, вечному. В Касталии его встретила та же поверхностность, та же ирония — только более изысканные.

Касталия — знак раскола современной культуры на массовую пошлость и бесплодную, лишенную глубины изысканность. Эта изысканность так же пуста. Культура постмодернизма (и массовая, и элитная) — всего лишь транквилизатор; она позволяет со спокойной улыбкой принимать болезнь, не заботясь о ее исходе.

Однако современность не дает надолго уйти от нее. Время от времени у ворот Касталии происходят события, лишаящие покоя: фашизм, нацизм, термоядерная бомба, экологический кризис, взрывной рост населения, распад Советского Союза, терроризм... Без этих фактов современная философия вертится на холостом ходу. А откуда я знаю про чеченскую войну и голодные забастовки? Из тех же СМИ. Смотришь их, бросаешь, — а потом снова смотришь.

Я различаю, впрочем, два стиля новостей, вестей и т. п.: нравственно безразличный и лично окрашенный. Первый стиль можно назвать американским. Он оставляет тяжелое чувство хаоса. Казалось бы — таков мир, надо смотреть правде в глаза. Но правда и то, что нравственно безразличной информации нет. Каждый факт имеет два значения: естественнонаучное и другое, назовем его ориентацией души. Важен не только факт, но и то, как ведущий пережил его, смог ли он сохранить предписанное безразличие или его душа дрогнула. Встречаясь глазами с ведущим, мы общаемся с ним, он сдержанно передает нам свое отношение к вещам. Можно сравнить это с эпосом, где изложение объективно, и все-таки чувствуется автор.

Я не говорю, что ведущий должен быть лириком, напротив: передача новостей — еще более эпическое искусство, чем эпос. И все же это искусство. Самый подбор фактов — искусство. Надо иметь в виду не только масштаб факта, масштаб его объективной важности, но и характер его, характер того, что он будит в слушателе, зрителе. Иногда какой-то скромный, никак не сенсационный факт стоит вспомнить, стоит даже поискать и найти, потому что он «чувства добрые» будит, напоминает, что есть не только политические события, землетрясения, блистательные фестивали... Беспомощные старики и дети-инвалиды тоже существуют на свете. И существуют дни памяти писателей, художников, артистов, хотя бы и не «круглые» — а просто хочется вспомнить.

Быть может, мои заметки покажутся слишком субъективными, но за ними стоит нечто очень объективное: кризис культуры, созданный экспансией телевидения, может быть преодолен только с помощью того же телевидения. И не одними только особыми программами и каналами, дублирующими электронными средствами университет, театр, книгу — всю ту «архаику», без которой невозможна никакая, даже сверхсовременная цивилизация. Все это необходимо, но нужно еще что-то: сознание своей ответственности, проникшее во все программы, в каждый жест и каждое слово, брошенное в эфир.

Телевизор восстановил огромные возможности личного, устного общения, потерянные в мире книг. Ведущий или комментатор передают самих себя. И с кем поведешься, того и наберешься. Даже в газетном тексте можно почувствовать стиль (если он есть), а стиль — это человек. Тем более в телевидении, где мы встречаемся с глазу на глаз, пускаем человека в свой дом.

Мне уже приходилось писать, что стиль полемики важнее предмета полемики, что стиль цивилизации — это стиль ее диалогов, ее встреч. Телевидение — один из таких диалогов, одна из таких встреч. Я прошу прощения за повтор, но каждая минута эфирного времени «заражает» собой, своим стремлением понять связь современности с историей (или равнодушием к истории), учит вдумываться (или отучает), воспитывает ответственных граждан (или безответственных видеотов). Все эти проблемы и на Западе не решены. Действует инерция раскручивания и раскручивания информационной спирали, без понимания ее разрушительных возможностей. Позвольте вспомнить элементарную физику, из курса средней школы: если центробежное движение не уравновешено центростремительным, система «пошла в разнос», разлетается на части.

Перед «развитыми» странами стоит задача: как дополнить центробежные силы центростремительным усилием? Как, не теряя широты культуры, восстанавливать и сохранять ее цельность?

Эта же задача стоит перед нами, в России, где движение «в разнос» уже привело страну на грань катастрофы. Острота российского кризиса, сравнительно с медленно текущим кризисом Запада, толкает нас к самостоятельным решениям, не дожидаясь готовых образцов. Как перейти от цивилизации неограниченного технического роста к цивилизации экологического и духовного равновесия? В прошлом все цивилизации находили выход из своих кризисов — или гибли, как Западная Римская империя. Новое в цивилизации Нового времени — темпы и масштабы расширения (а потому и острота кризиса). Но в меньших масштабах все уже когда-то было. И выход находился за счет каких-то (свойственных данной цивилизации) центростремительных сил.

Нашей цивилизации свойственна гигантская роль СМИ. И ясно, что без СМИ, без изменения характера СМИ проблема неразрешима. Массовая культура, форсированная телевизором, уже встала на место народных культур. Эту массовую культуру невозможно зачеркнуть, и бесполезно выносить ее за скобки своих планов. Возможно ли именно эту вульгарную и шумную культуру полуобразованности одухотворить и облагородить? За эту возможность говорит острота нашей нужды. Хотеть — значит мочь, и если очень захотим, то сможем. Но есть и труд-

ность, которой нет в развитых странах: инерция прессы казенной и рептильной.

Газета, созданная Петром, имела за собой только царское повеление. Голос общества слышен скорее в «подметных грамотах», в челобитных стрельцов правительнице царевне Софье Алексеевне (как с такой оппозиционной «прессой» поступали, видно на картине Репина «Правительница царевна Софья Алексеевна»). Какая-то журналистика началась только с журналов, дозволенных Екатериной II и очень скоро приглушенных. Журнальное дело с этих пор и на несколько десятков лет оставалось частью вольностей дворянских, не выходявших за рамки «средневысшего круга». Господам дворянам разрешалось заниматься изящной словесностью. В этих рамках держались и первые профессионалы-издатели, и профессиональные журналисты, литературные критики. Философские, социологические, политические проблемы обсуждались в статьях о Гоголе, Гончарове, Тургеневе; да и сама изящная словесность – у Щедрина, например – граничила с публицистикой.

Самостоятельная пресса возникла только в 60-е годы и просуществовала не многим более полувека. За это время не появилось ни одной солидной газеты вроде «Times», ставшей частью общественного порядка, почти как парламент и биржа. А потом – 70 лет, когда открытой информации не было и журналиста заменил служащий советской системы, в полупоклоне к боссам. Перестройка эмансипировала эти кадры, но не смогла вытравить черты лакейства из тех, в кого они ввелись. Эмансипированные лакеи остаются лакеями. Их выдает стиль, напоминающий статейку Лебедева и Келлера против князя Мышкина.

Удастся ли подсушить болото? Сумеет ли творческое меньшинство пересилить большие деньги, втянутые в игру? С согласия денежных людей, осознавших свои отдаленные выгоды, или в борьбе с ними? Думаю, что это возможно, если соединить все творческие силы, разбросанные по нашей большой стране. Сколько на это нужно лет? Поколений? Подождет ли история, пока мы медленно запрягаем своих коней? Кто доживет – увидит.

1997

## Примечание

<sup>1</sup> *Гессе Герман*. Сочинения, т. 4. СПб., 1994, с. 16-17, см. также далее с. 18-22.

**В**о имя чего я живу в этой стране, где на паперти торгуют «Протоколами сионских мудрецов»? Где каждый четвертый отдал свой голос Жириновскому? Какая-то воля заставляет продолжать культуру, в которую я врос. И время от времени очищать от сора окошки, без которых жизнь теряет смысл. Ни в какой другой стране я не мог бы лучше делать эту «Божью работу», и про себя мне все ясно. Неясно со страной. Во имя чего *она*?

Гилель как-то сказал: «Если я не за себя, то кто за меня? Но если я только за себя — зачем я?» Это зачем называется иногда идеей (мировой, религиозной, национальной). Я не думаю, что русскую идею можно положительно сформулировать. Но в русской культуре заложен порыв решать мировые загадки. Достаточно раскрыть любой роман Достоевского или Толстого, и вы убедитесь, что я прав. Хотя у Достоевского была в уме заранее предписанная русская роль в истории, а у Толстого этого не было, и вообще в истории он не находил никакого смысла. Неважно. Мировые загадки решили они оба и волю к таким решениям оставили нам в наследство.

Без веры в свою способность решать последние вопросы не состоялся б наш прыжок в утопию и не состоится выход из развалин утопии. Без поисков своей всемирной роли Россия — не Россия. Экономически, политически Россия может скатиться до уровня Боливии и даже Верхней Вольты, но духовно она другая. Ее роль в мировой трагедии (или мистерии) может быть какой угодно, эту роль можно сыграть хорошо, посредственно или вовсе провалить, но артист не может быть самим собой, если у него нет роли, если ему нечего зубрить наизусть, шататься по городу и репетировать.

