

ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Альманах

- **В поисках пристани**
- **Материки памяти**
- **День лоцмана**

Выпуск 8

Запорожье

Издательство «Дикое Поле»

2008

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)
Н 15

Оформление альманаха Л.В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина
Вольса (Альфреда Отто Вольфганга Шульце)

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота
за помощь в издании альманаха

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

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Запорожье: Дикое
Поле, 2008. — 332 с.
ISBN 978-966-2994-29-2

Основное направление ежегодного альманаха **ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ** — анализ исторических и социо-культурных тенденций развития современной европейской цивилизации.

Восьмой номер альманаха, издаваемого в Мюнхене, включает в себя три раздела, где собраны эссе, статьи и тексты художественно-философского характера. Первый раздел посвящен проблемам философии культуры и анализу социо-культурной ситуации современного западного и российского общества. Проблематика статей и эссе второго раздела находится на стыке литературоведения и культурологии. Третий раздел содержит юбилейные материалы. Читатель альманаха найдет в нем статьи о жизни и творчестве наших замечательных авторов — Григория Померанца и Бориса Хазанова, а также тексты самих юбиляров.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)

© М.А. Блюменкранц, составление, 2008

© Л.В. Стародубцева, разработка оформления, 2008

Содержание

В поисках пристани

<i>Георгий Кнабе. Культурные заимствования и проблема европейского единства</i>	7
<i>Александр Доброхотов. Г.С. Кнабе об «энтелехии культуры»</i>	22
<i>Денис Соболев. Культурология как строгая наука</i>	36
<i>Борис Дубин. Расплывающиеся острова. К социологии культуры в современной России</i>	72
<i>Михаил Блюменкранц. Между Добром и Свободой (к вопросу о «переоценке всех ценностей»)</i>	91
<i>Нина Витошек. Моральное Сообщество и Кризис Просвещения: Швеция и Германия 20-х и 30-х.</i>	102
<i>Перевод с английского Людмилы Сигал Леонид Люкс. «Веймарская Россия?» — заметки об одном спорном понятии</i>	130

Материки памяти

<i>Ольга Сливницкая. Герцен-поэт</i>	154
<i>Владимир Кантор. Перед лицом русской истории XX столетия</i>	176
<i>Людмила Дымерская-Цигельман. «Свобода жить вне горечи и мести...»</i>	191
<i>Витторио Страда. Вступительное слово</i>	209
<i>Александрина Вигилянская. Хронотоп дороги в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго»</i>	215
<i>Зинаида Миркина. О сложности и простоте</i>	225
<i>Алексей Макушинский. Об одном афоризме Новалиса</i>	241
<i>Алексей Макушинский. Scheitern</i>	245
<i>Виктор Маринчак. Интенциональный субъект и дом бытия</i>	256

День лоцмана

<i>Марк Харитонов. Оставаться самим собой</i>	265
<i>Григорий Померанц. Три дороги вглубь</i>	273
<i>Григорий Померанц. О подлости, о доблести, о славе</i>	277
<i>Марк Харитонов. Нам нужно восстанавливать память</i>	301
<i>Борис Хазанов. Лев и звёзды</i>	316
<i>Об авторах</i>	325

Content

In Search of a Haven

<i>Georg Knabe</i> . Cultural Borrowings and Problem of the European Unity	7
<i>Aleksandr Dobrokhoto</i> v. G.S. Knabe on «the entelechy of culture»	22
<i>Denis Sobolev</i> . The Science of Culture as an Exact Science . .	36
<i>Boris Dubin</i> . Separating Islands. The Sociology of Culture in Contemporary Russia	72
<i>Mikhail Blumenkrants</i> . Between the Good and Freedom (on the Question of «a Reevaluation of All Values»)	91
<i>Nina Vitoshek</i> . The Moral Community and a Crisis of Enlightenment: Sweden and Germany in the 1920s and 1930s <i>Translated by Ludmila Sigal</i>	102
<i>Leonid Luks</i> . «Weimar Russia?» – Remarks about a Debatable Concept	130

Continents of Memory

<i>Olga Slivitskaia</i> . Herzen the Poet	154
<i>Vladimir Kantor</i> . In the Face of Russian Twentieth Century History	176
<i>Liudmila Dymerskaia-Tsigelman</i> . «The Freedom to live beyond sorrow and revenge...»	191
<i>Vittorio Strada</i> . Introductory Words	209
<i>Aleksandrina Vigilianskaia</i> . The Chronotope of the Road in Boris Pasternak's Novel <i>Doctor Zhivago</i>	215
<i>Zinaida Mirkina</i> . Complexity and Simplicity	225
<i>Aleksei Makushinsky</i> . Novalis	241
<i>Aleksei Makushinsky</i> . Scheitern	245
<i>Viktor Marinchak</i> . The Intentional Subject and the House of Being	256

The Ship Pilot's Day

<i>Mark Kharitonov</i> . Remaining Oneself	265
<i>Grigori</i> j Pomerants. Three Roads into the Depths	273
<i>Grigori</i> j Pomerants. Baseness, Valor, and Glory	277
<i>Mark Kharitonov</i> . We Must Restore Memory	301
<i>Boris Khazanov</i> . The Lion and the Stars	316

About the authors	325
-----------------------------	-----

Вольс

Чем нас так притягивают все эти прутики, стебельки? Легкой властью над бесконечно малым: человек рядом с ним великан — и тешится. Безжалостный покровитель, он словно бог возвышается над былинкой, колючками морского ежа, бегущим пунктиром азбуки Морзе, в которую складываются ползущие по земле муравьи, трещины стекла, ворсинки корней, жилки листьев, над всем хрупким, ранимым, быстротечным, распадающимся на глазах и дарящим ему иллюзию, что он вечен.

Но куда денется его надменность, сойди он с лестницы существ, различимых глазом, и окажись в руках природы, где видна вся филигрань потайных двигателей созидания, извилистых линий судьбы!

Вот он там, забившись в само святилище раны, чувствующий и дрожащий. Рядом со свирепыми неистовствами любви, двойными муками родов и рождений, беглыми огоньками тления и распада. Где не годятся слова вроде «пол», «сгустки», «разрезы», «выбросы», «вздутия», «разломы», «водовороты» — и где все, даже гигантское, оборачивается микроскопическими деталями, поскольку боль бесконечно дробит и мельчит вещество жизни.

Любая величина здесь — лишь промежуточное и ненадежное скопление ничтожных частиц, волдырь, который вот-вот лопнет, брызнет в одну секунду.

В глубине норы, на дне прудов свет сумрачен, солнцу не шелохнуться: реальность не вернуть.

Мы тоже становимся тягучей, разноликой, неверной, губчатой массой, плывущей как мир, который нас тащит и душит. Растворяясь в этой исполинской плазме, потерявшись в безостановочном дрейфе, человек и сам теперь головокружение, тошнота, амёбная поросль, кипящее варево, оборванные виноградины альвеол, и если мраморные разводы притягивают его взгляд, то лишь потому, что глазные яблоки у него самого изузорены кровью.

Жан Тардьё (пер. с французского Бориса Дубина)

В поисках
пристани

Г. Кнабе

Культурные заимствования и проблема европейского единства

I.

*В*заимодействие культур — постоянный исторический процесс вообще, но, в первую очередь, процесс ключевой для Европы. Историческая практика и культурное самосознание Европы всегда строились на сосуществовании антагонизма культурно-этнических (и\или культурно-государственных) целостностей и их противоречивого единства. Культура Европы — это процесс постоянного двустороннего (или многостороннего) заимствования, а сама Европа — это историческое осуществление такого заимствования. Сохраняет ли — и сохранит ли — она и сегодня эту свою предстающую в заимствованиях культурно-историческую природу и сущность?

Обзор фактов и обстоятельств от Рима до сегодняшнего дня выявляет несколько общественно-исторических форм, обуславливавших такое взаимодействие: завоевания; схождения разнородных этнических целостностей в рамках единого государства; распространение стадияльно обусловленных духовно-идеологических единств. Достаточно напомнить о провинциях Римской империи, где в результате завоевания складывался строй жизни и производства, а принесенные завоевателями-римлянами формы общественно-правовой организации и культурных предпочтений синтезировались с сохранением местных межличностных отношений и укоренившихся обычаев¹. Ярким примером может служить Фишборн на западе Средней Англии — поместье местного магната, ставшего деятелем римской администрации², а также бесчисленные исследования, выполненные в XX веке и посвященные анализу на конкретном материале римски-местного взаимодействия или просопографических (в первую очередь, эпиграфических) данных³. Для позднейшей

¹ Тацит. Жизнеописание Агриколы, гл. 21.

² B. Cunliffe. Fishbourne. A Roman Palace and its Garden. Thames and Hudson, 1971.

³ До сих пор сохраняет всё свое значение классический свод Пфлаума. — Н. — G. Pflaum. Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain. t.I P. 1960.

эпохи о том же говорит относительная замкнутость отдельных земель на территории Франции, Испании, Германии и т.д. — замкнутость диалектально-языковая, этнографическая, специфически-производственная, подчиненная государственно-му единству в пору образования централизованных государств, и, тем не менее, в чем-то сохранившаяся и ожившая в наши дни в виде так называемого «коммунитаризма». В принципе такова же христианизация континента, шедшая в едином русле на протяжении более тысячи лет, распавшаяся на ряд реформированных церковных образований, сохранивших и свои особые учения, и свой особый не только догматический, но и эмоционально-психологический облик, и при этом оставшаяся христианством. Примеры могут быть умножены бесконечно.

II.

За многообразием таких фактов и процессов на протяжении европейской истории вырисовываются, по крайней мере, три типа культурных заимствований. Тенденции, в каждом из них заложенные, касаются судьбы заимствуемого материала в культуре заимствующего народа; культурного взаимодействия обоих народов, вступающих в отношения заимствования; степени распространения заимствуемого материала и включения его в элитарную культуру. В своей совокупности и в этой специфике каждого типа именно они делают заимствование одной из основ европейской культуры.

Первая такая тенденция состоит в том, что заимствование там, где оно обусловлено относительно кратковременными и социально избирательными обстоятельствами, может оставаться поверхностным, хотя бы и ярким, явлением культуры, и только погрузившись в ее глубинный ход, примыкает оно к ее магистральным процессам и оказывается включенным в их органическое развитие. Эта тенденция впервые была сформулирована столь отчетливо А.Н. Веселовским в виде так называемой «теории встречных течений» и принята позднейшей наукой. «К какой бы стороне языка и верований, да и вообще народной жизни, ни направилось бы историческое исследование, оно натолкнется на вопрос о степени устойчивости предания, о силе того, что с одной точки представляется инерцией, а с другой — жизненностью, способностью народного

или племенного организма уступать внешнему воздействию не иначе, как превращая его и ассимилируя его при помощи прежде познанного»⁴. «Усваивается лишь то, <...> к чему есть предрасположение в содержании народного сознания»⁵.

В качестве иллюстрации только что сказанного можно напомнить, с одной стороны, о французском языке, как языке дворянско-великосветского общества в России последней четверти XVIII и первой трети XIX столетия, а с другой — о русском исихазме. Связь последнего с византийским исихазмом и с предваряющим неоплатонизмом равно и бесспорна, и документально не очевидна. Не исчерпываясь немногими конкретными документальными свидетельствами, образ Сергия и его учение, однако, входят глубоко и, в сущности, навсегда, в русское православие⁶.

Вторая тенденция (или, вернее, второе *свойство*) культурного заимствования, осознанное уже в наши дни, связано с тем оплодотворяющим влиянием, которое процесс заимствования оказывает на *обоих* участников процесса. Процесс не исчерпывается *восприятием* заимствуемого материала. Заимствуется он там и тогда, где заимствующая система обнаруживает внутреннюю в нем потребность, а сам «чужой» материал, войдя в систему, его принявшую, способен в ней укорениться, но материал этот присутствует как культуuroобразующее начало и в системе, играющей роль «донора». Этот тип заимствования получил широкое признание в послевоенной гуманитарной науке XX века и тогда вошел в теорию и историю культуры. Особенно отчетливую формулировку и особенно доказательное обоснование он получил в капитальном труде немецкого ученого русского происхождения Михаэля фон Альбрехта «Рим — зеркало Европы».

«Речь идет не о передаче содержания ради содержания, а об обнаружении внутренних взаимосвязей между чтением и

⁴ Веселовский А.Н. Объяснения малорусских и сродных народных песен. — Варшава, 1983, т. 1, с. 124.

⁵ Он же. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб, 1889, вып. 5, с. 115 — 116. Цитаты из сочинений А.Н. Веселовского приводятся по книге: Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., Издательство «Индрик», 1997, глава 4, с. 315 — 380.

⁶ П. Флоренский. Тронце-Сергиева Лавра и Россия (ряд изданий). Г. Флоровский. Пути русского богословия. (Репринт). Париж, 1937, с. 4 — 25.

сочинением, восприимчивостью и духовной продуктивностью. Здесь раскрывается неразрывная связь между «дать» и «взять», которая таится за словом «традиция». <.....>. Почему: «Рим – зеркало Европы», а не: «Европа – зеркало Рима»? Потому что Европа понимается здесь не как зеркальное отражение или слабый отсвет, а как самостоятельное светило с собственным излучаемым светом. Римское предание служит Новому времени зеркалом, в котором оно может распознать самого себя»⁷. В качестве иллюстрации можно привести антично-римское обоснование европейского абсолютизма в культуре и общественном сознании XVI – XVIII веков.

Одна оговорка. В пределах обсуждаемой проблематики культурное наследие должно рассматриваться как разновидность культурного заимствования. Данный материал может быть либо взятым извне, т.е. представлять собой *заимствование*, либо быть взятым из прошлого состояния той же системы, т.е. представлять собой *наследие*. В обоих случаях он обычно возникает в данной системе как изначально постороннее ей включение и ведет себя в ней в соответствии с обозначенными выше тенденциями.

Так, создание в Европе крупных и централизованных национальных государств на протяжении XVI и вплоть до XVIII в.в., как известно, имело своей культурной формой наследование и воспринималось как воссоздание исторического опыта империи Древнего Рима. Не менее известно, однако, что этого опыта, как такового, в Риме не было. Заимствование его предполагало такое освоение антично-римского материала, которое не столько воспроизводило бы точно римские формы, сколько требовало впитывания и переработки антично-римского материала и оплодотворения им текущего опыта становящейся государственности. Так было с Яковом I в Англии и с Ришелье во Франции, так Корнель и Расин, художественно и трагически обосновывая этику и эстетику государственной необходимости, рассказывали о любви римского императора Тита к иудейской царевне Беренике. Ни в одном из этих случаев не было воспроизведения. Было такое прочтение античного материала, которое раскрывало заложенный в нем и из него прочитанный обоюдный отклик.

⁷ Michael von Albrecht. Rom – Spiegel Europas. Heidelberg, 1988. с. 650 и с. 645.

Наконец, третья особенность заимствования как формы взаимодействия культур состоит в следующем. В субъективном восприятии осваиваемый человеком инокультурный материал становится частью духовного опыта воспринимающего индивида, опосредствуется этим опытом и *таким* путем становится частью национальной культуры. На недавней русско-немецкой конференции по философии персонализма этой разновидности заимствований был посвящен весьма убедительный доклад профессора Лейпцигского университета Пирмина Штекелер-Вайтхофера о Ницше⁸. Тот же акцент на переработке заимствованного материала индивидуальным сознанием деятелей национальной культуры с последующим вхождением его в духовную и общественно-идеологическую традицию страны был в особенно отчетливых формулировках поставлен в докторской диссертации Л.В. Селезневой. Диссертация эта была защищена в 1996 году в Москве, в Российском Государственном гуманитарном университете. Автор обосновывает понятие *культура заимствования*, которое характеризует степень осознанности в подходе к использованию иностранного опыта, предлагает критерии определения уровня культуры заимствования: выбор предмета заимствования, соотношение негативного и позитивного опыта и т.д. «В либеральной концепции заимствования систематизированы представления ряда ведущих теоретиков либерализма – Чичерина, Милюкова, Ковалевского, Кавелина, и сделан вывод о том, что само наличие органичной и обстоятельной концепции свидетельствует о глубоко осознанном, а не стихийном отношении к использованию инокультурного опыта»⁹.

Представление о культурном заимствовании, как показывают эти три его разновидности, сводится в итоге к нескольким краеугольным положениям.

1. В акте культурного заимствования и \ или наследования осуществляется взаимодействие культурных систем. Обе они предстают как автономные, в их очерченности и си-

⁸ Штекелер-Вайтхофер П. Философия подлинной личности у Ницше. \ \ Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М. Изд. Модест Колеров, 2007, с. 97 и 104.

⁹ См. Селезнева Л.В. Российский либерализм на рубеже 19 и 20 веков и европейская политическая традиция. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. – М., 1996, в первую очередь – с. 32.

стемности, и именно в качестве таковых вступают в процесс заимствования.

2. Заимствование приводит к тому, что одна из них отражает и «высвечивает» стороны другой, придавая культурному взаимодействию и истории культуры характер двуединства.

3. Указанное двуединство осуществляется не только в целостной культуре народа, но и в сознании отдельной личности или социокультурной группы.

III.

Положение в Европе сегодня не подтверждает реальность описанной классификации ни с точки зрения состояние материала, ни как теорию, адекватную этому состоянию. Оно требует признания иных реалий, порождающих иные формы осмысления происходящих процессов в сфере заимствования и наследования культуры. Подобные выводы, касающиеся массового состояния и общественно-исторической жизни в целом, основываются на источниках самого разного типа и потому не могут сводиться в единую стройную систему. Картина, из них возникающая, надеемся, убедительна, но доказательной в принципе быть не может. Так обстоит дело уже **с первой чертой из трех приведенных**: в распространении производственных, демографических, культурных и информационных связей неповторимая априорная автономия каждой национально-государственной культурно-исторической системы и стирается, и одновременно частично как бы и сохраняется, т.е. нейтрализуется, или, по сути дела, упраздняется.

Очевидным фактом остается включение большей части европейских государств в Европейский союз с передачей ему значительной части своих национально-государственных полномочий. Сюда относятся валютное обращение, свободное перемещение граждан по всей территории ЕС, фактическая проницаемость границ для лиц, прибывающих извне, регулирование цен, а в ряде случаев и интенсивности производства в государствах-членах, взаимное признание дипломов о высшем образовании и обмен студентами и профессорами¹⁰. Вполне очевидно также, что в условиях неограниченной свободы обмена

¹⁰ Хорошая популярная сводка данных – Фонтэйн П. Европа в 12 уроках. Брюссель, 2004 (на русском языке).

информацией и, тем самым, воздействия на умонастроение в каждой стране, само это умонастроение перестает быть национально или «национально-социально» специфичным и соответственно сокращается почва для национальной культуры.

В то же время оснований для восприятия сложившегося положения как свидетельства культурного единства Европы не видно. 30 апреля 2006 года «Brussels Forum» опубликовал стенограмму весьма представительного «круглого стола», проведенного брюссельским международным Центром по изучению политики в области иммиграции, интеграции и гражданства. В ходе его высказались депутаты Европарламента, члены конгресса США, ученые, специально занимающиеся изучением проблем, нас здесь интересующих. Общее настроение, если не царившее на заседании, то, во всяком случае, четко на нем выраженное, было сформулировано основателем и президентом международного Nexus Institute (приблизительно: «Институт по связям, контактам и взаимодействию») Робертом Риманом. «Европейской культуры больше не существует. Хуже того: нет тех мест, где она может культивироваться» — «университета и церкви», ибо «квинтэссенция Европы — это европейский дух, это — то единственное, с чем можно идентифицироваться», тогда как сегодня «Европейский союз — это бюрократия, занятая паспортами и юридическими частностями»¹¹.

Сколь бы ни были резки эти формулировки, они находят себе подтверждение и в сфере политики, и в искусстве, и в общественном мнении. Бюллетень «Ассошиэйтед Пресс. Анализ новостей» за июнь 2005 года публикует обзор своего парижского корреспондента. — «На встрече высшего руководства ЕС, проходившей в атмосфере тревоги и неустойчивости, руководители 25 государств-членов не смогли договориться по вопросам финансовых затрат. Не смогли они также выработать эффективный план спасения предложенной единой конституции ЕС, которая была провалена на голосовании во Франции и в Голландии»¹². При этом неуловимым становится сам субъект национальной культуры — исторически сложившееся национальное государство, вступавшее ранее, в эпоху «встречных

¹¹ Culture, Identity, and Integration: A New Transatlantic Challenge. Transcript. // Brussels Forum April 30, 2006.

¹² An AP News Analysis by John Leicester. Associated Press Writer. Transcript by Russian Line – NTV.

течений», в культурное взаимодействие и культурный обмен. Такой вывод приходится делать при знакомстве, в частности, с резолюцией Парламентской Ассамблеи Объединенных наций по понятию нации от 13 декабря 2005 года. «Ассамблея отмечает необходимость признавать и усиливать переживание каждым гражданином своей идентичности с избранными им культурой, традициями и историей, его права рассматривать себя как члена «национальной» культуры независимо от страны своего гражданства или от своей государственной принадлежности как гражданина, что должно, в конечном счете, привести к признанию права каждого принадлежать к той нации, к которой он себя причисляет»¹³.

Политические декларации приведенного выше типа опираются на крайне распространенное умонастроение. Одним из источников его уже с середины 1960-х годов стало студенчество, интернационализованное как по составу, так и по идеологии. Среди лозунгов, которыми в майские дни 68 года были испещрены стены Сорбонны, повторялся: «Франция для французов — фашистский лозунг»¹⁴. Он дожил, значительно повысив свой статус, до 90-х, где был повторен применительно к будущему Европы, одним из тогдашних властителей дум — Умберто Эко. «В следующем тысячелетии Европа превратится в много-расовый или, если предпочитаете, в многоцветный континент. Нравится вам это или нет, но так будет». «Европу ожидает именно такое будущее, и ни один расист, ни один ностальгирующий реакционер ничего тут поделать не сможет»¹⁵. Любое множество, коллектив, общность и целостность воспринимается в этих условиях как сила, подавляющая личность. Особенно наглядно это предстает, например, в фильмах такого популярнейшего режиссера 1980-х — 1990-х как Ларс фон Трир. В «Расекая волны» в этой роли выступает местная община, из которой происходит героиня, в «Догвилле» на этом построен весь рассказ о деревне (или городке?), которая душит и губит любого свежего, «нездешнего», попавшего в нее человека.

¹³ Parliamentary Assembly. Council of Europe. Doc. 10762, 13 December 2005 p. 3.

¹⁴ Les murs ont la parole. Journal mural mai 68. Sorbonne. Odéon. Nanterre etc. Citations recueuillies par Julien Bésançon. P. 1968, p. 21.

¹⁵ Эко У. Пять эссе на темы этики. Русский перевод. — СПб, 1998, с. 77.

Компактные группы, в которые сбиваются натурализовавшиеся в той или иной европейской стране иммигранты из Третьего мира, сплошь да рядом выступают с резкими протестами против проводимых здешними жителями традиционных национальных празднеств. Ситуация эта очень показательна. Несколько лет тому назад по сообщению корреспондента московского НТВ Дмитрия Хавина (к сожалению, сообщение не было датировано) в Амстердаме местные общественные организации решили пригласить всех жителей округа на рождественский обед и посоветовали им принести к столу приготовленное ими дома заранее типично мусульманское блюдо, чтобы тем подкрепить согласие между иммигрантской и местной общинами. Немедленно последовали протесты в газетах со стороны местных жителей (особенно пожилых), которые сочли оскорбительным появление на христианском празднике демонстративно иноверческих кушаний. Немногим позже в близлежащей общине Heegenveen столь же темпераментные протесты последовали со стороны местной организации «левозеленых». В праздновании местными сыроvarами их традиционного, со средних веков ведущегося, праздника сыроварения они усмотрели «активный национализм», оскорбительный для местных иммигрантов. Такого рода сообщения поступают с самых разных точек западноевропейского культурного пространства. Достаточно вспомнить недавние сообщения о предложении архиепископа Кентерберийского дополнить свод английских законов статьями шариятского права.

В заключение приведем материал, свидетельствующий о распространении подобных тенденций в международной системе художественных коммуникаций. Летом 1999 года в Москве состоялся в рамках XXXI Международного кинофестиваля «круглый стол» кинокритиков по теме «Национальное: достоиние или обуза»¹⁶. В центре обсуждения естественно оказался вопрос о национально-культурной идентификации. Общее мнение (за двумя только исключениями — немец и азербайджанец) было единым: в современном мире культурно-национальная идентификация как предпосылка, как потребность и реальность киноискусства находится в стадии исчезновения.

Всё сказанное составляет одну — доминирующую — тенденцию современной ситуации в Западной Европе. Она сосуще-

¹⁶ Материалы опубликованы в журнале «Искусство кино» (почему-то без номера; дата подписи в печать — 7 апреля 2000 г.).

ствуует с противоположной тенденцией. Таков коммунитаризм, направленный на сплочение на территории современных государств узких диалектальных и культурно-этнографических единств, восходящих к средневековым делениям, – Валлония и Фландрия в Бельгии, Уэллс и Шотландия в Великобритании, Ломбардия в Италии, Бавария и Саксония в Германии и подобные. Ареалы такого рода могут порождать сентиментальную солидарность их жителей, но примеров превращения такой солидарности в источник культурных заимствований не видно. Таковы же периодические успехи на выборах правонационалистических сил, чаще всего никак и не закрепляемые, и не могущие и не ставящие своей задачей возвращение к ситуации и практике «встречных течений». Обе тенденции разворачиваются на фоне процессов крайней подвижности общественной жизни, массовых миграций, в том числе нелегальных и полуполигальных. Вся эта ситуация заставила Пауля Бергера еще в свое время признать то, что он назвал «аномией» (= «исчезновение законов, норм и правил, устойчивых величин, их признающих»; др. греч.) определяющей чертой современной структуры общественно-исторического и социокультурного бытия Западной Европы¹⁷: «современность отмечена бездომностью».

Вторая черта культурных заимствований в свете всего описанного утрачивает свой основополагающий смысл, бывший ей свойственным ранее: в процессе заимствования и наследования вступающие в этот процесс культурно-исторические целостности взаимодействовали именно как культурные целостности – очерченные (хотя и с размытыми краями), они отражали устойчивые черты друг друга, придавая культурному взаимодействию характер содержательного обмена и двуединства. В условиях «аномии» и глобализации не только нечему взаимодействовать, но и нет смысла обмениваться. У всех есть всё, кроме материально-технических и комфортных ценностей, которые не имеют лица и не укоренены ни в какой именно этно-культурной системе в отличие от других. Швейцарцы ездят во Францию за компьютерами, бытовой техникой, за одеждой и едой, поскольку всё это там дешевле, чем в Швейцарии, ничем не уступая по привлекательности и «национальному качеству», а итальянцы,

¹⁷ Бергер П. Л. Социалистический миф. \ \ Социологические исследования – СОЦИС, 1990. № 7, с. 136.

убедившись в том, что опять-таки все те же вещи, продаваемые в Италии, несравненно дороже и хуже, едут за ними, если не во Францию, то в Германию. Ситуация не предполагает реальных «встречных течений» и потребности в них, и ценности, могущие обмениваться, абсолютно подвижны. Там, где такой обмен происходит в сфере фактов и продуктов культуры, он может осуществляться за счет проката, репродуцирования и, в первую очередь, телевидения и интернета. В таком обмене утрачивается уникальность и корневой характер того, что встречается, заимствуется, и к чему «есть предрасположение в содержании народного сознания», как говаривал Веселовский, и что исчезает «в век технического репродуцирования», как говаривал Вальтер Беньямин¹⁸.

Третья черта культурных заимствований, по крайней мере, в Европе, состоит в обобщенном, слитом воедино, переживании заимствованных и наследованных ценностей *как лично мировоззрения*. Как и две предыдущих черты, она утрачивает сегодня опору в европейском сознании.

В основе европейской культуры лежит принцип индивидуализма, и именно им европейский тип культуры отличается от других культур земного шара. Исторический материал подтверждает этот взгляд. От десятков тысяч надгробных надписей римлян эпохи империи до Декларации прав человека и гражданина, до принципа свободы личности в рамках закона и международных актов о правах человека, европейская традиция всегда была ориентирована на индивида как на самостоятельный исходный атом истории и культуры¹⁹. В цитате, приведенной в сноске, наше внимание должны привлечь в качестве ключевых слова «социальная группа» и «интересы». Со времен Дюркгейма и после всех успехов социальной психологии как науки, на основе опыта старших поколений, вплоть до ныне действующих, вряд ли может вызвать сомнение, что

¹⁸ Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Рус. пер. М., 1996.

¹⁹ Недавно принцип этот еще раз стал предметом рефлексии и анализа в книге Henri Mendras. L'Europe des européens. Paris, 1997. Из многих черт, определяющих на взгляд автора, сущность Европы как культурного и исторического феномена, он называет в качестве главной «индивидуализм, римский и евангелический, ставящий на первое место личность, на второе — социальную группу, и стремящийся за счет их сочетания обеспечить удовлетворение потребностей и интересов индивида».

до середины XX века культурный горизонт личности во многом определялся представлениями той социальной целостности, к которой он принадлежал, включая унаследованные и заимствованные элементы этих представлений. Тем менее может вызывать сомнение, что такое положение не сохраняется в рамках цивилизации рубежа XX и XXI веков, когда освоение культуры не предполагает — или: не обязательно предполагает — самостоятельное освоение и личную переработку материала культуры, которое вполне заменяется извлечением в каждом случае необходимой информации из безграничных резервов Сети. Теоретический анализ этой культурно-исторической ситуации и его выводы настолько широко представлены, начиная с 1980-х годов, в научной литературе, в публицистике, а в разговорной форме и в общественном мнении, что аргументировать их, по-видимому, нет надобности. Может быть, лучше обратиться к подтверждающим примерам из жизненной практики.

По выборочным данным от 80 до 90% выпускников московских вузов работают после выпуска не по специальности, т.е. не знают непосредственного и повседневно-личного переживания исторических ценностей культуры, усвоенных (или, во всяком случае, преподанных им) во время обучения.

подавляющее большинство вузовских преподавателей принимают и положительно оценивают интернетовские материалы, предъявляемые студентами в качестве своих зачетных и исследовательских работ, независимо от того, в какой мере отразилось в них личное освоение анализируемого материала.