Кажется, что сегодня история пошла своим путем, оставив Россию валяться во прахе. Но вот я сижу на этом гноище, вернее стою в очереди за хлебом, и думаю, что последние вопросы здесь, среди разоренья, яснее видятся, чем в налаженной, обустроенной, аккуратной западной жизни. Сидя за компьютером или отдыхая в кафе, трудно поверить, что в XXI в. западная цивилизация совершенно преобразится или погибнет. Между тем, так думал не какой-нибудь дурак, а Мартин Хайдеггер. Мне это говорил его ученик, Ганс Гадамер. Я запомнил, потому что его мысль сходится с моими мыслями. Так же как подхватил различие между подлинным и исчисляющим мышлением. Которое все время теряет целое, главное и за деревьями не видит леса — и губит леса...

Ладно, скажете вы мне. Нам не до XXI века. Нам бы сегодня свести концы с концами... Ну хорошо. Не думайте о завтрашнем дне. А я думаю, что в конце XX века на земле будет около 6 миллиардов людей. В мои школьные годы — 2 миллиарда. Сегодня в Гибралтарском проливе гибнут африканцы, пытаются нелегально перебраться в сытую Европу. Что вы будете делать с 10, с 15 миллиардами? Как вы устроите, чтобы хоть одна десятая народившихся детей выросли людьми, способными сознавать единство мира, неразрывность духовных, политических, экономических проблем и т. д. и т. п.? Что вы сделаете, чтобы по крайней мере сохранить сложившуюся личность? Чтобы собрать и вдохновить меньшинство, способное повести за собой к спасению и вывести из духовного хаоса, из политического хаоса, из хаоса экологических катастроф?

В России легче думать об этом, потому что ее кризис не где-то и когда-то, а сегодня и здесь. Потому что в российские задачи вплелись все мировые неразрешимости. Россия провоцирует мысль, Запад ее усыпляет видимостью найденного решения. Французы говорят: лучшее — враг хорошего. И я думаю о лучшем. О том, как заранее учесть кривизну истории, неизбежное самоотрицание Запада (все его прошлое — ряд таких зигзагов) и включиться в современность с мыслью о завтрашнем повороте. Я безусловно западник, я за возвращение России в Европу, но с мыслью о том, куда пойдет Европа через 50, 100 лет, и с накоплением идей на этот предмет.

Сегодня Россия расслаблена, и многие за бугром думают: ну и пусть. Плевать. Не плюйте в колодец. Здесь слишком много ядерных боеголовок. Не дай Бог, если они попадут в плохие руки.

Россия непременно попытается встать. Но во имя чего? От этого очень многое зависит. Не только в русской, а в мировой истории. Если Россию захватит истерика, — а уже началось! — конец света может наступить не только в одной, отдельно взятой стране. Сочинить такой сценарий просто: даешь ось Москва — Багдад, отрежем Запад от нефти!.. И — атомная ночь.

Утверждение внутреннего покоя и здравого смысла в России — шаг к спасению всего мира. Это союз северных стран и гарантия мира лет на пятьдесят; а за такое время можно будет хоть что-то сделать, решить самые больные вопросы...

Россия непременно выйдет в финал (гибель биосферы) или в полуфинал, в очередной поворот мировой цивилизации к новому кругу задач.

Стоит потрудиться, чтобы Россия нашла правильный выход. Это всемирноисторическая задача. И рынок, представительная демократия и т.п. — только условия для развития свободы, без которой нет сильно развитой личности. Я пишу для нее, я живу во имя ее. А вы?

Многие задачи России, на первый взгляд частные, суть мировые задачи. Мы непосредственно у себя дома сталкиваемся с соперничеством мировых религий, с ростом отчуждения и ненависти между исповеданиями, ставшими чем-то вроде враждебных племен. Мы непосредственно граничим с двумя нехристианскими цивилизациями (мир ислама и страны Дальнего Востока), да и Запад не совсем наш. Еще Чаа-

даев поставил перед Россией задачу диалога со своими великими соседями. — Каждая удача на пути к всемирной отзывчивости и мировой гармонии имеет глобальное значение. Каждый провал открывает ворота хаоса. Пока что удач мало, провалы — каждый день. Резня на окраинах бывшей империи постепенно втягивает в себя центр, и русские боевики, привыкшие подстреливать обывателей в Бендерах и в Сараево, непременно должны были попробовать свое искусство в Москве. Это могло быть раньше или позже — и состоялось 3-4 октября 1993 г. Это надо понять и оценить, как удар колокола, который звонит по тебе... Вторым ударом стал исход декабрьских выборов 1993 г.

Недавно я сидел за столом рядом с Прохановым, на круглом столе радиостанции «Свобода». Обсуждался вопрос: «Возможен ли фашизм в России». Проханов назвал фашистом Ельцина, а потом произнес панегирик Баркашову — великому сыну великой России. Я предложил вовсе обойтись без слова, потерявшего смысл. Назвать фашистом — все равно, что выругаться матом. Несколько раз я слышал, как матерятся женщины. Глагол они произносят в мужском роде. Тут есть только один смысл: желание оскорбить. Слово «фашизм» стало таким же непристойным...

Ход разговора заставил меня передумать. Фашизм — нечто совершенно определенное. Он начинается с интонации. Мы все говорили, стараясь сдерживаться. Проханов, напротив, себя сознательно взвинчивал. Мы обращались к слушателю, предлагая ему взвесить факты и продумать наши оценки. Проханов говорил, обращаясь к толпе, где личность теряет значение, разум теряет значение, теряется образ и подобие Божье. Он не убеждал, а заражал своим истерическим напором. Факты разувались, сжимались, выворачивались наизнанку в искривленном пространстве вздыбленной мысли. Я мог возразить на отдельные передержки и делал это, но чувствовал, что толпа меня не слушает, слушает меня личность, вырвавшаяся из толпы (или еще не захваченная безумием), а толпа кружится вокруг своего идола и постепенно приходит в черный экстаз. Когда мы возвращались, профессор М. сказал, что интонации Проханова напоминали ему Геббельса (он слушал речи Геббельса в записи).

С этих пор я прислушивался к интонациям. К интонациям Бородая. К интонациям Жириновского. У каждого свое, но есть что-то общее: Большая Ложь.

Фашизм начинался именно с этого: с истерики, с одержимости, захватывавшей толпу. Источником может быть натуральная одержимость, как у Гитлера, или талантливая имитация, как у Геббельса, но непременно одержимость. Если история приготовила одержимому толпу раздраженных, выбитых из колеи людей, — возникает культ одержимого (или ловкого имитатора одержимости). Возникает партия, слепо преданная вождю, партия людей, вдохновленных простой идеей: наших бьют! На литературном языке это называется шовинизмом. Остальное не обязательно. Итальянский фашизм обошелся без расовой теории (так же как американские расисты обошлись без фашизма). Тоталитарную систему можно создать по теории Маркса, обращенной к разуму и презирающей слепые страсти. Начало фашизма — истерическая инто-

нация, провоцирующая массовую истерику. Такие провокации уже удавались на Кавказе и в Средней Азии. В России для успеха фашизма до сих пор не хватало массового чувства национальной обиды, памяти национального унижения. Делались попытки заменить ее мифом о власти жидо-масонов. *Пока* он не захватывал основную массу. И еще одного не хватает: вождя. Нелепость идеи — не решающее препятствие. Решает сила одержимости, сила бесов, вошедших в духовную пустоту медиума.

Распространение черносотенной и шовинистической литературы безусловно опасно и должно пресекаться законом, но главная опасность — духовная пустота. В пустоту рвутся духи всех рангов, и духов тьмы всегда больше. Во имя какого духа Россия подымется из праха?

Говорят о державе, о державности. Делаются попытки сплести державность с демократией. Это удавалось, когда демократия дома, а держава за морем. Это не удавалось в Австро-Венгрии и в России 1905-1917 гг. Нынешние эксперименты тоже не вдохновляют. Когда русские генералы разжигают племенную войну на Кавказе, а в Москве ораторы пугают друг друга диктатурой. От этой политики мне и страшно, и стыдно. Страшно, потому что Бендеры и Москва не разделены океаном. И стыдно — как за вероломство в Будапеште, за насилие над Чехией, за грязную войну в Афганистане. Проханову тогда не было стыдно. Он воспевал подвиги воинов-интернационалистов. Сейчас ему стыдно, что эти подвиги прекратились, что Европа освободилась от страха русского вторжения. Ему хочется восстановить старый образ величия. Мне хочется нового.

За идеей державности прячется мечта возродить империю. Но при первой попытке перейти от слов к делу Украина спрячется под атомный зонтик НАТО и рухнет то сотрудничество, которое медленно, шаг за шагом складывается взамен имперского Госплана. Реальное величие может быть достигнуто только в решении мировых задач. Нет чисто национальных проблем. Все современные проблемы — глобальные, связанные с расшатыванием или укреплением мирового порядка. Очистка Москвы от «черных» вызовет нажим на русских в Баку и в Ташкенте, гражданская война среди таджиков втягивает в себя афганцев, мафия, сложившаяся в тиши советской системы, завоевывает Запад и продает атомную технологию на Восток, падение реальной заработной платы атомщиков может откликнуться изготовлением бомбы в Ираке... Время изолированных цивилизаций, отгороженных друг от друга пространством и догмой, безвозвратно прошло. Все культуры, большие и малые, вступили в общий кризис. Все уперлись в экологический тупик.