Международно распространенный художественный стиль в городской архитектуре, в театральных постановках, в беллетристике основывается в большинстве случаев не на демонстративной полемике с традиционными культурно-историческими моделями восприятия (как было в 1960-е — 1980-е годы), а на полном и не обсуждаемом отвлечении от них. Так проектируется и застраивается, например, огромный район, отведенный под «Москва — Сити».

В ходе стремительно распространяющихся туристических маршрутов знакомство с некогда заимствованными и\или унаследованными ценностями планируется и осуществляется организаторами туров в ускоренном, т.е. «скользящем», другими словами, — поверхностном, темпе, что не мешает, а, скорее, предполагает их популярность.

Исчезновение в России интеллигенции как части социальной и духовной структуры общества означает исчезновение того пласта культуры и социальной психологии, в котором и осуществлялось освоение заимствованного и\или наследованного опыта и превращение его в личный опыт и в стимул общественного поведения²⁰.

Во всех трех рассмотренных гранях культурного заимствования\наследования исчезновение ранее им свойственного духовного содержания осложнено в какой-то мере сохраняющимся их былым смыслом. Мы упоминали об этом в связи с современным коммунитаризмом, с гипертрофией чувства национально-государственного фундаментализма в политическом экстремизме разных оттенков, с как-то всё-таки растущим, несмотря на все противостоящие тенденции, процессом, если не осознания, то привычки к единству ЕС. Нам не приходилось упоминать выше о таком показательном явлении как *invented communities* (= «придуманные» или «воображаемые» сообщества).

Понятие и термин этот широко распространился в 1980-е – 1990-е годы после работ английского историка Эрика Хобсбаума для обозначения материальных и духовных форм культуры, призванных искусственно восстановить распавшуюся связь с прошлым ради придания весомости и престижа традициям, *уже* утраченным и *еще* востребованным²¹. Наконец, – превращение в общественном обиходе исходных понятий культуры и человеческого общежития, в том числе образов истории, в так называемые симулякры²².

²⁰ См. выше прим. 9 и публикацию автора данных заметок: Кнабе Г.С. Перевернутая страница. М., издание РГГУ, 2002.

²¹ Примерами могут служить стиль «ретро» в оформлении вещной и материально-пространственной среды в 1970-е годы, массовое возвращение в России старых наименований городам и улицам после переименования их в советские годы, столь же массовое официальное признание «историческими» и взятое под государственную охрану любых сооружений старше 30 лет в Англии. Наиболее известные исследования по теме: *The Invention of Traditions*. ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. – Cambridge, 1984 (= Придуманные сообщества. Редакторы-составители Э. Хобсбаум и Т. Рэйнджер, Кембридж, 1984) и В. Anderson. *Imagined Communities*, 1991. Русский перевод: Бенедикт Андерсон. Воображаемые сообщества. М., Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

²² Философский и на редкость глубокий анализ явления – в статье: Делёз Ж. Платон и симулякр. Новое Литературное обозрение № 5 (1993).

IV.

Позволим себе некоторые выводы общего характера.

— Очерченная выше ситуация свидетельствует о состоянии межкультурных отношений — заимствований и наследования. За ними вырисовывается более общая характеристика современной цивилизации. В ней обнаруживаются преимущественно две тенденции — тенденция к *дисперсии*, господствующая и, по-видимому, открытая в будущее, и тенденция к *коэзии* (= от латинского *cohaere* — примыкать, слипаться, составлять единство, вступать в контакт, склеиваться), сохраняющая значение ценности, окрашивающая существование, но находящаяся в растущем противоречии с тенденцией господствующей.

— В заимствовании и наследовании в растущей мере осуществляется замена вступающих во взаимодействие очерченных национально-исторических величин их растворением в процессах континуальных, текучих и дробных. Заимствование и наследование тем самым как бы постоянно осуществляются и постоянно ускользают от четко обозначенных форм взаимодействия четко обозначенных величин.

— В этих условиях приобретает актуальность — научную, публицистическую и общественную — культурно-исторический опыт Римской империи. На протяжении минувших полутора тысяч лет он воспринимался как постоянно ощущаемый источник Европы и ее цивилизации не в последнюю очередь потому, что в нем находило себе разрешение означенное выше противоречие между коэзией и дисперсией. Сегодня это свойство империи Рима выступает, с одной стороны, как актуальный образец если не для подражания, то для повышенного внимания, а с другой, в силу именно этого его смысла, как раздражающее препятствие нарастанию дисперсии — главной и все более универсальной тенденции времени. Своеобразным манифестом последней является книга сорбоннского профессора Реми Брага «Европа, римский путь»²³. Откровенным мани-

²³ Rémi Brague. Europe, la voie romaine. Paris. Critérion, 1992. Русский перевод — Реми Браг. Европа, римский путь. Долгопрудный, Аллегро-Пресс, 1995. Издатели немецкого перевода Campus Verlag. Frankfurt, 1993 в самом названии, присвоенном ими книге, обозначили свое к ней отношение: Rémi Brague. Europa Eine exzentrische Identität. Прилагательное *exzentrische* означает здесь и «смещенный по отношению к центру», но и «эксцентричный, странноватый».

фестом первого во всей своей убедительности является книга Бориса Джонсона. — Boris Johnson. *The Dream of Rome*. London. Harpers Collins Publishers, 2006, своеобразным комментарием к ней — Iain Pears. *The Dream of Scipio. s.l.n.d.* Русский перевод: Йен Пирс. Сон Сципиона. Роман. М. Издательство АСТ, 2005. Пер. с английского И. Гуровой и А. Комаринец.

Римский путь для нашей темы, действительно, капитально важен. Обращаться к нему здесь далее, однако, невозможно. Как писал, завершая «Преступление и наказание», Достоевский, «это могло бы составить тему нового рассказа, — но теперешний рассказ наш окончен».

Александр Доброхотов

Г.С. Кнабе об «энтелехии культуры»

Культурология не только исследует свой предмет как гуманитарная дисциплина, но и разделяет его историческую судьбу как часть культуры: ее метаморфозы также могут быть свидетельствами культурных сдвигов и эпохальных веяний. Г.С. Кнабе отмечает две существенные мутации в науках о культуре за последние полтора столетия: 1) столетие 1850 — 1950 перенастраивает научную оптику с истории «больших» событий и институтов на описание и понимание устоев и обыкновений жизни малых групп и индивидов; 2) с 1950 начинается реабилитация открытой прошлым столетием «Жизни» в качестве предмета, равнодостоинного высокой «Культуре» и даже имеющего перед ней определенные преимущества как живой субстрат («Повседневность») перед своими застывшими и отчужденными формированиями¹. Собственно, истоки этого процесса — в XVIII веке. Рождение принципа историзма, интуиции культурного релятивизма и плюрализма, интерес к индивидуальности и ее творчеству, к эстетическому, к бессознательному, внимание к экономической и социальной подоснове истории, успехи таких наук как археология, востоковедение, сравнительная лингвистика, антропология, педагогика, — все это создает предпосылки для рождения (внутри Просвещения и рядом с ним, в качестве Контрпросвещения) нового видения связи человека, общества и природы. Именно здесь коренится тот конфликт Жизни и Разума, который в ходе Нового времени будет шаг за шагом решаться в пользу Жизни, как бы ни толковалась эта универсалия.

Однако, не наметился ли некий поворот культурного маятника к обратному движению? Не выявила ли «игра на понижение» пределов своих возможностей? Долгое время витальная доминанта в культуре имела своего оппонента в виде структурализма (того или иного толка) или же в виде скептически

¹ Кнабе Г.С. Общественно-историческое познание второй половины XX века и наука о культуре // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 157-159.

настроенной аналитики. Но такой «теневого кабинет» только доказывал легитимность самой ситуации разделения начал разума и жизни на конфликтный бином. С какого-то момента (не позже послевоенных 20-х) и в культуре, и в ее рефлексии ощущается исчерпанность ценностей «лебенсфилософии»; нарастает потребность в новом синтезе (не позже послевоенных 60-х); появляются спорадические, но вполне осознанные попытки противопоставить т.н. «постмодернизму» новый «договор о сотрудничестве» с европейской классикой. «Вектор культуры направлен на преодоление культурой самой себя, своих собственных границ. Современная ситуация обнажает корневую связь культуры с бытием, культурологическая проблематика естественным образом перерастает в онтологическую»². Если наблюдение М. Блюменкранца справедливо — а я думаю, что это так — то и философия культуры должна дать нам материал для размышлений над этим процессом.

Я предлагаю вчитаться в небольшую работу Георгия Степановича Кнабе «Энтелехия культуры»³, которая вышла в 1993 году и вызвала в сознании тогдашней гуманитарной общественности довольно значимый резонанс. Однако ее теоретические импликации так и остались не востребованными, да и автор редко пользовался введенным им термином, хотя сам концепт развивал и продолжает развивать с впечатляющим разнообразием мыслительных приемов и тематического материала. Для начала — небольшой обзор истории понятия. Энтелехия (греч. — *entelecheia*) — это слово, выдуманное Аристотелем: в греческом языке его не существовало, и точное его разъяснение было проблемой уже для древних. А в XV веке видный гуманист Ермолай Варвар, если верить легенде, даже пытался выведать у дьявола перевод этого загадочного слова (выбрав — с помощью ли темных сил или без — версию «*perfectihabia*»). Он, конечно, погорячился, поскольку из этимологии и аристотелевского контекста достаточно ясно, что речь идет о неком

² Блюменкранц М. В поисках имени и лица. Киев — Харьков, 2007. С. 136.

³ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 139 — 156. Поздняя версия этой работы опубликована в изданиях: а) Культурология. XX век. Энциклопедия. Тт. 1-2. СПб., 1998; б) Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. М., 2007. Ее особенности будут отмечены ниже.

целеобладании и воплощении цели в индивидуально очерченной предметности. Обе основные интерпретации «энтелехии» — как обладание завершенностью (*entelōs echein*) и как содержание в себе цели (*telos en heautō echein*) — могут быть совмещены и предполагают внутреннюю работу цели (процесс), приводящую к исполнению и воплощению (результат). Зачастую «энтелехия» у Аристотеля не отличается по смыслу от «энергии», т.е. от актуализации возможного. Простой, но много говорящий пример Аристотеля: душа есть энтелехия тела («О душе», 412a27). Для нас небезынтересно, что по Аристотелю энтелехией не могут обладать ни искусственные вещи, ни безжизненные предметы: они существуют не ради себя и потому обладают лишь формой. В средневековой философии проблематика энтелехии растворяется в теории акта и потенции, но в эпоху Ренессанса восстанавливается в оккультно-пантеистической натурфилософии как обозначение внутренней жизненной силы (этот узус сохраняется и в витализме 20 в. у Г. Дриша и др.). Однако и аристотелевский ресурс этого понятия возрождается великими философами, по крайней мере, трижды: Лейбницем в его «Монадологии», Гёте в его натурфилософских размышлениях и Гуссерлем в «Кризисе европейских наук»⁴.

Задержимся немного на цитатах из Гуссерля: эти темы из «Кризиса...» нам еще пригодятся. Энтелехией Гуссерль называет историческое выявление универсального разума: «Если человек существо разумное (*animal rationale*), то лишь в той мере, в какой разумна вся его человеческая общность — скрыто ориентированная на разум или открыто ориентированная на пришедшую к себе самой, ставшую для себя явной и отныне в силу сущностной необходимости сознательно руководящую человеческим становлением энтелехию. Философия, наука была бы тогда историческим движением выявления универсального разума, «врожденного» человечеству как таковому. Так было бы в действительности, если бы до сих пор еще не завершенное движение оказалось энтелехией, подлинным и правильным способом осуществляющей свое чистое воздействие, или если бы разум на деле стал полностью осознанным и явным для

⁴ Более детальный очерк см.: Бородай Т.Ю. Энтелехия // Новая философская энциклопедия. В четырех тт. Т. 4. М., 2001. А также: Franzen W.; Georgulis K.; Nobis H.M. Entelechie // Ritter J.; Grunder K. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe, 1971 – 1992.

самого себя в свойственной его существу форме, т. е. в форме универсальной философии, развертывающейся в последовательных аподиктических усмотрениях и аподиктическим методом нормирующей самое себя»⁵. Идею истины Гуссерль считает «... таким изобретением, которое возводит или призвано возвести человека на новую ступень в новой историчности человеческой жизни, чьей энтелехией является эта новая идея и поставленная в соответствие ей философская или научная практика, методика научного мышления нового вида»⁶.

Общность, ориентированная на руководящую человеческим становлением энтелехию — это, по сути, и есть культура. Будучи не только вдумчивым читателем, но и весьма компетентным переводчиком Гуссерля, Г.С. Кнабе, конечно, вбирает эти идеи в свой концепт энтелехии. Но в том приложении к конкретному материалу, которое мы находим у Г.С. Кнабе, «энтелехия» приобретает модус особого культурального метода, каковой стоит продумать и оценить.

Ключевая проблема науки о культуре — это сравнимость разнородных культурных феноменов или артефактов: если мы научимся эти феномены сравнивать, значит, такая наука возможна; если нет — значит, невозможна. Но беспроблемное сравнение осуществимо лишь в случае относительной однородности явлений: не составляет большого труда сравнить теории одной науки или произведения одного жанра и т.п. Однако, значительно больше в культуре принципиально гетерогенных, разнородных феноменов, и это делает построение научного знания о культуре крайне рискованным предприятием: сравнение и обобщение продуктов физики, литературы, политики и т.п. грозит субъекту этой операции произволом и авантюрой (притом, что *de facto* все эти сферы волшебным образом взаимодействуют и влияют друг на друга). Еще обиднее то, что казалось бы близкие явления отделены друг от друга столь же радикальной границей: скажем, интуитивно ясная близость импрессионизма живописного и музыкального не может быть доказана с логической убедительностью в силу совершенной разнородности сенсорики и семиотики этих видов искусства. Но все же, как представляется, выход из лабиринта культуры

⁵ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 32.

⁶ Там же. С. 352.

существует. Обратим внимание на то, что искусственный предмет наделяется при своем рождении не только прагматическим смыслом, но и некой дополнительной значимостью, предполагающей представление (чаще всего — неявное) о «целом» и его смысле. Именно эта область может быть объектом культурологии как специфической дисциплины, в минимальной степени дублируемой другими науками. Создание артефакта это всегда то или иное истолкование реальности. При сотворении артефакта предполагается — сознательно или бессознательно — что это будет часть какого-то целого, и целое таким образом постулируется. Своим существованием каждый артефакт как бы задает вопрос: «Каким должен быть мир, чтобы в нем было возможно и уместно мое бытие?» Независимо от намерений создателя или пользователя, любой артефакт скрыто содержит в себе не только утилитарное решение конкретной задачи, но и момент интерпретации мира. Этот момент и составляет специфическую добавочную значимость артефакта, позволяющую мыслить культуру как целое.

Найти в артефакте интерпретационный момент это всегда значит — обнаружить и зафиксировать какую-то идеальную форму, которая могла бы воспроизводиться в других субстратах. Теория, образ, текст, утварь, инструмент, закон, обычай и т.п. при всем своем сущностном несходстве похожи тем, что предполагают такой, а не иной выбор возможностей, и значит — такую, а не иную версию мира, в который они встраиваются. И эта «программа» достраивания реальной части до своего виртуального целого может быть специально зафиксирована и описана на первом своем этапе как особая, несомая артефактом «внутренняя форма», культурная морфема. Данному принципу посвящена специальная работа Г.С. Кнабе⁷, в которой на материале предметного мира Древнего Рима показана эта, по его выражению, «трудноуловимая субстанция», определенная как «принцип восприятия различных сторон жизни через некоторый общий образ-понятие»⁸. Для Древнего Рима таким «образом-понятием» Г.С. Кнабе полагает «общее представление об изменчивой поверхности, облекающей постоянную основу»,

⁷ Кнабе Г.С. Внутренние формы культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 127 — 138.

⁸ Там же. С. 134.

для XVII века — корпускулу, для XIX — «поле напряжения»⁹. Весьма существенен комментарий автора к этим типам «внутренних форм». «Механизм формирования и передачи таких внутренних форм совершенно неясен. Очевидно, что объяснять их совпадение в разных областях науки или искусства как осознанное заимствование нельзя. Полибий едва ли задумывался над тем, обладает ли философски-историческим смыслом декор на его мебели, Дефо не читал Спинозу, Максвелл не размышлял над категориями звукового строя языка. Если такое знакомство и имело место — Расин, по всему судя, знал работы Декарта, — все же нет оснований думать, что художник или ученый мог воспринять его как имеющее отношение к его творческой работе. Вряд ли можно также, не впадая в крайнюю вульгарность, видеть во внутренней форме культуры прямое отражение экономических процессов и полагать, будто монадология Лейбница порождена без дальнейших околичностей развитием конкуренции в торговле и промышленности. Дело обстоит гораздо сложнее, оно требует раздумий и конкретных исследований. Пока что приходится просто признать, что в отдельные периоды истории культуры различные формы общественного сознания и весьма удаленные друг от друга направления в науке, искусстве, материальном производстве подчас обнаруживают очевидную связь с некоторым единым для них образом действительности и что такой образ составляет малоизвестную характеристику целостного культурного бытия данного народа и данной эпохи»¹⁰. Действительно, трактуемая автором тема, как ни странно, остается «малоизвестной характеристикой». Особенно если мы учтем, что высеченные «образы-понятия» весьма далеки — если предположить ближайшие ассоциации — и от «пра-феноменов» Шпенглера, и от «архетипов» Юнга¹¹. Здесь нет речи ни о фатальной детерминации культуры некой

⁹ Там же. С. 135 — 136.

¹⁰ Там же. С. 136 — 137.

¹¹ Поздняя версия работы Г.С. Кнабе включает в себя тему воплощения архетипов в смысле Юнга и Элиаде, а также концепт «встречного движения» А.Н. Веселовского (Энтелехия // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. М., 2007. Т. 2. С. 1068), но мне такое расширение кажется рискованным. Если идея Веселовского может быть сопряжена с «энтелехией», то в случае теории архетипов необходимо специальное логическое опосредование, которое «обезвредило» бы имманентный детерминизм юнгианства.

чувственной формулой, ни об объективации каких-то «подпочвенных» структур: «внутренние формы» порождены самой культурой; они не являются выражениями или симптомами каких-либо экстернальных сил; они динамичны, интенциональны и телеологичны т.е. ориентированы на некую цель, и потому можно различать менее удачное и более удачное искомое решение¹². Загвоздка в том, что мы не можем сформулировать саму задачу; но ведь мы и не являемся архитекторами культуры, ее, так сказать, «программистами»: мы – более или менее искусные «пользователи», удачи которых становятся неизвестным нам образом элементами самообновляющейся «программы».

Во всяком случае, такая «внутренняя форма» несет сообщение о единстве артефакта и окружающего его «поля» смыслополагания. Особый интерес представляет то, что культурные морфемы не только связаны со своими артефактами (и, естественно, множеству аналогичных артефактов может соответствовать одна общая морфема), но у них также усматривается сходство (в наиболее интересном случае – непреднамеренное) друг с другом: у разных артефактов могут быть сходные культурные морфемы. Простым примером может служить то, что называют художественным стилем: здание, парк, интерьер, стихотворение, опера могут – при всем различии субстратов – принадлежать, например, стилю барокко. Морфемное сходство, конечно, не является очевидностью. Сопоставимые морфемы (можно назвать их «изоморфемами») обычно обнаружить труднее, чем в случае тождественного художественного стиля. Более того, это сходство, искомое культурологией, не в состоянии описать другие гуманитарные науки, так как они принципиально ориентированы на свой «домен», на свое специфическое поле исследования. Внутри такого гомогенного поля, или – ряда элементов, объединенных одной темой, одной задачей и одним языком, можно говорить о сквозной логике их взаимосвязи и развития, и потому изоморф-

¹² Так, борьба «корпускулы» и «поля» наметилась уже в XVII в. в физике Декарта и Гюйгенса, в спорах вокруг Караваджо, в полемике «пуссенистов» и «рубенсистов», в философских стратегиях Бэкона и Гоббса... Но до поры до времени доминантой осталась «корпускула» как предпочтительное решение. Сама эта возможность различать в приближении к оптимальной культурной форме удачу и неудачу говорит о том, что мы имеем дело с телеологической реальностью.

ность этих элементов обнаруживается естественным образом. Но если перед нами — различные ряды, то, строго говоря, мы не имеем право на непосредственное их сопоставление, и должны специально обосновывать такое право. До XVIII века такая задача не возникала и не обсуждалась. Образно говоря, древо культуры могло рассекаться лишь по продольным волокнам, по последовательностям однородных артефактов, которые могли иметь морфологическое родство — в поперечном же срезе и, соответственно, в сравнении разнородного потребности не было. Между тем, культурология как научная дисциплина вообще возможна только в том случае, если мы в состоянии обосновать не только последовательность звеньев одной культурной цепи феноменов (это успешно делают другие науки), но и можем доказать однотипность определенных звеньев разных цепей. Такие коррелятивные морфемы и являются главным предметом культурологического исследования. В свете сказанного основной вопрос культурологии выглядит следующим образом: «Как сочетать гетерогенность и изоморфность культурных феноменов?»

Предварительный ответ на этот вопрос следует из отмеченного уже различия самого артефакта и задаваемого им смыслового поля, в котором должен проявиться соответствующий артефакту мир. Другими словами, артефакт содержит в себе программу порождения остального мира как того виртуального целого, частью которого является данный артефакт. Артефакты могут быть различными, но их идеальное восполнение, достройка их до целостного универсума это — мир, единый для всех. Разные же проекты одного и того же универсума вполне могут сопоставляться. Исходя из этого мы должны предположить, что «внутренние формы» культуры должны участвовать в процессах онтологически более высоких, в своего рода сборке морфем в сложные синтагмы. Сделав же такое допущение, мы можем теперь с большей точностью настроиться на волну темы «энтелехия».

Время от времени культура являет нам свои цели как сбывшиеся, осуществившиеся: скрытый телос становится так или иначе выявленным и исполненным в процессе разворачивания самого творения и его интерпретации. Г.С. Кнабе нашел термин для этого нотирования этого феномена — энтелехия. Собственное определение автором энтелехии звучит так: «при-

открывшаяся сознанию энергия тяготения сущего к форме»¹³. Эта латинского чекана дефиниция очень хорошо показывает, о чем идет речь. В каждой креатуре заложено тяготение к тому, чтобы стать чем-то, приобрести форму; но это встреча именно двух реальностей: формально-общему нужна плоть, оно без нее неполноценно и в ней оно пытается индивидуализироваться; аморфная плоть культуры нуждается в смысле и приобщается к нему через форму. Их встреча в определенной онтологической точке порождает событие энтелехии. Достаточно чуткий акцептор культуры может пережить эту эпифанию как очевидность и достоверность, но для наук о культуре вопросы здесь только начинаются. «В энтелехии осуществляется принцип диалога: более общее, исходное и как бы рассеянное начало обретает пластическую завершенность и самодостаточную самостоятельную данность таким образом, что исходное начало в акте энтелехии не исчерпывается, оно продолжает действовать, и между ним и его воплощением устанавливается определенное двуглосие. [...] Кроме того — и в этом состоит второй вывод, — с энтелехией связана некая неполная проясненность, ускользание от логической ясности и четкой однозначности, ставящие восприятие этого феномена на грань аналитического познания и внутреннего переживания и придающие диалогу между изначально всеобщим и воплощенно конкретным особые черты»¹⁴. Отметим, что речь идет не об отношении материи и формы, которое описывало бы хорошо нам знакомое когнитивное отношение континуума явлений и понятийной определенности, «хоры» и «эйдоса», а об отношении формы, эйдоса со своим особым воплощением, которое лишает форму однозначности, но сообщает ей мета-рациональную конкретность. «Двуглосие» и «ускользание» от дефинирующего рассудка составляют специфику энтелехии.

Опираясь на пассаж П.А. Флоренского из работы «Троице-Сергиева лавра и Россия», Г.С. Кнабе выстраивает иерархию типов трансляции культурных смыслов: поверхностно-случайные подражания; реально-содержательные исторические воздействия; подлинно глубокая связь в акте энтелехии. В

¹³ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 142.

¹⁴ Там же. С. 141 – 142.

последнем случае речь, по словам П.А. Флоренского, идет «о самом духе культуры, о том веянии музыки ее, которое уподобить можно сходству родового склада [...] при отсутствии поражающего глаз внешнего сходства». Специфичный для П.А. Флоренского натурфилософский мотив «родового склада» для мысли Г.С. Кнабе оказался, как представляется, непродуктивным, но в «музыке» энтелехии автор усмотрел глубокую проблему. (Стоит вспомнить, что Блок называл «музыкой» не только «дух времени», но и примерно то, что мы называем «морфологией культуры»).

Предпринимая попытку описать энтелехию как «устойчивую объективную структуру», Г.С. Кнабе выделяет три ее формообразующих свойства¹⁵. «Первое состоит в том, что культурный импульс, поступающий извне в духовную субстанцию времени и обретающий в ней конкретно-историческую форму, не имеет определенного, точно выявляемого источника (в отличие от первых двух форм культурного взаимодействия, от подражаний и «исторических воздействий», где такой источник, как правило, есть). [...] Вторая отличительная черта культурных феноменов, возникающих из энтелехии более широких и длительных культурных состояний, заключается в том, что они характеризуют не столько мировоззрение и творчество художника, мыслителя, общественного деятеля, сколько мироощущение круга, социума, времени, настроение и тон, сквозящие в фактах культуры, скорее, чем сами эти факты. [...] Наконец, третья особенность, которая отличает феномены культуры, возникшие из энтелехии более широких и как бы разреженных культурных субстанций, состоит в том, что эти феномены очень скоро перестают восприниматься в качестве изначально инородных, полностью усваиваются данной национальной традицией и становятся ее органической составной частью, в противном же случае утрачивают черты и характер

¹⁵ Одна из особенностей культурологических работ Г.С. Кнабе — оснащение теоретических положений иллюстративным материалом, проинтерпретированным столь виртуозно, что он приобретает статус самостоятельного исследования. В данном случае суть энтелехии проясняется на примерах из «русской античности». Но для целей данной статьи полезна будет своего рода «рекуперация», обратное извлечение чистой теории из текстового раствора. Поэтому здесь мы абстрагируемся от exempla.

энтелехии и не могут рассматриваться в качестве таковой»¹⁶. Странно сказать: получается, что энтелехия ниоткуда не приходит, никому не принадлежит и ничего не приносит. Между тем, именно эти ее свойства помогают нам несколько освободиться от «аполлинийского сна»¹⁷ культурной инерции и увидеть в истории культуры не только паутину филиаций.

Начнем с того, что концепция Г.С. Кнабе вполне соответствует научному критерию проверяемости: действительно, все три черты энтелехии могут быть обнаружены в европейской культуре, если мы рассмотрим историю переживания не античного, избранного автором, а какого-либо другого принципа. Скажем, энтелехия средневековья начинает неожиданно конденсироваться в XVIII веке из контр-просвещенческой атмосферы не столько в виде влияний и подражаний (этого как раз почти не было), сколько в виде настроения и аксиологического сдвига, источник которого установить и документировать не представляется возможным. Если готический роман действительно содержал элементы готики (хотя бы в случае Хораса Уолпола), а масонство — элементы средневековой символики и ритуалов, то вряд ли можно нотировать как средневековые (без долгих комментариев) позднебарочные конструкции Б. Неймана или И.С. Баха, настроение «бумажной архитектуры» Пиранези, колорит мистификаций Макферсона, общий интерес к фольклору и к национальному своеобразию... Между тем настроенный на дух эпохи исследователь не может не почувствовать, что в культуру Европы возвращаются понемногу, «на голубиных лапках», забытые мотивы: чудо, тайна, авторитет, иерархия, символ, традиция. Если же говорить об «изначальной инородности», то как ни трудно зафиксировать соответствующую границу, но мы ощущаем, что пиетистская эмоциональность в какой-то момент от религиозного сентиментализма переходит к средневековому переживанию служения, дарения и благодарения; что Фауст Клингера и Гёте уже не историческая маска; что мальтийская утопия Павла I — не просто антинаполеоновский тактический прием, и эти события не похожи на спонтанную рецепцию, они принадлежат уже самоопределению национальной культуры. Статья Новалиса «Христианство, или Европа» (1799), еще встреченная друзьями

¹⁶ Там же. С. 148 — 150.

¹⁷ Еще одно мотто А. Блока

с недоумением (а то и возмущением), прочерчивает, тем не менее, радикальный рубеж и сама может быть названа энтелехией долго насыщавшейся духовной среды.

Но кроме этого принцип энтелехии весьма креативен, если мы применим его не только к интеркультурным отношениям, но и к морфологии отдельно взятого культурного цикла. Так, например, естественно и привычно выделение в эпохе биоморфных стадий роста: зарождение — расцвет — увядание. Также хорошо освоено искусствоведением (и применимо в культурологии) выделение стадий архаики — классики — модернизма — авангарда. Но при этом часто теряется специфика верхней точки развития, своего рода акме большой эпохи, каковое имеет свои весьма важные и много говорящие морфологические особенности. Чтобы недалеко ходить, обратимся к тому же XVIII веку. Короткий период (с большой долей условности: 1760 — 1815) исполнил латентные программы XVI — XVIII вв. с такой энергией события, что он, несомненно, оказывается энтелехией всего Нового времени. Моцарт, Кант, Вольтер, Руссо, Дидро, Стерн, Пушкин, Смит, Габриель, Гердер, Лавуазье, Бюффон, — это не просто реестр гениев, но и определенная смысловая констелляция с присущей ей стилевой морфологией и даром синтеза противоположностей, каковые окажутся весьма летучим и трудноописуемым продуктом культуры. Косвенным подтверждением того, что мы имеем дело с особой культурной морфемой, является и модус отсутствия: мы не находим в этом пантеоне энтелехию живописи и религии. Казалось бы, в живописи, между Ватто и Шарденом должен появиться некто, равнодостоинный Моцарту в музыке. Но время живописи как формообразующей культурной силы видимо прошло, и эпоха не «исполняется» в этой стихии. (О религии даже не приходится говорить.) Еще один косвенный аргумент: возможность видеть излучения энтелехии не только в шедеврах и подвигах, но и в больших течениях, и в «малых делах». Рождение принципа прав человека, новой педагогики, принципа историзма, сферы публичных дискуссий, появление новых наук (антропология, этнография, психология, культурология), политическая стратегия жирондистов и отцов американской революции, — все это дает основание для усмотрения энтелехийной ауры эпохи. Да и ее самосознание чувствительно к этой теме: не есть ли оппозиция *Gleichnis — Ereignis* в финале «Фауста» историософское

продолжение темы энтелехии из натурфилософии Гёте? Но если осуществленная выше индукция может убедить кого-то в том, что мы встретились с энтелехией Нового времени, то рациональная вербализация содержания этого события наверняка вызовет протест: и это также значит, что мы имеем дело со вторым (по счету Г.С. Кнабе) признаком энтелехии. Акме XVIII века несет в себе признаки «выше-умной» сущности (если еще раз одолжиться словом у П.А. Флоренского).