Главное, дающее жизни смысл, потеряно всюду. Мы острее, катастрофичнее других, внезапно почувствовали потерю, но потеря — общая. Так называемый прогресс был накоплением частных знаний, за которыми потеряно Целое. Дух культуры есть всецелый дух, и в цивилизации дела, сосредоточенной на частностях, он исчезает. Деловой человек, в рассказе О. Генри, забывает, что вчера женился на своей секретарше, и сватается к ней заново. Так же точно забывается Бог. Нет необходимости отменять Его бытие, как сделала советская власть; оно просто становится незначимым, иррелевантным (хочется здесь выра-

зиться по-английски). Особенностью советской жизни было то, что бумажные цветы, украшавшие окопы, были, по совету Маркса, вовсе отброшены, и человек потянулся за действительным цветком. Но цветка под рукой не оказалось. Цветок должен был раскрыться в будущем. Цветка нет как нет. Во имя чего жить? Во имя чего рынок? Во имя чего демократия (по словам Анатоля Франса — равное право богатых и бедных ночевать под мостами Сены)?

Революционеры шли на каторгу, на виселицу во имя революции, во имя социализма. Сейчас принято подчеркивать, что советская утопия продержалась, избежала гибели только с помощью террора. Да, без террора Ленин бы не сохранил власти. Но первые восемь месяцев большевики правили без массового террора. Они держались на волне народной ненависти к старому режиму, на демагогии — и на собственном энтузиазме. Граф Татишев рассказывает, что в одном из полков Красной армии бойцы заподозрили коммуниста в измене. Переубедить не удавалось. Тогда подозреваемый предложил расстрелять его, как изменника, чтобы успокоить массу. Товарищи долго не соглашались, но в конце концов он их уговорил и был расстрелян. Человек пошел на позорную смерть — во имя своей святыни. Факт единичный, но он бросает свет на всю эпоху. Я сидел на Лубянке вместе с «повторниками» (старыми революционерами, уцелевшими в лагерях и арестованными заново по инструкции об очистке столицы). У них было «во имя».

Во имя чего мы прощаемся с Утопией? Во имя чего разрушили империю? Ради свободы личности? Но где она, свободная личность? Это ведь не так просто — стать свободной, сильно развитой личностью. Пока что даны только внешние условия свободы, и тут же они поставлены под вопрос. Человек, спешащий с одной службы на другую, чтобы прокормить семью, менее свободен, чем бездельник брежневских времен. Пока что в ворохе восстановленных русских традиций затерялось главное — образ сильно развитой личности как его понимал Достоевский: «Сильно развитая личность (писал он в «Зимних заметках о летних впечатлениях»), вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, т. е. никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями».

Если говорить о среднеразвитой, массовой личности, то на Западе эта личность есть, и на ней держится порядок, при котором избиратель, раз в четыре года, определяет, куда повернуть руль государственного корабля. А у нас выработался идеал — выше западного (судя по романам великих писателей), идеал, необходимый наступающему XXI веку, но в серийное производство (если позволено пошутить) эта модель не поступила, и со среднезападной моделью русские изделия не могут конкурировать. К сильно развитой личности можно только тянуться.

За «сильно развитой личностью» у Достоевского стоит образ Христа: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». Тут неважно, достижимо ли это вам, мне, нашим соседям. Может быть, и недостижимо. То есть социологи-

чески, позитивно – вне истины. Но надо тянуться. И лучше оставаться с образом сильно развитой личности вне социологической истины, чем с этой истиной вне Христа.

Вы скажете: где же здесь национальное? В подходе, в стиле поставленного вопроса. Недаром ведь я цитирую Достоевского, а не Стендаля. Все культуры Европы решают одну мировую задачу – каждая по-своему. Наций много, но Бог один. Нет русского, немецкого, еврейского Бога. Без замаха на Его образ и подобие нет великой культуры. У Достоевского, у Толстого этот замах был. В погоне за великой суетой мы этот замах потеряли.

Сумеем ли мы снова замахнуться?

Нельзя остановить Большую Ложь рекламой Холдинг-центра и ужимками кабаре. Против Большой Лжи может выстоять только порыв к Большой Правде.

1994

# Выборочная библиография

## Книги

- Неопубликованное. Мюнхен, 1972.  
Сны Земли. Париж, 1984.  
Открытость бездне. Этюды о Достоевском. Нью-Йорк, 1989.  
Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990.  
Лекции по философии истории. М., 1993.  
Собирание себя. М., 1993.  
«Русское богатство», 1994, № 2.  
Выход из транса. М., 1995. (В книгу включена библиография.)  
Великие религии мира. Совместно с З. Миркиной. М., 1995.  
Записки гадкого утенка. М., 1998.

## Статьи

- Возрождение. Вступительная статья. — В кн.: История эстетики, т. 1. М., 1962.  
Европоцентрическая модель религии и «парадоксальные» религии Индии. — «Ученые записки Тартуского ун-та», 1968, вып. 201.  
Некоторые вопросы восточного религиозного нигилизма. Автореферат диссертации. М., 1968.  
Карнавальное и серьезное. — «Народы Азии и Африки», 1968, № 2.  
Некоторые особенности литературного процесса на Востоке. — В кн.: Литература и культура Китая. М., 1972.  
Интеллигенты, интеллектуалы и афро-азиатские традиции в зарубежной социологической литературе. — В сб.: «Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока». М., 1974.  
К анализу взглядов Ку Хун-мина. — В кн.: Традиции и современность. М., 1976.  
Вопль к Богу. — «Синтаксис», 1988, № 32.  
Принципы либерального мироустройства и традиции субэкумен. — «Синтаксис», 1989, № 25.  
В поисках святыни. — «Синтаксис», 1990, № 27.  
Смена типажей на авансцене истории и этнические сдвиги. — «Общественные науки», 1990, № 1.

- Диаспора и Абрашка Терц. — «Искусство кино», 1990, № 2.  
Нравственный облик исторической личности. — «Знание—сила», 1990, № 5.  
На путях добра и света. — «Лит. обозрение», 1990, № 5.  
Выйти из лабиринта ненависти. — «Искусство кино», 1990, № 9.  
История в сослагательном наклонении. — «Вопросы философии», 1990, № 11.  
Феномен Сахарова. — «Европа — Америка», 1991, № 1.  
Духовность как возвращение в свое вечное Я. — «Социум», 1991, № 4.  
Долгая дорога истории. — «Знамя», 1991, № 11.  
Северовосток Волошина и северо-восток Солженицына. — «Человек», 1992, № 5.  
Кризис цивилизации Марфы. — «Вестник Российской Академии наук», 1992, № 10.  
Псалом антихристу. — «Лит. газета», 1992, № 13.  
Похвала диалогу. — «Огонек», 1993, № 6.  
Когда в городе чума. — «Новое время», 1993, № 8.  
Вкус к жестокости. — «Родина», 1993, № 8—9.  
Политическое завещание Василия Гроссмана. — «Вестник Российской Академии наук», 1993, № 10.  
Апология сионского мудреца. — «Новое время», 1993, № 12.  
Вариации на тему «русской идеи». — «Новое время», 1994, № 1.  
Духовное кружение и духовная встреча. — «Лит. газета», 1994, № 3.  
Сквозь несогласия. — «Новое время», 1994, № 35.  
Медный всадник. — «Октябрь», 1994, № 8.  
Культура евреев в России. — «Новое русское слово», 1994, № 42.  
Диалог культурных миров. — Альманах «Лики культуры», т. 1. М., 1995.  
По ту сторону символов. — «Знамя», 1995, № 12.  
Разными путями. — «Дружба народов», 1996, № 5.  
До полной гибели всерьез. — «Октябрь», 1996, № 12.  
Авторитет любви. — «Знамя», 1997, № 1.  
Способы существования в дрейфе. — «Континент», 1997, № 2 (№ 92).  
Диалог пророческих монологов. — «Дружба народов», 1997, № 3.  
Возможна ли чистая совесть? Приобретения и потери (из цикла эссе «Работа любви»). — «Континент», 1997, № 4 (№ 94).  
Между бедностью и богатством. — «Октябрь», 1997, № 5.  
Карта предшествует территории? — «Журналист», 1997, № 8.  
Работа любви. Углубление жизни. — «Континент», 1998, № 2 (№ 96).