Наконец, если перейти к более высокому уровню генерализации, мы можем рассмотреть и то итоговое культурфилософское сообщение, которое несет нам концепт энтелехии. Автор говорит: энтелехии «[...] позволяют ограничить поле так называемых заимствований, уточнить их характер и не преувеличивать их роль в диалоге культур. В энтелехии мировое непосредственно обретается в национальном; материальный контакт того и другого на уровне влияний и заимствований возможен, но не является ни обязательным, ни главным; диалог культур оказывается здесь снятым — он есть, раз происходит взаимодействие разнородных сущностей, и его уже нет, поскольку их разнородность уступает место единству»¹⁸. «Энтелехия культуры есть реальное преодоление коренных противоречий, культуре имманентных — между коллективно-бессознательным началом и индивидуальным разумом, мировым и национальным, между исторической традицией и современностью. Противоречия эти в энтелехии, разумеется, не упраздняются, но сталкивающиеся в них силы, нераздельные и неслиянные, предстают в том виде, который соответствует сущности культуры — в рациональной и, следовательно, познаваемой форме»¹⁹. Ключевой тезис в этом резюме — разнородность, уступающая место единству. Нас уже приучили видеть в культуре бесконечные диалоги, партикулярные или индивидуальные неповторимости, требующие искренней или смиренной корректности. И если шпенглеровский тезис о культурах «без окон и дверей» нам уже не кажется таким убедительным, как во времена триумфа «лебенсфилософии», то представление о мировом разуме все еще кажется неуклюжим архаизмом или агрессивно-корыстным «большим нарративом»,

¹⁸ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 153.

¹⁹ Кнабе Г.С. Энтелехия // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. М., 2007. Т. 2. С. 1069.

который надо разоблачить или высмеять. Но куда девать и как не замечать эту таинственную силу, которая то неспешно роет подземные связи культуры, как хороший крот, а то открывает ее единство в ослепительной очевидности энтелехии? Противоречия субстанциально единой мировой культуры, не упраздненные, а переведенные в форму разума — вот то, что усмотрел в синтезе энтелехии Г.С. Кнабе, проверив свою интуицию прециозными инструментами гуманитарного знания. То, что эта интуиция перекликается с аристотелевской темой действительности, предшествующей всем возможностям, кажется мне весьма знаменательным.

Денис Соболев

Культурология как строгая наука

«Все прямое лжет — презрительно пробормотал карлик. — Всякая истина крива, само время есть круг». «Дух тяжести, — проговорил я с гневом, — не делай это слишком легким для себя! Или я оставляю тебя здесь, где ты сидишь, хромоногий, — а я ведь нес тебя *наверх!*»

Фридрих Ницше

Однако даже мы, философы, полагаем определенные пределы тому количеству чуши, которую мы готовы допустить, что мы говорим.

Джон Остин

На первый взгляд, в нынешней культурной ситуации любой разговор о строгости как идеале наук о человеке выглядит в лучшем случае анахронизмом, а в худшем — своего рода демагогическим трюком, ставящим своей целью подавление свободомыслия, ревизию достижений мультикультурализма, дезавуирование гендерных различий и права индивидуума на самовыражение. При обсуждении проблемы «научной строгости» почти неизбежно будет вспомнен опыт деконструкции и пост-структурализма, который, согласно своему популярному — и, так сказать, журналистскому — истолкованию предположительно доказывает внутреннюю необходимость в неограничиваемом «распылении» интерпретаций и смыслов¹. Более того, согласно радикальной версии подобного популярного «постмодернизма», само понятие «истины» либо полностью неприменимо к гуманитарным наукам, либо применимо в крайне туманном хайдеггеровском смысле «открытости». Несмотря на очевидные различия между этими точками зрения, существенным является тот факт, что в обоих случаях речь идет о неуместности понятия «научной истины» — в том смысле, в котором оно используется в науках естественнонаучного цикла — в науках о человеке. Серьезное и беспристрастное продумывание этой проблемы представляется мне крайне важным. После относительно короткого обсуждения некоторых апорий гума-

¹ Фуко Мишель. *Археология знания*. Киев: Ника-Центр, 1996. Деррида Жак. *Диссеминация*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

нитарного релятивизма, я попытаюсь сопоставить несколько точек зрения, касающихся той формы истины, которая доступна гуманитарным наукам. Впрочем, моя цель далека от какой бы то ни было формы исторического обзора. Вступая в диалог с голосами прошлого, я хотел бы предложить то понимание «научной истины» и «строгости» исследований, которое, как мне кажется, может помочь разрешить ложную — и, несомненно, политически ангажированную — дихотомию естественнонаучной точности и постмодернистского релятивизма. Более того, как будет показано ниже, при ближайшем — нежурналистском — рассмотрении, оказывается, что как теоретические цели, так и практики «деконструкции» часто подразумевают не предполагаемый аморфный релятивизм, но совсем наоборот — идеал точности, гораздо более строгий и обязывающий, нежели традиционное дильтеевское представление о гуманитарных науках как «понимающих»². Впрочем, мне хотелось бы начать не с самого пересмотра проблемы «научной строгости», но, скорее, с некоторых замечаний, касающихся его необходимости — а, точнее, со своего рода исторического анекдота.

В 1928 году, в Амстердаме, встретились два человека бывшие, по всей видимости, наиболее значительными еврейскими философами того странного времени, когда проблемы, центральные для традиционной еврейской философии, вдруг оказались в центре и философии европейской. Лев Шестов приехал в Голландию для того, чтобы прочитать доклад в Амстердамском философском обществе; Эдмунд Гуссерль должен был читать доклад там же лишь на несколько дней позже. Гуссерль попросил Шестова задержаться для того, чтобы они могли встретиться; последний с радостью согласился. Трудно представить себе больших антиподов — как на философском, так и на человеческом уровне. Гуссерль стремился к обнаружению и формализации основ философского знания; Шестов — к демонстрации «беспочвенности» человеческой мысли и опыта. Гуссерль искал универсально значимое; Шестов всматривался в сингулярное и субъективное. Первый искал самоочевидные, «аподиктические» основания философии³; второй с отчаянным

² Дильтей Вильгельм. Введение в науки о духе \ \ \ *Собрание сочинений*. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000, т.1, с. 279-400.

³ Ингарден Роман. *Введение в Феноменологию Эдмунда Гуссерля*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 6-53.

упорством боролся против самоочевидностей. Гуссерль пришел в философию из математики, Шестов — из литературной критики. Для Гуссерля Бог и его отношения с человеком ни в коей мере не являлись объектом философской мысли и должны были быть вынесены «за скобки»; для Шестова же это и была единственно значимая философская проблема. Гуссерль был профессором философии во Фрайбурге, Шестов — экспатриантом без определенных занятий, раз в неделю читавшим лекции в Сорбонне. Первый оставил после себя огромную философскую школу со своими адептами и еретиками; единственным же широко известным учеником второго был Жорж Батай, который, впрочем, собирался написать про него книгу. Тем не менее, встретившись, эти два уже пожилых человека — у которых, как кажется, не было решительно ничего общего — «проговорили целую ночь. А наутро беседа возобновилась с еще большим оживлением. Жена Гуссерля говорила: они неразлучны, как двое влюбленных»⁴. За этой встречей последовало еще несколько; Шестов вспоминает:

Вы были неправы, — начал он, набросившись на меня с такой резкостью и страстностью. — Вы точно превратили меня в каменную статую, поставили на высокий пьедестал, а затем ударом молота раздробили эту статую вдребезги. Но точно ли я такой каменный?.. Чем больше углублялся я в основные проблемы логики, тем больше чувствовал я, что наша наука, наше знание шатаются, колеблются. И, наконец, к моему неопisanному ужасу, я убедился, что если современная философия есть последнее слово, которое дано сказать людям о существовании знания, то знания у нас нет... Я почувствовал, что мне нечего сказать, что я выхожу к слушателям с пустыми руками и пустой душой⁵.

Нет необходимости подчеркивать, это совсем не тот Гуссерль, к которому мы привыкли. То, что неожиданно сблизило его с Шестовым — это проблема надежности основ философского знания — та самая проблема, к которой Шестов с почти одержимым упорством возвращался на протяжении всей своей жизни. Сблизившим их было понимание того, что характерные для философии того времени туманность понятий,

⁴ Баранова-Шестова Наталья. *Жизнь Льва Шестова*. Paris: La Presse Libre, 1983, т. 2, с. 12.

⁵ Ibid. с. 10-11.

логическая приблизительность, эссеистическое пристрастие к философствованиям на актуальные темы и стремление делать далеко идущие обобщения на основании частных примеров не могут послужить основой знания ни в каком значимом смысле. Разумеется, подобное понимание вводило их в диаметрально противоположные стороны. Если Гуссерль пытался искать строгие «аподиктические» основы философского знания, Шестов писал об отсутствии подобного основополагающего принципа разума, и о том, что именно поэтому философия обречена быть хождением «над пропастью». И все же, в свете сказанного выше, достаточно очевидно, что движение их мысли не просто смыкалось, но, в значительной степени, происходило из общего источника. Позднее Шестов скажет Фондану: «Мне представлялось, что это единственный человек на свете, который имел право не понимать моих вопросов. И это один из немногих, которые их поняли»⁶. Гуссерль же, наоборот, был более склонен подчеркивать различия; перефразируя книгу Иова, он напишет Шестову: «Ваши пути — не мои пути»⁷. Они больше не встретятся — если, разумеется, не считать их встречу в «Мифе о Сизифе» Камю⁸, посвященном экзистенциальному значению потери основ философского и религиозного знания. Гуссерль умрет через десять лет, в 1938 — будучи к тому моменту таким же экспатриантом, и преданный многими своими учениками. После его смерти Шестов — к тому моменту тяжело больной и страдающий от слабости — напишет эссе, которое назовет с все еще свойственным ему непримиримым радикализмом: «Памяти великого философа». Он умрет чуть позже, в том же 1938.

Если у этой истории есть мораль, применимая к нынешней культурной ситуации, то она в следующем. Как и восемьдесят лет назад в философии, понятийный хаос, методологический эклектизм и удобный релятивизм, которые столь часто характерны для современной культурологии — и которые «постмодернистская» теория обычно воспринимает как данность, неизбежную в гуманитарных науках, и как форму утверждения ценностного плюрализма — на самом деле являются проблемой.

⁶ Ibid. с. 28.

⁷ Ibid. с. 34.

⁸ Камю Альбер. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде \\ *Сумерки богов*. М.: Издательство политической литературы, 1989, с. 237-257.

Более того, глубина этой проблемы такова, что ученый, все-речь относящийся к вопросам своей науки, не может пройти мимо нее равнодушно. «Я вижу всемирный поток нигилизма!» — воскликнул однажды Ницше. Как Гуссерль и Шестов — не смотря на сущностные различия в перспективах — очень остро ощущали, подобное состояние науки ставит под сомнение не только глубинные основания той или иной формы знания, но и собственно *raison d'être* соответствующей дисциплины. Более того, в случае культурологии эпистемологический релятивизм, который лежит в основе пренебрежения к строгости выводов и аргументации, подразумевает несколько апорий. В свою очередь эти апории — хотя и бывшие изначально чисто теоретическими — в последние сорок лет стали все больше влиять на все поле гуманитарного знания в его исторической конкретности. Первая — наиболее очевидная и, пожалуй, наименее интересная — из них является чисто логической; радикальное утверждение относительного и исторически обусловленного характера гуманитарного знания неизбежно включает и само это утверждение. Таким образом, в конечном счете, проблема сводится к несколько усложненной форме старого парадокса «все афиняне лжецы». Аналогичным, хотя и чуть менее очевидным, последствием подобного утверждения индивидуального права на истину и личное мнение является радикальная проблематизация тех этических ценностей и идеалов, во имя которых это утверждение делается. Действительно, не существует ни одной вне-субъектной этической системы — автономной, теонимной или даже марксистской — которая была бы способна обосновать себя без каких бы то ни было онтологических утверждений о природе существующего или месте человека в мироздании. Альтернативой является чисто прагматическая этика личной выгоды, в рамках которой императив «не убий» звучит столь же убедительно как «убий», а фактический образ действий может быть определен только контекстом. Однако как раз в такой системе этический смысл отрицания универсальности ради сингулярной субъективности человека и не может быть обоснован, поскольку сами понятия «высшей ценности свободы», «достоинства человека» или «неповторимости личности» не могут быть логически выведены из перспективы, которая видит другого в качестве объекта.

Впрочем, большая часть «апорий» релятивизма носят, так

сказать, контекстуальный характер, будучи тесно связанными с той нишей, которую эпистемологический релятивизм занимает в постиндустриальном обществе. Первая из них связана со статусом утверждений общего порядка в качестве социального факта. Легко заметить, что не существует обществ, которые бы не опирались на подобные утверждения в самых разных сферах: от строительства мостов до юриспруденции. Без утверждений, которые воспринимаются как несубъективные и универсально значимые, невозможны ни техническая деятельность, ни наказание преступников. Поэтому, на первый взгляд, если подобные утверждения неизбежны, то все же лучше опираться на те из них, которые в наибольшей степени соответствуют фактическому положению дел. Разумеется, философ постмодернистского толка на это ответит, что как раз таких утверждений и не существует — в силу изначально неоднозначных и нестабильных отношений между дискурсивной и физической реальностями. Однако и здесь возникает неожиданная апория, которая была подмечена Мейером Абрамсом — одним из наиболее известных англоязычных литературоведов до-деконструктивистского направления — в статье «Как делать вещи текстами»⁹. Анализируя пост-структуралистские герменевтические техники, Абрамс обвиняет постмодернистов в своего рода «двойной игре»: теоретическом отрицании единых норм интерпретации при анализе чужих текстов; и одновременном практическом использовании — в качестве социального факта — коммуникативных норм современного академического сообщества для передачи и популяризации своих взглядов и выводов. К этому можно добавить, что речь идет о вещах еще более существенных, чем просто «коммуникативные нормы». Весь понятийный порядок нашей культуры и огромное аллюзивное пространство западной культуры, используемые Дерридой, де Маном и Стенли Фишем, оказываются необходимыми для артикуляции идей «деконструкции» и постмодернистского литературоведения в целом.

Более того, даже в том случае, когда система стабильных социальных и коммуникативных норм — без которой невозможно не только функционирование общества, но и современный релятивизм, в частности, — перестает апеллировать к истине в

⁹ Abrams, Meyer Howard. «How To Do Things With Texts.» *Partisan Review* (1979), 46 (4): 566-588.

качестве своего основания, это не отменяет функциональной потребности в таком основании. На уровне массового сознания эти нормы начинают обосновываться демократическими решениями, мнением большинства, в то время как идеологи постмодерна говорят о внутреннем консенсусе определенных интерпретативных групп¹⁰. Однако именно в постиндустриальном обществе подобный консенсус в наибольшей степени оказывается проблемой. Еще в первой половине двадцатого века Ортега-и-Гассет писал о появлении в центре исторических процессов «массового человека» — эгоистичного, поверхностно образованного, исторически безответственного, лично нивелированного и стремящегося к личному преуспеянию любой ценой. «Идеи «массового человека» — пишет Ортега — таковыми не являются и культурой он не обзавелся»¹¹. Тем не менее, «массовый человек», его мораль и идеалы, постепенно подчиняют себе общественное пространство. В русской же традиции Федотов писал о всевластии техники, интернационального кинематографа, верности власти как морали «и маршировка, маршировка без конца...»¹². В середине века Фромм анализирует различные механизмы «бегства» современного человека от свободы с ее неопределенностью и тревогой — в тоску по тотальной власти или в автоматизацию существования¹³. А уже в послевоенное время Маркузе напишет о появлении «одномерного человека» — полностью поглощенного процессами производства и потребления, неспособного к критическому взгляду, всецело управляемого «индустрией культуры» и так называемыми «средствами массовой информации»¹⁴. Важно понимать, что демократическому решению именно подобного «массового человека» фактически передаются функции истины в случае эпистемологического релятивизма как идеологии.

Более того, в этом случае — парадоксальным образом — место истины занимают отношения власти. Разумеется, последнее противоречит той идеологии, которая этот релятивизм

¹⁰ Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1980.

¹¹ Ортега-и-Гассет, Хосе. *Восстание масс*. М. АСТ, с. 69

¹² Федотов Георгий. «Новый идол». *Избранные статьи по философии русской истории и культуры*. Ст.-Петербург, 1991, т.2. с. 54

¹³ Фромм Эрих. *Бегство от свободы*. Минск: Поппури, 1998, с. 41-340.

¹⁴ Маркузе Герберт. *Одномерный человек*. М.: REFL-book, 1994.

породила — отказ от истины и строгости в качестве основных критериев проходил под знаком освобождения. У этого неожиданного парадокса существуют, по крайней мере, две причины. Во-первых, в тот момент, когда человеческие поступки перестают соотноситься с ориентацией на истину или обязывающие ценностные системы, они достаточно логичным образом все чаще подчиняются идеалу инструментальной эффективности и личного удобства. Эффективно же и удобно действовать так, как ожидает социум — в том или ином смысле. В результате оказывается, что эпистемологический релятивизм с легкостью ведет к тотальному поведенческому конформизму — разумеется, в рамках существующего пространства отношений власти. Во-вторых, как уже говорилось, в силу того, что нормативная ниша не может оставаться пустой, система норм создается как результат кажущегося общественного консенсуса. На самом же деле «массовый человек» не свободен, и консенсус, достигнутый в постиндустриальном обществе, основывается на всевластии медиа, страхе индивидуальной инаковости, деперсонализации и реификации человека, культе товара и успеха. «Невежество — это страсть» — писал Лакан, и он же показал механизмы формирования пространства личных ценностей и желаний на основе интернированного эмпирическим субъектом коллективного символического порядка¹⁵.

Традиция же франкфуртской школы и западного неомарксизма показала, насколько тесно эти ценности и желания связаны с потребностями власти¹⁶. Найти соответствующие примеры совсем не сложно. В последние десятилетия были все чаще слышны разговоры о необходимости освобождения от «элитизма высокой культуры» с его тоталитарными претензиями на истину. Но в качестве ее замены массовый человек выбирает поп-музыку и мыльные оперы, мир рекламы, голливудских фильмов и романов Даниелы Стил; нет необходимости подчеркивать, что этот мир глубоко «неаутентичен» и несвободен; его главной функцией является закрепление символического порядка современной цивилизации, подавление экзистенциального в его историчности и формирование все того же

¹⁵ См, например, Жак Лакан. *Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары, кн.11)*. М.: Гнозис, 2004.

¹⁶ Соболев Денис. *Евреи и Европа*. М.: Текст, 2007, с. 229-315.

«одномерного» человека¹⁷. Еще один пример может оказаться полезным. В статье «Что есть автор» Фуко пытался показать, что понятие автора является идеологической институцией, призванной ограничить свободное рассеяние смыслов¹⁸. Но, вопреки целям Фуко, будучи освобожденными от необходимости следовать авторской интенции и историческим реалиям, современные экранизации, например, оказываются удивительно одинаковыми и предсказуемыми.

Наконец, что касается науки, в частности, то место, которое занимал поиск истины, даже здесь не превращается в пространство свободного интеллектуального поиска. Это место занимает культ технологической рациональности. Еще все тот же Ортега писал о растущей специализации научного знания, о невежестве и ограниченности технических «профессионалов», так же как и о том, что специалисты среднего звена начинают демонстрировать все большее пренебрежение к фундаментальному научному поиску¹⁹. Последующие поколения будут все чаще возвращаться к проблеме растущей специализации и инструментализации знания и технологизации науки. По мере упрочения ценностей массового человека, подкрепленных эпистемологическим релятивизмом, наука все меньше воспринимается в качестве поиска истины и понимания, а все больше в качестве способа решения технологических задач и создания новых «продуктов». Подобное восприятие науки становится объектом рассмотрения в очень широком спектре текстов от «Диалектики просвещения» Адорно и Хоркхаймера и «Одномерного человека» Маркузе до «Ситуации постмодерна» Лиотара и «Постмодернизма» Фредрика Джеймисона²⁰. Они сходятся в том, что понятие «эффективности» постепенно за-

¹⁷ Ibid. с. 1-108.

¹⁸ Фуко Мишель. Что такое автор // Мишель Фуко. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. М.: Касталь, 1996, с.7-46.

¹⁹ Ортега-и-Гассет, Хосе. *Восстание масс*. М. АСТ, с. 81

²⁰ Хоркхаймер, Макс и Адорно, Теодор В. *Диалектика просвещения*. М.-СПб: Меддум, Ювента, 1997. Маркузе Герберт. *Одномерный человек*. 189-222. Адорно, Т. В. *Негативная диалектика*. М.: Научный мир, 2003. Лиотар, Франсуа. *Ситуация постмодерна*. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб: Алетейя, 1998, 62-70. Jameson, Fredrick. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.

нимает место «научной истины» в качестве ключевого понятия современной научной деятельности. Сама же эта деятельность начинает восприниматься в терминах долгосрочных инвестиций и выгод; в этом смысле фундаментальная наука интерпретируется просто в качестве инвестиции на более длительный период. Отношения власти и производства и миф успеха занимают место «истины». К этому можно добавить, что в гуманитарных науках отказ от критерия строгости создает чрезвычайно удобное пространство для тотального конформизма и погони за меняющимися интеллектуальными «модами», политизации и академической коррупции — в качестве менее приглядных коррелятов инструментального отношения к науке. В недавней статье «Quo Vadis?: Литературная теория по ту сторону постмодернизма» Иенс Циммерман описывает «вздых облегчения», «который можно почти услышать» теперь, когда стало можно громко сказать: «постмодернизм закончил свой путь»²¹. Этот вздох легко понять. Начавшись под лозунгами освобождения, постмодернистский эпистемологический релятивизм создал пространство умножающихся логических антиномий, всевластия ценностей массового человека, конформизма как идеологии, тотальных отношений власти и культа технологической инструментальности. Однако подобное чувство конца «постмодернизма» обязывает культурологию переосмыслить свое назначение и свои функции.

В качестве альтернативы умножающимся апориям философского и методологического релятивизма мне бы хотелось попытаться сформулировать то, чем является «научность» в науках гуманитарного цикла. Впрочем, продолжая уже начатый путь *via negativa*, я бы хотел начать с двух популярных методологических крайностей, «механического детерминизма» и «исторического партикуляризма», и связанных с ними многочисленных теоретических проблем. Обсуждение законов детерминированности, понятых в качестве критерия научности (а также альтернативного — нерелятивистского — представления об «истине» в науках о человеке) проще всего начать с доста-

²¹ Zimmermann, Jens. «Quo Vadis?: Literary Theory beyond Postmodernism». *Christianity and Literature* 53:4 (Summer 2004): p. 495-519.

точно известной статьи Карла Поппера «Об облаках и часах»²². В этом смысле Поппер является особенно подходящей кандидатурой не только потому, что — по всей вероятности — он был одним из двух или трех наиболее важных философов науки прошедшего века. Помимо этого, он обладал обширнейшими познаниями, касающимися истории развития естественных наук — особенно бросающимися в глаза на фоне бесконечных спекуляций о науке и научности со стороны людей, уверенных в том, что теория относительности означает, что «все субъективно и относительно», а Бойль Мариотт — это имя и фамилия. В качестве исходной дистинкции Поппер проводит различие между двумя типами физических систем, которые условно называет «часами» и «облаками». Часы «воплощают собой физические системы, поведение которых вполне регулярно, упорядоченно и точно предсказуемо»; он добавляет, что «когда мы хотим описать нечто очень точное и предсказуемое, мы говорим: «Работает как часы»». В отличие от таких систем — пишет Поппер — «облака у меня должны представлять такие физические системы, которые, подобно газам, ведут себя в высшей степени беспорядочным, неорганизованным и более или менее непредсказуемым образом»; «недаром мы говорим о «капризах погоды»». Если часы являются символом детерминированности, то облака — непредсказуемости²³.

Впрочем, Поппер сразу же подчеркивает, что речь не идет о двух дискретных феноменах, но, скорее, о двух идеальных полюсах, в промежутке между которыми располагается «огромное количество различных вещей, естественных процессов и явлений природы». Более того, картина оказывается более сложной, чем может показаться на первый взгляд, поскольку речь идет о «двух прототипах или парадигмах упорядоченности: облаках на левом краю и часах на правом»²⁴. Если поведение часов точно описывается на индивидуальном уровне, то поведение роя мошек или газового облака подлежит статистическому описанию на уровне группы. Существенным является то, что, согласно Попперу, облака — это не несовершенные часы, но другой тип физической системы. Что же касается «природы» в целом, то

²² Поппер Карл. Об облаках и часах // *Объективное знание. Эволюционный подход*. М., Эдиториал УРСС, 2002, с. 200-247.

²³ Ibid. с. 1-2.

²⁴ Ibid. с. 1-3.

— согласно ему и вопреки популярной точке зрения — она расположена «на полпути» между этими двумя идеальными полюсами. На этом этапе Поппер уже может дать определение «физического детерминизма», вокруг которого строится миф научности в широком интеллигентском сознании: «утверждение «все облака суть часы» можно рассматривать как сжатое выражение воззрений, которые я буду называть «*физическим детерминизмом*»». Соответственно, сторонник детерминизма, находящийся в плену пост-ньютоновской мифологии, будет утверждать, что наша неспособность предсказать поведение отдельной мошки является не результатом столкновения с иной физической системой, но нашей «неосведомленности» и несовершенства наших методов²⁵. В следующих главах Поппер пытается всерьез продумать философский смысл подобной концепции, и — с некоторой опорой на Комптона — обнаруживает в ней не только логические изъяны и противоречие выводам современной физики, но и несомненное внутреннее противоречие, становящееся особенно заметным при попытке применить эту концепцию к человеку.

Таким образом, как уже было сказано, согласно Попперу, физический детерминизм является мифом, основанным на ошибочном истолковании целей и результатов ньютоновской физики. И, соответственно, мифом же является дихотомия подобного детерминизма как основы «точных» наук, и непредсказуемости, основанной на незнании ученого. В качестве альтернативы этому мифу и этой ложной дихотомии Поппер предлагает концепцию «физического индетерминизма», как значительно лучше отражающую мир физических явлений. Впрочем, он оказывается вынужден сразу же уточнить понятия: «физический индетерминизм представляет собой учение, утверждающее всего лишь, что *не* все события в физическом мире предопределены с абсолютной точностью»²⁶. Возвращаясь к исходной метафоре, он чуть позже напишет, что все часы немножко облака. Все это имеет прямое отношение к проблеме «научности» гуманитарных наук. Во-первых, в случае наук о человеке проблема «облакоподобных» систем очевидно важна. Так, несмотря на то, что невозможно предсказать точную форму философского трактата времен немецкого идеализма или

²⁵ Ibid. с. 3-10.

²⁶ Ibid. с. 8.

точный текст стихотворений английских романтиков, легко показать, что в общих чертах они двигаются в рамках определенных мыслительных парадигм и литературных техник²⁷. В этом смысле, понимание того, что подобные системные и — пользуясь термином самого Поппера — «гибкие» описания являются не менее строгими и научными, чем законы механического детерминизма, чрезвычайно важно. Во-вторых, и это, пожалуй, наиболее существенно, популярное представление, связывающее «научность» с исследованием законов жесткого детерминизма, не может (и не должно) быть переносимо на область наук о человеке хотя бы уже в силу того, что даже в области исследований природы оно является скорее мифологическим.

Попперовская схема чрезвычайно удобна для формализации тех параметров, которые обычно воспринимались в качестве индикаторов степени научности дисциплин гуманитарного цикла. Одновременно его выводы позволяют лучше понять, почему перенесение мифологизированной картины естественных наук на исследования человека в качестве критерия научности не принесло ожидаемых результатов. В большинстве случаев, исследователи, стремившиеся к научности, стремились показать, что «человек» и «общество» (тоже) являются «часами», или, в менее радикальной версии, что они являются в большей степени часами, и в меньшей степени облаками, чем принято думать. На практическом уровне научность, понятая подобным образом, приводила к поиску универсальных закономерностей человека и общества. Подобный поиск породил бесчисленное количество систем — по большей части откровенно фантастических — от гегелевской диалектики Мирового Духа до марксистского анализа законов развития экономического «базиса», от историософских спекуляций Шпенглера и Тойнби до их вульгаризации и своего рода автопародии у Льва Гумилева. Более того, как кажется,

²⁷ Пожалуй, наиболее известным описанием общих параметров и инвариант больших культурных пластов являются «Слова и вещи» Фуко (Фуко Мишель. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук*. СПб: А-сад, 1994). Частные описания инвариант отдельных культурных явлений часто возводят к знаменитой статье Уимзатта о романтической поэзии (Wimsatt, William Kurtz. «The Structure of Romantic Nature Imagery». In W. K. Wimsatt. *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. Lexington: University of Kentucky Press, 1954, p. 103-116).

в современном сознании идея научной точности столь тесно связывается с поиском жестких закономерностей развития и верой в детерминизм в духе классической механики, что они, в конечном счете, проявляются даже в тех случаях, когда изначальные представления о смысле научности были совсем иными. В этом смысле попытка создания общей теории литературы, предпринятая Нортропом Фраем в конце пятидесятых, особенно интересна. В 1949 г. Фрай опубликовал небольшое эссе «Функция критики в настоящий момент», впоследствии ставшее знаменитым; в нем Фрай писал о необходимости превращения исследований литературы в науку в полном смысле этого слова²⁸. Он страстно критиковал субъективизм, «регрессивный дилетантизм», хаотический и эклектический характер исследований и, в наибольшей степени, отсутствие общего систематического видения целей, вечную «тентативность» исследований литературы. В качестве альтернативы Фрай требовал точности, критического синтеза и последовательных «понятийных рамок», в которых разрозненные открытия, находки и результаты биографических, исторических и лингвистических исследований нашли бы свое место²⁹.