## Указатель имен

---

Аббасиды, династия	422
Абеляр Пьер	409, 541
Абрамович Тамара	228
Абу Нувас аль Хасан	422-424
Аввакум Петрович	437
Августин Блаженный Аврелий	46, 47, 81, 84, 126, 174, 468, 490, 554, 582
Аверинцев Сергей Сергеевич	163, 164, 179, 483
Аверроэс (Ибн Рушд)	400, 446
Авиценна (Ибн Сина)	400, 446
Агнон Шмуэль Йозеф	350
Агурский Мэлий	568
Адамович Александр (Алесь) Михайлович	51, 53
Адлер Альфред	153, 341
А-й Л., критик	47
Айзенштадт Вениамин Михайлович (псевд.: Вениамин Блаженный; см.)	58, 235, 243
Акбар Джелаль-ад-дин	435
Александр I	381
Александр II	110, 497
Александров Михаил	
Александрович	107, 139
Алешковский Юз Х.	248
аль-Банна	см. Банна Хасан
Аль Джахиз	см. Джахиз
Амбекар Бхимрао Рамджи	537
Амвросий Медиоланский	484
Андреев Даниил Леонидович	50, 72, 120, 149, 150, 155, 156, 161, 190, 193, 215, 222, 223, 225-228, 240, 242-247, 249-252, 255, 256, 259, 267, 270, 271, 273, 274, 276, 281- 286, 290, 293, 294, 298, 300-303, 306-309, 311- 316, 318-321, 332, 333, 342, 346, 351, 357, 377, 387-389, 406, 411, 412, 436, 485, 573
Андреев Леонид Николаевич	311
Андропов Юрий Владимирович	323
Анози С.О.	466
Анпилов Андрей	518, 519, 522
Антоний Сурожский	87
Анэдзаки, профессор	181

Аретино Пьетро	583
Аристотель	12, 67, 91, 174, 467, 506, 539, 543
Архимед	528
Асламова Дарья	79
Астафьев Виктор Петрович	569, 571
Ахматова Анна Андреевна	184, 194, 209, 210, 247, 455
<b>Бабель Исаак Эммануилович</b>	420, 421, 425, 570
Байрон Джордж Ноэл Гордон	105
Балл Георгий Александрович	345
Бальзак Оноре де	110, 141, 334, 393
Банна, аль Банна, Хасан	396, 436
Барабанов	28
Баран Пол	466
Бардин Сергей	56
Басё	см. Мацуо Басё
Басинский Павел	324
Батлер Джудит	576
Бах Иоганн Себастьян	20, 100, 319, 339, 409
Бах Ричард	547
Бахрах Александр В.	155
Бахтин Михаил Михайлович	126, 128, 144, 166, 179, 413, 551
Бахтырев Анатолий	339, 491, 569
Башевис-Зингер	350
Башшар ибн Бурд	422, 423
Бегин Менахем	27
Бегун Владимир	50, 571
Бекет Фома (Томас)	447
Белинский Виссарион Григорьевич	109, 110, 118, 140, 223, 393
Белла Роберт	95, 527, 531
Белов Василий Иванович	49, 82, 484, 569, 571
Белый Андрей (Б.Н.Бугаев)	191, 194, 317
Бенкендорф Александр Христофорович	569
Беранже Пьер Жан	457
Бердяев Николай Александрович	11, 50, 67-78, 144, 153-158, 160, 165, 166, 168, 173, 174, 179, 319, 389, 463-465, 468, 470-478, 485-487, 497, 530
Бёрне Людвиг	420
Бетховен Людвиг ван	552
Блаженный (Блаженных)	
Вениамин (В.М.Айзенштадт; см.)	235-238, 240-242, 332, 357
Блайс Р.О.	180, 398

Блок Александр Александрович	183, 189-194, 201, 206, 207, 219, 225, 226, 248, 270, 298, 302, 303, 306, 343, 475, 515, 528, 530
Блум Антоний	32, 83, 87, 581
Блюменкранц Михаил	245, 497
Бовуар Симона де	576
Богораз Лариса Иосифовна	33
Бодде Дерк	29
Бодлер Шарль	346, 412
Бодрийяр (Бодрийяр) Жан	576
Бок Николай Васильевич	460
Бор Нильс Хенрик Давид	29, 504
Борджиа (Борджа) Чезаре	204
Борисов Вадим Михайлович	569
Бородай Юрий	431, 590
Бородин Леонид Иванович	488
Борхес Хорхе Луис	324
Брежнев Леонид Ильич	82
Бродский Иосиф Александрович	199, 202-205, 207, 208, 219, 220, 315, 333-336
Брюсов Валерий Яковлевич	137, 384
Буало Никола	422
Бубер Мартин	13, 173-179, 350, 466, 532
Буденный Семен Михайлович	570
Булгаков Михаил Афанасьевич	299, 475
Булгаков Сергей Николаевич	74, 144, 420, 463, 464, 471
Бунин Иван Алексеевич	412
Буркхардт Якоб	582
Бухарин Николай Иванович	457
Бухман Фрэнк	92, 554, 580
Бэкон Фрэнсис	582
<b>Валиханов Чокан Чингисович</b>	139
Ван Гог Винсент	373
Ван Янмин (Ван Шоужэнь)	80
Вебер Альфред	538
Вебер Макс	72, 267, 388, 404, 437, 494, 523-529, 530-533, 556, 557
Вейнингер Отто	154
Вейсберг Владимир	47, 378, 380
Великанова Татьяна Михайловна	378, 482
Великовская Галина Эдуардовна	164
Вергунов Николай Борисович	115, 116
Верлен Поль	212, 217, 218
Вернадский Владимир Иванович	479

Вернадский Георгий Владимирович	317
Веселитская Лидия Ивановна (В.Микулич)	150
Вивекананда (Нарендранатх Датт)	407
Вийон Франсуа	328
Вико Джамбаттиста	526
Вильмонт (Вильям-Вильмонт)	
Николай Николаевич	214, 297
Витгенштейн Людвиг	75, 189, 193, 477, 505, 531
Вишневский Всеволод Витальевич	352
Владимов (Волосевич)	
Георгий Николаевич	351
Вознесенский Андрей Андреевич	205, 347
Волошин Максимилиан Александрович	72, 97, 179, 270, 317, 343, 377, 387, 583
Вольтер (Франсуа Мари Аруэ)	23, 474, 530
Воронель Александр	419
Ворошилов Климент Ефремович	570
Врангель Александр Егорович	115, 139
Врубель Михаил Александрович	273
Вульфович Теодор	344
Гадамер Ганс Георг	588
Галич (Гинзбург) Александр Аркадьевич	413
Гальцева Рената Александровна	72, 471-477
Ганди Мохандас	
Карамчанд (Махатма)	98, 404, 405, 479, 526
Гарун (Харун) ар-Рашид (аль-Рашид)	422
Гауди (Гауди-и-Корнет) Антонио	381, 383-385, 387, 388, 547
Ге Николай Николаевич	166
Гebbельс Йозеф	590
Гегель Георг Вильгельм Фридрих	7, 22, 26, 145, 174, 351, 458, 467, 532, 540, 550, 567
Гейне Генрих	34, 333, 420, 474
Генрих II Плантагенет	447
Генрих VIII Тюдор	548
Гераклит	398
Герасимов А.	29
Гербер Алла Ефремовна	511
Герц (Гири) Клиффорд	74, 522

Гервег Георг	141
Герцен Александр Иванович	141
Герцен Наталья Александровна	141
Гершензон Михаил Осипович	419, 462, 463, 471
Гессе Герман	584, 587
Гёте Иоганн Вольфганг	56, 105, 146, 203, 212, 389, 508
Гефтер Михаил Яковлевич	31
Гехлер, пастор	175
Гинзбург Александр Ильич	460
Гитлер Адольф	402, 404/405, 456, 457, 510, 526, 531, 550, 590
Глазунов Илья Сергеевич	315, 489
Говорухин Станислав Сергеевич	511, 512, 519, 521
Гоголь Николай Васильевич	82, 94, 109, 225, 337, 411, 412, 414, 475-477
Голль Шарль де	319
Гомер	105, 340, 535
Гончаров Иван Александрович	160
Гораций, Квинт Гораций Флакк	540
Горбачев Михаил Сергеевич	405
Горенштейн Фридрих	152-154, 158
Горский, богослов	571
Гофман Эрнст Теодор Амадей	105
Гранин Даниил Александрович	375
Грибоедов Александр Сергеевич	301, 521
Григоренко Петр Григорьевич	354, 355, 378, 460, 482
Григорович Дмитрий Васильевич	109
Григорьев Николай Петрович	111
Григорьева Татьяна Петровна	433
Гроссман Василий Семенович	53, 324, 403, 484, 488, 489, 515, 569, 572
Губайдулина София Асгатовна	378
Гуль Роман Борисович	323, 412
Гумилев Лев Николаевич	63, 78, 293, 404, 431, 432, 434, 437, 520, 526, 529, 557, 558
Гумилев Николай Степанович	173, 194, 211, 225, 241, 244, 260, 340, 342, 343, 572
Гуцков Карл	547
Гюго Виктор	105, 130, 223
Даль Владимир Иванович	59
Дам, культуролог	74
Данилевский Николай Яковлевич	526
Данте Алигьери	100, 117, 128, 303, 339, 582
Дантес Жорж Шарль	141
Декарт Рене	576

Демидов Георгий Георгиевич	339, 340, 344, 346
Демокрит	26, 438
Демыкина Галина Николаевна	345
Дензин	575, 576
Державин Гаврила Романович	184, 210, 248, 322
Деррида Жак	576, 583
Джахиз, аль-Джахиз, Абу Усман	
Амр ибн Бахр	423
Джилас Милован	557
Джонсон Сэмюэл	540
Джорджоне (Джорджо Барбарелли да Кастельфранко)	360
Дзержинский Феликс Эдмундович	480
Дидро Дени	145, 474
Диккенс Чарлз	76, 117
Дионисий Ареопагит	189, 543
Дионисий, живописец	376, 492, 514, 568
Дмитрий Донской	565
Добролюбов Николай Александрович	93, 405, 452
Добронравов Игорь	31
Довлатов Сергей Донатович	518
Догэн	185
Долинин Аркадий Семенович	179
Достоевская (урожд.Сниткина) Анна Григорьевна	106, 117, 118, 147, 148, 152
Достоевская (Исаева, урожд. Констант) Мария Дмитриевна	115-117
Достоевская (урожд. Нечаева) Мария Федоровна	107
Достоевский Андрей Михайлович	108
Михаил Андреевич	107, 108
Михаил Михайлович	105, 108, 114, 117, 138, 147
Достоевский Федор Михайлович	7, 18-20, 26, 29, 47, 49, 57, 59, 64, 67-69, 79, 80, 83, 84, 86, 90, 92-95, 98, 100, 103-122, 124-129, 131-154, 156-163, 166-172, 174, 175, 177-179, 215, 219, 225, 227, 230, 248, 270, 302, 306, 317, 318, 337, 339, 344, 345, 358, 377, 379, 388/389, 393, 394, 408, 409, 411, 418, 421, 433, 440, 442, 462, 466, 468, 469, 475, 477, 479, 492-499, 505, 507, 513-518, 520, 524, 530, 541, 542, 547, 570, 573, 588, 592, 593

Дуров Сергей Федорович	111, 138, 148
Дюмулен Г.	29, 180
Дюркгейм Эмиль	525
Дюрренматт Фридрих	404
<b>Евсеев Е.</b>	<b>50, 571</b>
Евтушенко Евгений Александрович	355
Екатерина II	514, 587
Ельцин Борис Николаевич	504
Емельянов В.	50, 571
Епишев Алексей Алексеевич	52
Ерофеев Вениамин Васильевич	336, 338, 515-519
Ефрем Сирий	414
<b>Жажоян Манук</b>	<b>347</b>
Жданов Иван	342
Желудков Сергей Алексеевич	198, 351
Живов Виктор Маркович	72, 74-76
Жид Андре	153
Жириновский Владимир Вольфович	504, 588, 590
Жуковский Василий Андреевич	107
<b>Заболоцкий Николай Алексеевич</b>	<b>241, 248</b>
Зайцев Борис Константинович	412
Замойская	323
Занд Ж.	см. Санд Ж.
Занд Михаил Исаакович	29, 422
Зенон Элейский	16
Зиммель Георг	16
Зиновьев Григорий Евсеевич	457
Золя Эмиль	543
Зубов Андрей	504
Зюганов Геннадий Андреевич	515
<b>Ибн аль-Мукаффа</b>	<b>422</b>
Ибн Халдун	549
Иван IV Грозный	50, 73, 95, 120, 307, 376, 437, 514, 548, 568
Иванов Александр	27, 28
Иванов Вячеслав Всеволодович	394
Иванов Вячеслав Иванович	162, 166, 191

Иванов-Разумник (Иванов Разумник Васильевич)	466
Иваск Юрий Павлович	469
Игорь Святославич	424, 514
Ильин Иван Александрович	541
Ильф Илья (Илья Арнольдович Файнзильберг)	421, 422
Иоанн XXIII (А.Дж.Ронкалли)	317
Иоселиани Отар Давидович	96, 100, 579
Иосиф Волоцкий	308, 317, 321
Исаак Сирий (Сириянин)	74, 83, 414
Исаев Александр Иванович	115
Исаева М.Д.	см. Достоевская М.Д.
Искандер Фазиль Абдулович	49, 346, 356
Каграманов Юрий Михайлович	535, 537, 539, 544, 552
Казьмин Владимир	47, 48, 369-374, 378
Кальвин Жан	362
Кальдерон де ла Барка Педро	46, 126, 158, 159, 355, 491
Каляев Иван Платонович	148, 457
Каменев Лев Борисович	457
Камю Альбер	148, 460
Кандо Том	574, 575
Канишка	319
Кант Иммануил	120, 486, 515, 525
Карабчиевский Юрий	191, 217
Карамзин Николай Михайлович	107, 453
Карл Великий	512
Карл (Карлос) I, исп. король, Карл V, имп.	382
Катаев Валентин Петрович	421
Катон Марк Порций Старший	502
Кауфман (псевд.: Самойлов; см.)	
Давид Самойлович	349, 354, 355
Кеведо, Кеведо-и-Вильегас	
Франсиско	355
Кекуле Фридрих Август	343
Киреевский Иван Васильевич	67, 68, 78, 537
Киров Сергей Миронович	355
Киселев Евгений Алексеевич	575
Кистяковский Богдан (Федор) Александрович	463
Клее Пауль	539

Климов Элем Германович	51
Ковалев Сергей Адамович	482, 504, 540, 541
Кожин Вадим Валерианович	489
Констант Дмитрий Степанович	115
Константин Великий	319
Конфуций	28, 29, 80, 383, 445, 446, 490
Коперник Николай	19
Коржавин (Мандель)	
Наум Моисеевич	209, 351
Корнель Пьер	105, 491
Короленко Владимир	
Галактионович	482, 484
Корчак Януш	42
Коршунов Василий Иванович	378
Костерин	355
Красин Леонид Борисович	323
Красноперов Петр Петрович	338
Крахмальникова Зоя	
Александровна	79
Криг Хайнц	575
Кришнамути Джидду	38, 44, 64, 65, 90, 440, 468, 539
Кроль Юрий Львович	460
Кромвель Оливер	404, 526
Крупская Надежда Константиновна	404
Кудрова Ирма В.	207, 208
Кузнецов Алексей Николаевич	503
Кузьмина-Караваева Елизавета	
Юрьевна (мать Мария)	228, 229, 255, 497, 499-501
Кураев Михаил Николаевич	329, 336, 338
Курбский Андрей Михайлович	107
Курчаткин Анатолий Николаевич	490
Кушнер Александр Семенович	191
Кьеркегор Сёрен	167, 174, 467-469
Лакшин Владимир Яковлевич	410
Лаоцзы, Лао-цзы	29, 445, 507
Лафарг Поль	525, 548
Леви-Брюль Люсьен	210
Леви-Стросс Клод	394, 577
Ленин Владимир Ильич	7, 30, 50, 76, 90, 148, 149, 273, 362, 404, 405, 456-458, 461, 462, 479, 510, 514, 526, 540, 561, 592
Леонтьев Константин Николаевич	47, 80, 168-170, 197, 513, 551

Лермонтов Михаил Юрьевич	48, 451
Лерт Раиса Борисовна	355, 460
Леткова-Султанова Екатерина Павловна	151
Лимонов Эдуард (Эдуард Вениаминович Савенко)	518
Липкин Семен Израилевич	357
Лиснянская Инна Львовна	357
Литвинов Павел Михайлович	33
Лифшиц Михаил Александрович	410
Лихачев Дмитрий Сергеевич	179
Ломоносов Михаил Васильевич	83, 120, 248
Лосский Николай Онуфриевич	78
Лотман Юрий Михайлович	78
Лукач Георг (Дьердь)	530
Лукиан	334
Луначарский Анатолий Васильевич	167
Лундквист Ларшерик	460
Лурье Соломон Яковлевич	435, 437, 572
Львов А.	433
Льюис Клайв Стейплз	346, 553
Лютер Мартин	76
Майков Аполлон Николаевич	139
Мак-Люэн (Маклюэн) Маршалл	575, 576
Малларме Стефан	81
Мамардашвили Мераб Константинович	492
Мандельштам Осип Эмильевич	20, 34, 47, 176, 181-187, 188-197, 211, 212, 243, 244, 247, 248, 270, 271, 273, 274, 328, 351, 355, 370, 417-420, 429, 433
Манн Томас	409
Мао Цзедун	80, 525, 570
Марголина Софья М.	191, 195
Маркс Карл Генрих	7, 8, 12, 26, 30, 52, 63, 64, 76, 91, 93, 205, 355, 394, 404, 420, 458, 459, 461, 472, 486, 525, 526, 548, 558, 591, 592
Маркузе Герберт	525
Марсель Габриэль Оноре	13, 94, 175, 176, 396, 507
Мартьянов Петр Кузьмич	138
Масиньон Л.	446
Маслов Сергей Юрьевич	394
Мать Мария	см. Кузьмина-Караваева Е.Ю.