Попытку подобного синтеза Фрай предпринял в знаменитой «Анатомии критики» (1957), непреходящий теоретический смысл которой — к сожалению — связан, в первую очередь, с пониманием последствий упрощенных представлений о научности³⁰. Уже в статье, о которой шла речь выше, Фрай пишет, что целью теоретика является объединение разрозненных инсайтов в рамках «единой критической формы», «тотальной формы», «органически растущей формы»³¹; в «Анатомии критики» он пытается очертить контуры подобной формы с универсально значимыми категориями и общими законами. Презрительно отзываясь об американской Новой критике с ее поиском «ироний», парадоксов, неповторимости и «тонких чувств», Фрай создает крайне систематический (от трех до пяти категорий в каждой группе) каталог литературных жанров, типов образ-

²⁸ Frye, Northrop. «The Function of Criticism at the Present Time». In *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. Edited by Davis and Schleifer. New York: Longman, 1994, 34-45.

²⁹ Ibid. 39, 42.

³⁰ Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. New York: Atheneum, 1968.

³¹ Frye, Northrop. «The Function of Criticism at the Present Time», 42, 45, 45.

ности и символических форм в их предполагаемом историческом развитии от священного и мифического к повседневному и ироническому. Так, например, его теория репрезентативных форм (которую он называет «теорией мифа»³²) включает четыре основные компоненты: комедию, романс, трагедию и сатиру. Фрай связывает их с четырьмя временами года: весной, летом, осенью и зимой, соответственно. В соответствии с его подходом, это основные повторяющиеся формы литературы, ее архетипы³³. В сумме они создают тотальную и всеохватывающую систему, статичную категориальную сетку — сущностно а-историчную, несмотря на фактическое историческое развитие литературы.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что так называемая «архетипическая» критика пятидесятых-шестидесятых годов видела во Фрае своего главного представителя — несмотря на то, что сам Фрай нигде не основывается на теории Юнга эксплицитно. Однако история, фактически исключенная из фраевской модели литературы, уже действовала против него. Важно понимать, что — в конечном счете — Фрай создал не точную и адекватную концептуальную сетку, о необходимости которой писал в сороковые, но, скорее, автономный от «внешней» истории псевдо-исторический нарратив с предзаданными результатами в стиле механического детерминизма. Однако это был период, в который — как будет отмечено двумя десятилетиями позже — уже шел процесс распада и исчезновения «мета-нарративов», тотальных или тотализирующих объяснений человеческого существования, или отдельных его пластов³⁴. Вместе с историософскими построениями Гегеля, Шпенглера и Тойнби, подобная судьба постигла и литературоведческий конструкт Фрая. Его догматический эстетизм, логические зазоры³⁵, тенденция изолировать литературу от общих исторических процессов, упрощенные представления о «не-референциальности» литературных текстов, вычленение и деконтекстуализация отдельных «архетипических» образов

³² Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*, 158.

³³ Frye, Northrop. «The Archetypes of Literature». *The Kenyon Review* (Winter 1951): 92-110.

³⁴ Лиотар, Франсуа. *Ситуация постмодерна*. 1998, с. 71-142.

³⁵ Тодоров Цветан. *Введение в фантастическую литературу*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1997, с. 15-36.

оказались абсолютно неприемлемыми уже для следующего поколения теоретиков. Главной же оказалась та проблема, что при ближайшем рассмотрении явления, объединенные Фраем в единые категории, оказались крайне различными. Стало казаться, что, парадоксальным образом, идеал «научности» литературоведения привел Фрая к построению конструкции сущностно мифологической. На самом же деле, как уже было показано, речь шла об идеале научной строгости, понятом на основе законов механического детерминизма, а значит изначально глубоко ошибочном. Однако именно это и осталось непроясненным.

В свете повторяющихся неудачных попыток реформирования гуманитарных наук в соответствии с популярным представлением о научности, нет ничего удивительного и в регулярных возвращениях теорий, утверждавших радикальное отличие гуманитарных наук от наук о природе. Эта дихотомия восходит к концу прошлого века, и особенно интенсивно обсуждалась в немецкоязычных странах. Любопытно, что в тот период она была артикулирована в очень широком спектре философских течений: от так называемой «философии жизни» до неокантианства с его ориентацией на естественнонаучные проблемы. С одной стороны, основатель философии жизни Дильтей предложил широко известное дихотомное противопоставление «понимающих» и «объясняющих» наук³⁶. Согласно его подходу, в естественных науках ученый должен стремиться объяснить свой объект в каузальных терминах, гуманитарий же стремится понять его смысл. Проще говоря, в отличие от физики, ставящей своей целью «объяснение» законов материального мира, литературоведение всего лишь стремится помочь современным читателям лучше «понять» Шекспира или Гете. На другом конце философского спектра Виндельбанд, глава баденской школы неокантианства, описывал то же различие в несколько иных терминах. Он писал, что если ученый, занимающийся естественными науками, ищет общие законы, историк стремится «схватить» единичный, уникальный и неповторяющийся факт³⁷. Таким образом, метод наук о природе является обобщающим, в то время как метод наук о человеке

³⁶ Дильтей Вильгельм. Введение в науки о духе // *Собрание сочинений*. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000, т. 1, с. 279-400.

³⁷ Виндельбанд Вильгельм. *История и естествознание* // Прелюдии. СПб., 1904, с. 320.

— индивидуализирующим; и, соответственно, методология наук о природе ни в коей мере не может быть перенесена на исследования деятельности человека.

Нет необходимости говорить о том, что фактическое развитие наук о человеке и обществе давно уже сделало подобные представления устаревшими. Более того, уже во времена Дильтея и Виндельбанда представление о гуманитарных науках как интересующихся единичными событиями и индивидуальными авторами было, по крайней мере, односторонним³⁸. В этом смысле Дильтей и Виндельбанд классифицировали животное ими же придуманное. В конечном счете, это было время, породившее и многотомные монографии по истории целых эпох — с их стремлением понять динамику общих исторических процессов — и «общие» истории литературы, в которых отдельные книги становились лишь миниатюрными элементами огромных мозаик культуры. С тех пор фокус внимания гуманитарных наук окончательно переместился на общие механизмы языка и нарративные паттерны, структуры массового сознания и бессознательного, коллективные мифы и символические формы, идеологические конструкты и «периоды большой длительности» в историографии. Наконец, и более базисные представления, на которых были основаны построения Дильтея и Виндельбанда безнадежно устарели — безотносительно к тому, идет ли речь о дильтеевском историческом релятивизме или «объективизме» неокантианцев. И, тем не менее, парадоксальным образом дихотомия гуманитарных и естественных наук пережила все те основания, исходя из которых она была обоснована. Последнее не означает, что такого различия не существует, но, скорее, что оно более сложно, чем подобная дихотомная репрезентация, и лежит в несколько иной плоскости. Еще один пример может помочь это прояснить.

До своего рода логического предела эта дихотомия была доведена Исайей Берлиным. В статье «Естественная ли наука

³⁸ Этот подход был скорректирован уже учеником Виндельбанда, Риккертом, проанализировавшим различие между естественными и гуманитарными науками в терминах «ценности». Соглашаясь с Виндельбандом, что гуманитарные науки интересуются конкретным и индивидуальным, он подчеркивал, что это конкретное всегда влетено в более широкие системы культурных ценностей и получает свой смысл в рамках этих систем (Риккерт Генрих. *Науки о природе и науки о культуре*. М.: Республика, 1998, стр. 127).

история?»³⁹, Берлин начинает с декартовского «приговора», отказывающего истории «в праве называться серьезным занятием»⁴⁰. Декарт делает подобный вывод, исходя из предложенного им же узкого критерия научности, сводящегося к цельной понятийной системе, набору законов и правил логической трансформации. Альтернативная позиция, согласно Берлину, сложилась в результате биологизации человека и попыток свести его поступки к физиологическим потребностям и поведенческим шаблонам, лишь косвенно связанным с мыслями или индивидуальными намерениями. В подобном детерминистском смысле обычно и шла речь о «науке истории». Впрочем, в девятнадцатом веке к этому подходу прибавилось представление об «объективно существующем» «потоке истории», проходящем последовательные и неизбежные стадии, и «исторических силах», которым бесполезно противостоять⁴¹. Именно в силу таких представлений многочисленные авторы — от Гегеля и Маркса до Шпенглера и Тойнби — пытались сформулировать законы истории; и именно благодаря несостоятельности подобных законов вера в то, что история является «естественной наукой», как кажется, себя дискредитировала. Берлин пишет, что бесполезно искать «модели» и «дедуктивные схемы» в современных работах по истории, а логические связи в них не имеют обязательной, «предсказательной» силы⁴². Подобное отсутствие не случайно; в истории нет законов, сравнимых с законами природы.

И, соответственно, продолжая линию Дильтея и Виндельбанда, Берлин подчеркивает, что если наука интересуется общими закономерностями, то история занимается, в первую очередь, «различиями» между личностями и эпохами. Она «стремится ухватить индивидуальные черты и характеристики, свойственные только этому объекту, а не стать рентгеновским снимком, который устраняет все, кроме самых общих вещей»⁴³. Разумеется, как уже говорилось, совсем не сложно опровергнуть подобное утверждение, указав на «периоды большой

³⁹ Берлин Исайя. Естественная ли наука история? \ \ \ Философия свободы. Европа. М.: Новое Литературное Обозрение, 2001, с. 69-121.

⁴⁰ Ibid. с.69

⁴¹ Ibid. с. 75-79

⁴² Ibid.с. 85, 87

⁴³ Ibid. с. 99, 99.

длительности» в работах «школы Анналов», или на понятие рекуррентной «структуры» в структурализме различных направлений: от антропологии до литературной критики. Но гораздо интереснее проследить за методологическим развитием этой — очевидно ложной — позиции Берлиным. Он подчеркивает своего рода «донаучность» методов историографии и необходимость опираться на личный опыт историка⁴⁴, не обладающий достаточной степенью общности с формально-научной точки зрения. Более того, Берлин выступает за отказ от четких методологических различий между разными историческими факторами на разных уровнях стратификации и разной степени общности на том основании что «истина об истории — возможно, самая важная — в том, что общая история и есть эта самая амальгама, жирный бульон, сваренный из вроде бы несовместимых ингредиентов»⁴⁵. Очевидно, что последнее может быть применено не только к истории; и, действительно, как и его предшественники, Берлин пишет о радикальном различии двух типов знания⁴⁶: гуманитарного и естественнонаучного. В более практической плоскости исследовательской методологии подобная дихотомизация означает, что в науках о человеке ничто не может быть установлено по образцу и на основе других наук, и гуманитарии остаются быть столь внимательным и беспристрастным, насколько это возможно.

Однако этого недостаточно. В свете особого объекта истории, историку необходимы, в первую очередь, такие достоинства, как здравый смысл, «знание жизни» и «природная мудрость», а также интуиция, воображение и прозрение, и еще особое «историческое чутье», сравнимое с «чувством момента у разведчиков»⁴⁷. Чрезвычайно значимо, что практически во всех этих случаях речь идет о категориях, неопределимых никаким формальным образом, и в то же время тесно связанных с романтической мифологией. Две из них занимают особенно важное место. Раз за разом Берлин подчеркивает, что если от ученого требуется критическое сомнение, смелость гипотез и умение продумывать их до конца, от историка требуется, в первую очередь, здравый смысл и чувство реальности. «Человек,

⁴⁴ Ibid. с.101.

⁴⁵ Ibid. с. 106.

⁴⁶ Ibid. с. 111-121.

⁴⁷ Ibid. с. 107, 109, 116.

не обладающий *здравым смыслом*, может стать гениальным физиком, но даже посредственным историком он не станет»; он пишет, что от историка требуется ощущение «правдоподобия», «чувство реальности»⁴⁸. Иными словами, отказ от идеала «научности» наук о человеке, в конечном счете, приводит Берлина к необходимости опираться именно на то, что современная культурология считает в наибольшей степени сконструированным — и сконструированным бессознательно: «ложное сознание» эмпирического субъекта и наложение социальных и идеологических структур, «натурализованное» для субъекта в качестве «природы» и «реальности». Разумеется, помня о двусмысленном положении Берлина в качестве «публичного философа», выступавшего на радио и обращавшегося к широкой публике, проще всего просто отвести его аргументацию как теоретически несостоятельную. Но, на самом деле, Берлин просто доводит до внутренне логичного предела изначальную — и до сих пор широко распространенную — концепцию гуманитарных наук как «понимающих», концепцию, которая, согласно популярному подходу, отменяет в отношении них критерий научности. Разумеется, с формальной точки зрения, вся постановка вопроса является ложной: история не является «естественной» наукой, и никогда не претендовала на подобный статус. В то же время, берлиновское доведение предполагаемой дилеммы *ad absurdum* неизбежно возвращает нас к пониманию того, что гуманитарные науки должны стремиться найти иное понимание научной строгости — по ту сторону противопоставления некритической имитации естественных наук и понимания единичности, основанного на «жизненном опыте» и «здравом смысле».

Для того чтобы наметить пути преодоления этой дилеммы, мне бы хотелось вернуться к Гуссерлю. В 1911 году, который традиционно относят к гуссерлевскому «среднему периоду», он опубликовал небольшую работу «Философия как строгая наука»⁴⁹. Речь идет о своего рода пролегоменах к последовательному изложению феноменологических идей — впрочем, не в смысле краткого изложения, но, скорее, в смысле апологии

⁴⁸ Ibid. с. 119, 118.

⁴⁹ Гуссерль Эдмунд. Философия как строгая наука \ \ Эдмунд Гуссерль. *Логические исследования*. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000, с. 667-743.

метода, попытки доказательства его абсолютной философской необходимости. Гуссерль начинает с антиномии — он указывает на то, что хотя «с самого начала» философия претендовала на то, чтобы быть «точной наукой», она никогда не была способна соответствовать так заявленной цели⁵⁰. Разумеется, подобное утверждение легко оспорить. Можно указать на ранние тексты западной философии с их смесью поэтического и мифологического, или на тот факт, что сами понятия науки и научной строгости являются продуктом западного философского развития. Однако не это важно. Гуссерль указывает на необходимость некоторой нейтрализации естественного желания «философствовать» и обращения к прояснению оснований подобного философствования и четкому определению целей и методов⁵¹. Уже на этом этапе становится ясным, что именно в таком прояснении (а не в каузальных объяснениях или математизации процедур анализа) Гуссерль видит сущность научного мышления. И, соответственно, его критика философии далека от позиций позитивистов, раннего Виттгенштейна или Венского кружка. Гуссерль жалуется на то, что в философии в результате понятийной и методологической неразберихи любая позиция становится результатом личного убеждения или «точки зрения» той или иной школы. Однако, как уже говорилось, в отличие от Шестова с его религиозно мотивированной апологией «безосновности» человеческого знания, Гуссерль требует найти достаточные основания для того, чтобы философия могла стать «строгой наукой»⁵².