Мацуо Басё	180-182, 185-187
Маяковский Владимир Владимирович	55, 252, 301, 570
Медичи, род	543
Медичи Лоренцо	81, 454
Межиров Александр Петрович	367
Мелихов Александр Мотелевич	83, 89
Мень Александр Владимирович	60, 100, 483
Мережковский Дмитрий Сергеевич	144, 168, 476, 479, 583
Микеланджело Буонаротти	552
Миллер Лариса	96, 100, 511, 512
Миркина Зинаида Александровна	11, 85, 88, 228, 234, 241-243, 249-252, 255- 258, 264, 294, 332, 333, 354, 357, 386, 387, 496, 498, 501, 547
Миро Жоан	539
Миронов	572
Михаил Павлович, вел. князь	109
Михайлов В.	267
Михайлов Михайло	332
Михайлов Олег Николаевич	421, 423
Михайловский Николай Константинович	113
Монтень Мишель	329, 468, 551
Монтескье Шарль Луи де Секонда	551
Морозова Феодосия Прокопиевна	437
Мохаммед (Мухаммед)	400, 416, 429
Моцарт Вольфганг Амадей	182, 546
Муравьев Владимир	339
Муравьева Ирина	11, 36, 38-43, 45, 230, 332, 492, 569
Мурасаки Сикибу	324
Муссолини Бенито	456
Мэнцзы, Мен-цзы	29
Мюссе Альфред де	218
Набоков Владимир Владимирович	57, 153, 217, 412, 420, 421
Нагибин Юрий Маркович	519
Наполеон I Бонапарт	404, 526
Наровчатов Сергей Сергеевич	354
Насер Гамаль Абдель	88
Неизвестный Эрнст Иосифович	30
Некрасов Николай Алексеевич	109, 114, 140, 153, 322
Непомнящий Валентин Семенович	72

Нерон Клавдий Цезарь	95, 204
Нечаев Сергей Геннадиевич	118, 148, 457
Нечаева М.Ф.	см. Достоевская М.Ф.
Нива Жорж	85
Николай I	109, 111, 471, 567, 569
Николай II	149, 461
Николай Кузанский	59, 87, 90, 361, 557
Никон (Минов Никита)	50, 307
Нил Сорский	514
Нимеровский Р.	228
Ницше Фридрих	316, 412, 486, 578
Нкрума Кваме	526
Ноткина Татьяна Алексеевна	393
Ньюнс	576
Ньютон Исаак	19
О.Генри (Уильям Сидни Портер)	591
Огородникова,	
Огородникова-Романова	
Елена Дмитриевна	31, 32
Окназова Людмила	357
Окуджава Булат Шалвович	53
Олдингтон Ричард	322
Олейников Николай Макарович	98, 220, 241
Олеша Юрий Карлович	420
Омейяды, династия	422
Оруэлл Джордж	357, 458
Осипов Владимир Николаевич	27, 28
Островский Николай Алексеевич	462
Отто Рудольф	187
Пайпс Ричард	570
Палестрина Джованни	
Пьерлуиджи да	543
Панаева Авдотья Яковлевна	103, 115
Панарин Александр	511-513
Панини	446
Панн Лидия	337
Парменид	438
Паскаль Блез	174, 213, 453, 467, 468
Пастернак Борис Леонидович	32, 122, 179, 189, 198, 199, 202-205, 207, 208, 209, 212-219, 221, 222, 241, 244, 245, 250, 318, 319, 334, 335, 350, 352, 355, 387, 460

Пастернак Евгений Борисович	199, 202, 206, 207, 334
Пастернак Елена Владимировна	199, 202, 206, 207, 318, 334
Перро Шарль	422
Петр I Великий	50, 73, 143, 273, 366, 433, 437, 514, 515, 582, 587
Петрарка Франческо	26, 237
Петрашевский Михаил Васильевич	111
Петров Евгений (Евгений Петрович Катаев)	421, 422
Петрушевская Людмила Стефановна	338, 340, 345, 518
Пикассо Пабло	10, 62, 385
Пико делла Мирандола Джованни Франческо	100, 164, 204, 355
Пинский Леонид Ефимович	188, 349, 355, 477, 512
Писигин Валерий Ф.	94
Платон	69, 145, 467
Платон (П. Левшин)	407
Плеве Вячеслав Константинович	461, 465
Плеханов Георгий Васильевич	514
Плутарх	435, 449
Победоносцев Константин Петрович	465
Познер Владимир Владимирович	579
Полякова Анна Григорьевна	420
Полячек Дмитрий	230-234, 243
Померанц Григорий Соломонович	30, 179, 478, 502
Поплер Карл	91, 575, 579
Поссе Владимир Александрович	152
Прево д'Экзиль Антуан Франсуа	142
Принцип Гаврило	149, 455
Пришвин Михаил Михайлович	518
Протагор	204
Проханов Александр Андреевич	590
Пруст Марсель	34
Птолеми, династия	435
Пушкин Александр Сергеевич	13, 47, 53, 72, 94, 110, 130, 201, 210, 248, 249, 356, 366, 377, 414, 433, 487, 514, 568, 569
Пярт (Пьярт) Арво Августович	47
Пятигорский Александр Моисеевич	413

Рабин Оскар	97
Рабле Франсуа	164
Рамакришна (Гададхар Чаттерджи)	406, 407
Расин Жан	105, 141, 158, 162, 491
Распутин Валентин Григорьевич	49-51, 324, 484
Распутин Григорий Ефимович	461
Рассел Бертран	440, 458
Раушенбах Борис Викторович	514
Рахлина Марлена	367
Рембрандт Харменс ван Рейн	172
Ремизов Алексей Михайлович	148, 412
Репин Илья Ефимович	62, 587
Ретц де, маршал	499
Рильке Райнер Мария	42, 43, 154, 201, 207, 208, 217, 221, 251, 297, 319, 376, 379, 388, 538, 543
Ричардсон Сэмюэл	110, 393
Риччи Маттео	537
Розанов Василий Васильевич	48, 69, 75, 168-173, 188, 470, 484, 516, 518
Розанова-Кругликова	323
Роллан Ромен	23, 25
Романенко А.	50, 571
Романов Василий Николаевич	30, 33
Рубин Арон Ильич	27
Рубин Виталий Аронович	27-31, 33-35
Рублев Андрей	56, 67, 95, 206, 207, 218, 319, 376, 377, 492, 514, 554
Руми Джелаледдин	535
Руссо Жан Жак	474, 530
Рыков Алексей Иванович	457
Сабашникова-Волошина	
Маргарита Васильевна	161
Сад Донасьен Альфонс Франсуа де	132, 499
Саломатов Андрей	340, 346, 518
Салтыков-Щедрин Михаил	
Евграфович	337, 355, 541, 587
Самойлов (Кауфман; см.)	
Давид Самойлович	347-352, 354-356
Сан Висенте Рикардо	383
Санд (Занд) Жорж	140, 156
Сарнов Бенедикт Михайлович	428
Сартр Жан Поль	23-26, 539
Сахаров Андрей Дмитриевич	43, 378, 481, 482, 484, 503, 504, 530

Светоний, Гай Светоний	
Транквилл	330
Седов Л.	512
Сезанн Поль	42, 43
Селиверстов Юрий И.	168
Селин (Луи Фердинанд Детуш)	338
Селюнин Василий Илларионович	570
Семенов-Тянь-Шанский Петр Петрович	108
Семичастный Владимир Ефимович	28
Сенгор Леопольд Седар	535, 536
Сен-Симон Клод Анри де Рувруа	510
Сент-Экзюпери Антуан де	65, 97
Серафим Саровский	248, 377
Сервантес Сааведра Мигель де	33
Сергей Александрович, вел. князь	148
Сергий Радонежский	514
Сергуненков Борис Николаевич	518
Серикова Татьяна	97
Силуан Афонский	87, 429
Симеон Новый Богослов	43, 484
Синявский Андрей Донатович (псевд.: Абрам Терц; см.)	62, 197, 322-324, 326-329, 331, 410-413, 415, 464, 473, 483, 484, 495, 569
Скриб Эжен	526
Скрыпник Николай Алексеевич	564
Скрябин Александр Николаевич	217, 218
Скуратов Малюта (Скуратов- Бельский Григорий Лукьянович)	376
Скурлатов Валерий	50, 571
Слоним Марк Львович	116, 179
Слуцкий Борис Абрамович	350, 352, 355
Смирнов-Русецкий Борис Алексеевич	378
Сниткина А.Г.	см. Достоевская А.Г.
Созонова Александра	155, 380
Сократ	57, 59, 145, 467, 508
Сокуров Александр Николаевич	316
Солженицын Александр Исаевич	28, 32, 33, 38, 62, 82, 323, 350, 354, 396, 408, 409, 413, 428, 473, 475, 488, 512, 514- 516, 530, 569, 571
Соловьев Владимир Сергеевич	48, 50, 68-70, 77, 78, 137, 151, 157, 169, 170, 179, 409, 461, 483, 485, 486, 517, 537, 546

Соловьев Всеволод Сергеевич	151
Солодовников Александр	229, 230, 242, 332, 357
Солоухин Владимир Алексеевич	489
Софья Алексеевна, царевна	587
Спиноза Бенедикт	84, 415
Сталин Иосиф Виссарионович	50, 53, 100, 149, 193, 273, 308, 355, 456, 457, 548, 561, 562, 564
Стендаль (Анри Мари Бейль)	86, 141, 315, 334
Стивенс Уоллес	95, 380
Страхов Николай Николаевич	117, 146, 147
Струве Никита Алексеевич	82
Судзуки Дайсэцу Тэйтаро	29, 180, 181, 186, 197, 387, 528
Сулейменов Олжас Омарович	424, 425
Сурбаран Франсиско	33
Суриков Василий Иванович	522
Суслова Аполлинария	
Прокофьевна	106, 141, 142, 147, 179
Сципион Публий Корнелий	
Африканский	47
Сыма Цянь	80, 449
Сыркин Александр	29
Сыркин Яков Кивович	62, 506
Сэй Сёнагон	324
Сэнсом Джордж	181
Табидзе Нина	222
Тагер Елена Михайловна	248
Тагор Рабиндранат	319, 552, 553, 555
Тайлор (Тэйлор) Эдуард Бернетт	176
Талейран, Талейран-Перигор	
Шарль Морис	504
Тарковский Андрей Арсеньевич	376-380, 484
Тарковский Арсений	
Александрович	377
Татищев, граф	592
Твардовский Александр	
Трифонович	408-410
Терехова Маргарита Борисовна	379
Тертуллиан Квинт Септимий	
Флоренс	67, 112
Терц Абрам (А.Д.Синявский; см.)	163, 248, 326, 328, 331, 412, 417, 425, 493, 494
Теуш В.Л.	179
Тиберий Клавдий Нерон	435, 436

Тимофеева Варвара Васильевна	106, 107, 139
Тихон (Белавин Василий Иванович)	479
Тихонов Владимир Александрович	568
Тойнби Арнолд Джозеф	72, 93, 293, 399, 402, 526, 546, 548-550, 552, 555-557
Токугава, династия	433, 442
Токугава Иэясу	548
Толкиен (Толкин) Джон Роналд Рейел (Руэл)	308, 346, 553
Толстой Лев Николаевич	7, 10, 94, 104, 117, 119-121, 128, 140, 141, 143, 145, 153, 154, 160, 168, 171, 174, 215, 225, 227, 317, 337, 358, 402, 412, 413, 468, 473, 479-481, 483, 484, 492, 493, 530, 531, 588, 593
Томский Михаил Павлович	457
Трельч Эрнст	529, 546, 549-552, 555
Троцкий Лев Давидович	457
Трубецкой Евгений Николаевич	179, 522
Трутовский Константин Александрович	105
Тургенев Иван Сергеевич	105, 117, 128, 142, 143, 146, 147, 160, 337
Турки Фаваз	59
Тэрнер Виктор	13, 127, 166, 176, 396, 430, 507
Тютчев Федор Иванович	7, 85, 88, 100, 119, 120, 166, 174, 183, 191, 197, 210, 231, 248, 249, 334, 343, 379, 535
Уайльд Оскар Фингалл	
О'Флаэрти	44
Улицкая Людмила	518
Уоттс Э.	29, 180, 197
Усова Ирина Владимировна	293, 311
Успенский Глеб Иванович	85
Уэллс Герберт Джордж	307, 548
Фадеев Александр Александрович	553
Фарината	16, 26
Федоров Евгений Борисович	338, 339, 502, 517, 518, 522
Федоров Николай Федорович	126, 167, 486
Федотов Георгий Петрович	50, 71, 77, 78, 83, 121, 158-160, 179, 308, 321, 328, 331, 409, 454, 464, 466, 469-472, 475, 478, 483, 485, 486, 487-489, 497, 503, 513, 522, 540, 541, 567, 568, 570

Фейербах Людвиг Андреас	8, 543
Феллини Федерико	379, 538
Феофан Грек	507
Фигейредо Лопе де	23, 334
Филон Александрийский	436
Фильштинский Исаак Моисеевич	338, 502, 522
Фингарет Г.	80
Флоренский Павел Александрович	46, 48, 54, 162, 174, 178, 179, 195, 317, 441, 480, 520, 522
Фома Аквинский	174, 540
Фонвизина (Апухтина) Наталья Дмитриевна	111, 112, 498, 542
Франк Семен Людвигович	430, 463, 464, 471
Франко Баамонде Франсиско	382, 383, 385
Франкфорт Г.	394, 531
Франс Анатолий	82, 334, 389, 592
Франц Фердинанд, эрцгерцог	149
Франциск Ассизский	387, 403
Фрейд Зигмунд	109, 153, 341, 485
Фрейденберг Ольга Михайловна	213, 214, 218
Фромм Эрих	13, 176, 396, 507
Фудель Иосиф Иванович	518
Фудель Сергей Иосифович	518
Фуко Мишель	576, 578, 583
Фурье Франсуа Мари Шарль	111, 510
Фучкан Джорджика	86
Хазанов Борис	57, 68, 333, 334, 340, 419, 425, 428, 525
Хайдеггер Мартин	23-25, 398, 443, 530-532, 588
Хакуин	211
Харитонов Марк	340, 345, 354
Хейфец	28
Хемингуэй Эрнест	385
Хлебников Велимир (Виктор Владимирович)	225
Хмельницкий Богдан Михайлович	349
Ходасевич Владислав Фелицианович	226, 297, 316
Ходош Инесса Александровна	33
Хомяков Алексей Степанович	68
Хрушев Никита Сергеевич	28-30, 347, 476
Цвейг Стефан	147

Цветаева Марина Ивановна	146, 155, 189, 193, 201-204, 207, 208, 216, 219, 231, 244, 248, 334, 335, 343, 346, 359, 384, 412, 425, 522, 583
Ципко Александр Сергеевич	458
Чаадаев Петр Яковлевич	50, 417-419, 425, 567, 569, 590/591
Чайковский Петр Ильич	90, 190
Чаликова Виктория Александровна	457
Черноволенко Виктор Тихонович	378
Чернокотов	153
Чернышевский Николай Гаврилович	148
Черчилль Уинстон Леонард Спенсер	403
Честертон Герберт Кит	469, 470
Чжуанцзы, Чжуан-цзы	29, 33, 445, 446
Чехов Антон Павлович	169, 571
Чехов Михаил Александрович	387
Чингисхан	404
Чичибабин Борис Алексеевич	46, 351, 357-360, 362, 364-369, 460
Шагал Марк Захарович	238, 373
Шаламов Варлам Тихонович	338, 339, 357, 518
Шамиль, имам	52
Шанкара	446
Шатобриан Франсуа Рене де	223
Шатуновская Ольга Григорьевна	355
Шафаревич Игорь Ростиславович	49, 82, 567, 568, 570, 572
Швейцер Альберт	38, 66
Шекспир Уильям	105, 117, 141, 158, 162, 165, 212, 356, 413, 491, 548
Шестов Лев (Лев Исаакович Шварцман)	69, 144, 146, 174
Шефтсбери Антони Эшли Купер	474
Шиллер Иоганн Кристоф Фридрих	105, 140, 176, 388
Шиманов Геннадий	74, 401, 483
Шмелев Николай Петрович	55
Шнитке Альфред Гарриевич	47, 378
Шопен Фридерик	156
Шопенгауэр Артур	154
Шпенглер Освальд	72, 290, 293, 399, 526, 527, 547, 549, 557
Шлерри Пьер	93

Шперри Теофил	92
Шпет Густав Густавович	75
Шрёдингер Эрвин	339
Штаерман Елена Михайловна	30, 31
Штакеншнайдер Елена Андреевна	105, 150
Штейнер Рудольф	161, 387
Шульгин Василий Витальевич	414
Шунков Виктор Иванович	33
<b>Щедрин М.Е.</b>	<i>см. Салтыков-Щедрин М.Е.</i>
Эвклид (Евклид)	12
Эйнштейн Альберт	302, 575
Эйхман Карл	460
Экхарт Иоганн, Мейстер Экхарт	58, 65, 90, 113, 119, 179, 186, 215, 240, 379, 387, 445, 486, 536
Эль Греко (Теотокопули Доменико)	33, 47
Энгельс Фридрих	30, 52, 394
Энде Михаэль	346, 497, 553
Энценсберг Ханс Магнус	579
Эпикур	26
Эренбург Илья Григорьевич	47, 350
Эрнст, профессор	510
Эсхил	53, 158, 334
<b>Юнг Карл Густав</b>	124, 341, 370
<b>Языков Николай Михайлович</b>	418
<b>Якобсон Анатолий Александрович</b>	482
<b>Яновский Степан Дмитриевич</b>	108
<b>Ясперс Карл</b>	394, 523, 524, 529, 530-533, 538, 544, 552

# Содержание

---

## Опыты вольной мысли

Прорыв сквозь идеологию .....	7
Пух одуванчика .....	18
Принц Аэрт .....	22
За поворотом .....	27
Неразрешимое .....	36
По ту сторону здравого смысла .....	46
Философия идиота .....	55
Целостное знание и плюрализм теорий .....	62
У тапира нет табу .....	79
Docta ignoantia .....	85
Молитвы художника .....	96

## Литература и искусство

Встречи с Достоевским .....	103
Басё и Мандельштам .....	180
Слово-Психея .....	188
Центростремительное и центробежное .....	198
Поэзия духовного опыта .....	209
Тюремная лирика Даниила Андреева .....	298
Подступы к «Розе мира» .....	306
Чтение оксюморона. Синявский и его критики .....	322
Мои интервенции в литературный процесс .....	332
Сновиденное и очевидное .....	341
Разными путями. О «Памятных записках» Давида Самойлова .....	347
Одинокая школа любви. Поэзия Бориса Чичибабина .....	357
Космос Владимира Казьмина .....	370
Зримая святость (Тарковский) .....	375
Каменная весть .....	381

## Лики культуры

С птичьего полета и в упор .....	393
Страстная односторонность и бесстрашие духа .....	408
Объективная субъективность .....	408
Поперек и по касательной .....	417
Химеры цивилизации и бегство в заповедь .....	434

Четыре символика вечности и современный кризис .....	438
Опыт философии солидарности .....	455
Семеро против течения. «Вехи» в контексте современности .....	462
В поисках почвы под ногами .....	479
Европейская свобода и русская воля .....	487
До основанья, а затем... ..	502
Разрушительные тенденции в русской культуре .....	509
Развертывание альтернатив (Макс Вебер) .....	523
Философия и культурология Карла Ясперса .....	530
Вокруг предвечной башни .....	534
Медитация на темы истории .....	545
Метахудожественное мышление в культурологии .....	556
<b>Отклики</b>	
Красная книга народов. Заметки 1987—1989 гг. ....	561
Ксенофобия, мизопатрия и национальная озабоченность .....	567
Видеоты .....	574
Зигзагами против ветра .....	579
Фельетонизм и Касталия .....	582
Во имя .....	588
Выборочная библиография .....	594
Указатель имен. Составитель Е.Н. Балашова .....	596

**Григорий Померанц**  
**Страстная односторонность**  
**и бесстрастие духа**

Корректор Н.С. Сотникова  
Компьютерная верстка Ю.В. Балабанов

Лицензия ЛР № 071351 от 23.10.96  
Подписано в печать 31.08.98. Гарнитура Таймс  
Формат 60x88/16. Бумага офсетная  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 39 Уч.-изд.л. 47,1  
Тираж 3000. Заказ 184

Издательство Фонда поддержки науки и образования  
«Университетская книга»  
Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, д. 10  
Отпечатано в типографии ООО «ИПК «Бионт»  
СПб., Средний пр., д. 86.

## **Самарий Великовский**

### **Умозрение и словесность. Очерки французской культуры**

В книге собраны наиболее значительные работы С.И.Великовского (1931-1990), отражающие круг его основных интересов в области литературы, философии, культурологии и идеологии. В настоящее издание вошли работы по французскому экзистенциализму («Философия смерти Бога», о творчестве Сартра, Камю, Мальро), статьи об эстетическом переломе в искусстве — от классики к «авангарду» — на рубеже XIX-XX вв. («К философии приема», о Бодлере, Рембо, Лотреамоне); литературно-критические эссе (о Стендале, Аполлинере, Элюаре, Мишо, Френо и др.); исследования о духовно-идеологических поисках интеллигенции («Смушение умов», «Самосознание интеллигента» и др.); опыты культурологических размышлений («О единстве европейской культуры», «Культура как понимание смысла»).

## **С.В.Лёзов**

### **Попытка понимания**

Первую часть книги составляют работы автора на философские, религиозоведческие, исторические и филологические темы. Часть из них издавалась в 1986-1997 гг. в российской и зарубежной периодике, а также в качестве предисловий к русским переводам западной философской и теологической литературы. Многие работы публикуются впервые.

Эти статьи и эссе продолжают представлять интерес для читателя, так как вводят в интеллектуальный кругозор ряд тем, отсутствующих или мало разработанных в русской традиции. Трактовка этих тем соопределена российским социальным опытом последнего десятилетия, научными и общемировоззренческими убеждениями автора. В результате на страницах книги разворачивается некий личный вариант диалога между русской и западной (преимущественно немецкой и американской) гуманитарными культурами.

Вторая часть книги — монография «История и герменевтика в изучении Нового Завета», первый на русском языке опыт истории науки о Новом Завете в философском контексте.

Книга адресована широкому кругу гуманитариев.

## **А.Я.Гуревич**

### **Избранные труды**

В четырехтомнике, к публикации которого приступает издательство, собрана значительная часть монографий известного отечественного историка Арона Яковлевича Гуревича, специалиста по истории средневековой культуры. Его книги, впервые опубликованные в 60-е — 90-е годы, получили признание научной общественности и более широких слоев читателей как в нашей стране, так и далеко за ее пределами и стали уже библиографической редкостью. Они переведены на многие языки («Категории средневековой культуры» вышли в переводах на 15 языков, «Проблемы средневековой народной культуры» — на 10 языков). Его труды рекомендованы во многих университетах мира в качестве обязательного учебного пособия.

В исследованиях А.Я.Гуревича нашли оригинальное выражение идеи исторической антропологии — направления научной мысли, которое ныне завоевывает передовые позиции в гуманитарном знании. Признание вклада А.Я.Гуревича в развитие исторической науки выразилось, в частности, в его избрании членом Европейской Академии и ряда академий и научных обществ в Америке, Англии, Бельгии, Норвегии и других стран. А.Я.Гуревич — лауреат Государственной премии Российской Федерации.

**А.В.Михайлов**

**Феноменология австрийской культуры**

В книгу А.В.Михайлова входят статьи, переводы и рецензии, появившиеся в различных сборниках, антологиях и журналах на протяжении последних 30 лет, а также никогда не публиковавшиеся ранее тексты (примерно пятая часть от общего объема).

Все работы содержат подробные анализы литературных, музыкальных, философских произведений. Во всех статьях идет речь о типологии австрийской культуры, ее глубоком своеобразии. Впервые в истории русской филологии предложен целостный и, одновременно, предельно конкретный взгляд на австрийскую культуру и ее саморефлексию. Важно отметить, что героями работ А.В.Михайлова оказываются как центральные по значимости фигуры, так и второстепенные. По полноте охвата подготовленная книга может считаться настоящим учебником. Том открывается очерками истории австрийской литературы XVII, XVIII и XIX веков, написанными для «Истории всемирной литературы» (опубликован только один — третий). Переводы А.В.Михайлова, входящие в этот том наряду со статьями, практически все осуществлены впервые; рецензии на научные монографии, антологии прозы позволяют проследить историю освоения австрийской культуры в России.

## **А.В.Михайлов**

### **Историческая поэтика и герменевтика**

В книгу входят два труда А.В.Михайлова «Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры» (опубликована в 1989 году) и «Вильгельм Дильтей и его школа» (никогда не публиковалась). По замыслу автора вторая работа продолжает первую, развивает ее «магистральный сюжет»: исследование начавшейся в XIX столетии историзации гуманитарного знания, достигающего настоящей зрелости — приходящего к своим герменевтическим основаниям, осознающего диалектическую опосредованность, «соотраженность» различных языков культуры, осваивающего принцип «обратного перевода» — непрерывного процесса соизмерения, соположения своего и иного. Другими словами, речь идет о судьбе наук о культуре в XIX и XX веках.

В первой работе сопоставляются научные методы А.Н.Веселовского и В.Шерера в контексте широкой типологии русской и немецкой культур. А.В.Михайлов выясняет герменевтические аспекты обеих научных систем и показывает актуальность их продумывания для гуманитарии XX в.

Во второй работе «Вильгельм Дильтей и его школа» дана картина развития герменевтики в начале XX в. в трудах Дильтея и исследователей его круга, но также и некоторых других историков культуры (например Гундольфа). А.В.Михайлов анализирует итоговые исследования 80-х годов по истории немецкого литературоведения и размышляет о влиянии философии языка на герменевтические отрасли наук о культуре. Работа включает перевод дильтеевского трактата «Воображение поэта».

## **А.В.Михайлов**

### **Поэтика барокко**

В том предполагается включить: во-первых, книгу «Поэтика барокко». Главные темы: история понятия и термина «барокко», барокко как язык культуры, эмблематическое мышление эпохи, барокко в различных искусствах. Анализируются книги эмблем и отдельные эмблемы, тексты А.Грифиуса и Я.Гриммельсгаузена, Г.Харсдерффера и Х.Гофмансвальдау, произведения И.С.Баха.

Во-вторых, неопубликованную книгу «Очерки швейцарской литературы XVIII века» (статьи об авторах). Главные темы работы: первая собственно филологическая практика Европы и открытие Гомера (статья о школе Бодлера), соотношение научного и поэтического в эпоху Просвещения (статьи о Галлере и Гесснере), дихотомия «внешнее/внутреннее» и саморефлексия в различных искусствах (статья о Лафатере), диалектические отношения барокко и классицизма в швейцарской литературе.