Разумеется, основной проблемой является вопрос, каким образом эта цель может быть достигнута. Для прояснения этого вопроса Гуссерль обращается к двум основным тенденциям в философии того времени, детальному разбору которых и посвящены две последующие главы. Первая из этих тенденций — позитивистская и, так сказать, «сциентическая»; вторая — историцистская и релятивистская. Несмотря на ориентацию первой на точность, а второй на критический анализ, согласно Гуссерлю, они обе основаны на глубинных заблуждениях и, таким образом, являются ложными моделями. Впрочем, поскольку обе тенденции, о которых идет речь, уже принадле-

⁵⁰ Ibid. с. 668.

⁵¹ Ibid. с. 669-670.

⁵² Ibid. с. 671-672.

жат истории философии, конкретное содержание его критики кажется мне менее интересным, чем ее общетеоретический смысл. Гуссерль начинает свой анализ с раннего позитивизма и созвучных ему тенденций, которые он называет «натуралистической философией»⁵³; но довольно быстро фокусируется на эмпирицизме в психологии. Такой «эмпирический» подход к человеку, согласно Гуссерлю, основан на наблюдении над «фактами» человеческого сознания, наподобие наблюдений над явлениями природы. Тот факт, что почти все основатели экспериментальной психологии пришли из точных наук, позволяет объяснить эту ситуацию и с генеалогической точки зрения⁵⁴. Но их посылка является ложной; как Гуссерль пытался показать во всех своих основных работах — от «Логических исследований» до «Кризиса европейских наук» — содержание сознания как раз и не является «фактами».

Любой «факт» сознания является продуктом схем нашего восприятия, уже прошедшим базисные процессы концептуализации и таксономизации. В этом смысле он не является данностью, так сказать, «нулевого уровня», которая может быть изучена и обобщена по образцу наблюдений над природой в физике девятнадцатого века. Поэтому, для его понимания ученый должен обратиться к тем системам, в рамках которых данный «факт» делается возможным. Для этого же требуется прояснение понятийных систем, используемых ученым. Поэтому, согласно Гуссерлю, психология, которая готова удовлетвориться простым анализом и перегруппировкой предполагаемых фактов сознания, подобна той физике, которая взяла на вооружение повседневные представления о тяжести, тепле, цвете. В этом смысле экспериментальные процедуры, которыми столь гордится эмпирическая психология, лишь создают ложную видимость научности⁵⁵, а сама эта иллюзия блокирует дальнейший научный прогресс, который может быть достигнут совсем в иной плоскости и в рамках иного понимания научности. Следование же модели естественных наук почти неизбежно приводит к реификации сознания, а значит и к изначально ложной системе посылок, влекущей

⁵³ Ibid. с. 675-716.

⁵⁴ Ibid. с. 698.

⁵⁵ Ibid. с. 697-698.

за собой цепочку противоречий⁵⁶. Впоследствии то же направление критики переноса методологии точных наук на все типы знания и проблемы будет продолжено Франкфуртской школой⁵⁷ – от ранних статей Хокрхаймера через «Диалектику просвещения» до «Одномерного человека» Маркузе и «Негативной диалектики» Адорно. Однако франкфуртцы, в отличие от Гуссерля, будут подчеркивать не аксиологическую ошибку, лежащую в основе реификации сознания, а его философский и идеологический смысл. Они будут анализировать подобную реификацию в контексте утверждения существующего в качестве неизбежно данного и общего «овеществления» человека в индустриальной и постиндустриальной цивилизации. Но то же самое можно выразить и иначе. Отказ от овеществления объекта наук о человеке является базисным критическим жестом, необходимым для хотя бы частичного освобождения из наличного пространства идеологии.

Следующая глава работы Гуссерля посвящена исторцизму⁵⁸. Как и в предыдущем случае, его критика устарела меньше, чем может показаться. Хотя исторический релятивизм Дильтея давно уже не воспринимается в качестве значимого философского высказывания, от него все же легко проследить путь до «археологий» Фуко⁵⁹. Не ставя под сомнение историческую обусловленность тех или иных понятийных рамок, Гуссерль пишет о том, что – вопреки Дильтею – этот факт еще недостаточен для утверждения философского релятивизма в целом. Разумеется, понятийная система греческой философии отличалась от понятийной системы его феноменологии, точно так же как рассуждения Архимеда отличались от современной

⁵⁶ Ibid. с. 698.

⁵⁷ Соболев Денис. *Евреи и Европа*. С. 31.

⁵⁸ См., например, *Введение в науки о духе (1883)* Дильтея или его же *Die Typen der Weltanschauung (1912)*.

⁵⁹ Фуко Мишель. *История безумия в классическую эпоху*. СПб: Университетская книга, 1997. Фуко Мишель. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук*. СПб: А-сад, 1994. Фуко Мишель. *Археология знания*. Киев: Ника-Центр, 1996. Фуко Мишель. *Воля к истине. \\ Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. М.: Касталь, 1996, с. 97-268. Фуко Мишель. *Использование удовольствий*. Академический проект, 2004. Фуко Мишель. *Забота о себе: история сексуальности*. Киев: Дух и Литера, М.: Рефл-бук, 1998.

физики. Однако этот факт еще не делает их когнитивную ценность равной. В то же время, согласно Гуссерлю, и такие ранние позиции обладают высокой ценностью. В рамках единичности человеческой жизни и настоящего момента истории человек вынужден принимать решения, не дожидаясь достаточного развития научного и философского знания «через тысячелетия»⁶⁰. И все же подобные позиции обретут свое подлинное значение только после появления более адекватных и менее исторически зависимых форм знания⁶¹. Таким образом, согласно Гуссерлю, их существование не только не способно релятивизировать его философскую цель, но, наоборот, нуждается в ее достижении для обретения своего более значимого основания. Парадоксальным образом, феноменология не может полагаться на предшествующие философские или исторические традиции, поскольку эти традиции нуждаются в ней в качестве своего основания. Иначе говоря, требования «строгости» оказывается в том числе и требованием — говоря на гуссерлевском жаргоне — «вынести за скобки» все аксиомы прошлого и подвергнуть эти аксиомы скрупулезному критическому рассмотрению. Неожиданно идеал точности, сформулированный Гуссерлем, оказывается удивительно близок к программе «деконструкции» у Деррида.

Именно поэтому — до того, как я попытаюсь сформулировать некие общие представления о научной точности, адекватной гуманитарным наукам — я хотел бы сказать несколько слов о проблеме, уже затронутой в начале этой статьи. Это проблема теоретического значения деконструктивистской критики для идеала научной строгости в культурологии. В популярном сознании деконструкция обычно воспринимается либо в качестве программного разрушения основ европейского концептуального порядка, либо в качестве бартовской *jouissance*⁶², самодостаточного удовольствия от игры с текстом за счет неконтролируемого расширения границ интерпретации. Впрочем, трудно отрицать, что в случае многих эпигонов Дерриды и де Мана, так — или почти так — дело и обстоит.

⁶⁰ Ibid. с. 734.

⁶¹ Ibid. с. 734-735.

⁶² Барт Ролан. Удовольствие от текста // Ролан Барт. *Избранные Работы. Семиотика. Поэтика*. Москва: Прогресс, 1994, с. 462-518. Барт Ролан. *S / Z*. Москва: УРСС, 2001.

Вероятно, именно поэтому крайне редко осознается тот факт, что работы самого Дерриды основаны на идеале научной точности, значительно превосходящей средние нормы, принятые в гуманитарных науках. В этом смысле важно отметить, что Деррида не только учился в гуссерлевском архиве Лёвене, но и очень долго считал себя феноменологом; а его собственные философские позиции были впервые последовательно сформулированы в качестве критики гуссерлевской теории значения⁶³. Более того, темы направленного сознания, значения и временности, бывшие центральными для Гуссерля, навсегда останутся такими и для Дерриды, и именно их переосмысление послужит формальным основанием его «деконструирующих» герменевтических практик⁶⁴.

Существенным является и то, что этот пересмотр гуссерлевской теории значения в «Голосе и феномене» вращается вокруг невозможности достаточной стабилизации значения слова на основе предположительно самодостаточного присутствия объекта⁶⁵. Говоря кратко, «объект» в качестве коррелята интенциональности сознания — а фактически вычленяемый семиотической деятельностью из перцептивного и временного континуума — не является «присутствующим» референтом в привычном смысле этого слова, и, таким образом, не может быть стабильным основанием знака⁶⁶. Достаточно очевидно, что подобная точка зрения влечет за собой радикальные последствия во всем, что касается проблемы научной строгости и точности. Созвучным, хотя и более простым примером является спор Дерриды с Джоном Остиным⁶⁷, популяризованный благодаря не слишком удачному вмешательству Сёрла

⁶³ Деррида Жак. Голос и феномен \ \ Деррида Жак. *Голос и феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля*. СПб: Алетейя, 1999, с. 9-137.

⁶⁴ Деррида Жак. *Диссеминация*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. См. также: Соболев Денис. Жак Деррида, философия языка и пространство существования. // Соболев Денис. *Евреи и Европа*. М.: Текст, 2008, с. 314-363.

⁶⁵ Деррида Жак. *Голос и феномен*, с. 29-81.

⁶⁶ Соболев Денис. *Евреи и Европа*. С. 345-353.

⁶⁷ Derrida, Jacques. *Signature, Event Context* In Jacques Derrida. *Margins of Philosophy*. Brighton, Sussex: The Harvester Press, 1982, 307-330.

и Каллера, на стороне Остина и Дерриды, соответственно⁶⁸. Деррида начинает этот спор с вопроса, насколько возможна передача полностью и, так сказать, стабильно «определенного содержания»⁶⁹ — вопроса, который почти сразу приводит его к проблеме зависимости от контекста. Разумеется, его ответ далек от наивного объективизма традиционного историцизма, однако этот ответ совсем не столь радикален, как хотелось бы адептам популярной «деконструкции» и релятивизма. «Существует ли ригоричное и научное понятие контекста», — пишет Деррида, и отвечает: «Я хотел бы показать, почему контекст никогда не является абсолютно определяемым, или, скорее, каким образом его определение никогда не является определенным». В конечном счете, его объяснение сводится все к тому же понятию «различия»⁷⁰ — к указанию на иллюзорность присутствия объекта, на темпоральную непрерывность и изменчивость бытия, на семиотическую сконструированность пространства значений. Он снова повторяет то, что, пожалуй, является основой всего его философского подхода: повторяемость знака не является результатом самоочевидного «присутствия» объекта, но, наоборот, создает это присутствие.

Именно эта проблема однозначной спецификации контекста и составляет главную проблему его спора с Остиным. Согласно хорошо известной теории последнего⁷¹, языковые конструкции могут не только сообщать информацию, но и совершать действия. Примерами таких действий может быть король, объявляющий войну, священник, заключающий брак, человек, дающий имя кораблю. Остин называет такие конструкции «перформативами», и, в конечном счете, после достаточно подробного анализа, делает вывод, что любое использование языка является перформативным и, таким образом, содержит в себе элемент действия. На психологическом уровне подобный вывод вполне очевиден. Однако, возвращаясь к примерам, приведенным выше, достаточно очевидно, что для того, чтобы

⁶⁸ Searle, John. «Reiterating the Differences: A Reply to. Derrida», *Glyph* 1 (1977), 198-208. Culler, Jonathan . «Convention and Meaning: Derrida and Austin.» *New Literary History* 13 (1981), 15-30.

⁶⁹ Derrida, Jacques. *Signature, Event Context*, 309.

⁷⁰ Ibid. с. 315.

⁷¹ Остин Джон. Как совершать действия при помощи слов \ \ Джон Остин. *Избранное*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 15-135.

быть успешными, подобные перформативы должны быть произнесены подходящим человеком в подходящем контексте. Что бы я ни говорил, я не смогу ни объявить войну Франции, ни обвенчать мою подругу со спаниелем. Именно поэтому, согласно Остину, спецификация контекста является крайне важной; и именно поэтому он пытается исключить «паразитические» и «несерьезные» использования языка⁷². Эту возможность (а, значит, и жесткое дихотомное деление перформативов на успешные и неуспешные) Деррида и пытается оспорить, указывая на различные проблематичные ситуации. Впоследствии Каллер предложит и такой пример: а что если жених произносил слова согласия, находясь под прицелом отца невесты? Дабы избежать подобных дестабилизаций и аберраций контекста перформативов, Остин оказывается вынужденным ввести понятие «намерения говорящего»⁷³. Однако здесь возникает противоположная проблема, и Деррида справедливо указывает, что подпись под чеком в качестве знака обязывает безотносительно к намерениям подписывающего. Подобная же возможность проблематичных и граничных ситуаций, согласно Деррида, является непреодолимым препятствием на пути спецификации «тотального контекста» — как личного, так и коллективного.

Разумеется, интерпретации этого факта могут быть различны. Проще всего сказать, что подобные завышенные нормы научной точности являются лишь риторическим трюком, направленным на утверждение релятивизма — поскольку Деррида требует уровень точности изначально недоступный гуманитарным наукам, так сказать, *ultra vires*. Однако возможна и другая интерпретация. Мне кажется, что он был одним из немногих, воспринявших всерьез — возможно даже слишком всерьез — гуссерлевское требование превратить философию в строгую науку, и именно поэтому раз за разом возвращался к основаниям невозможности исполнить требование своего учителя. Более того, как известно, идея невозможности исчерпывающей спецификации контекста часто использовалась в качестве доказательства возможности или даже неизбежности

⁷² Остин Джон. *Как совершать действия при помощи слов*, с. 24-43. Derrida, Jacques. «Signature, Event Context», 324.

⁷³ Остин Джон. *Как совершать действия при помощи слов*, с. 44-53.

бесконечного числа интерпретаций. Однако Деррида не говорит ничего подобного, ограничиваясь указанием на наличие проблемы. И причина подобной сдержанности, разумеется, не в самоцензуре. Когда я подбрасываю бутылку в воздух, на ее пути может оказаться стол, моя рука, летучая мышь; во всех этих случаях она упадет совсем не там, где должна была — или даже окажется у меня в ладони; однако этот факт не способен отменить существование закона гравитации. И все же ученый, ставящий эксперимент, обязан принять во внимание и существование флуктуаций, и наличие возможных побочных факторов. В этом смысле и при анализе перформативного аспекта языка ученый должен принять во внимание максимальное число накладывающихся контекстов и возможности их искажения. То же самое касается и культурологии в целом. Идеал тотального знания, о невозможности которого Деррида пытается писать, возможно, частично и подразумевается кантовским или гуссерлевским представлением о философии как «основании» всех эмпирических наук, однако он не имеет никакого отношения к культурологии как строгой науке. Для нее достаточно ограничиться требованием максимально доступной спецификации контекстов, а также принятием во внимание возможности их интерференции или искажения в тех или иных случаях.

Тесная связь деконструкции как критического метода с идеалом точности становится еще более заметной во многих случаях практического литературоведческого анализа. Мне бы хотелось привести пример Джозефа Хиллиса Миллера, вне всякого сомнения являющегося наиболее известным американским литературоведом «деконструктивистского» направления; в то же время его работы контрастируют с популярными адаптациями идей Дерриды в качестве «готовой-к-употреблению» идеологии. В «Лингвистическом моменте» Миллер подчеркивает, что его книга не является ни чистой теорией, ни чистой практикой, но, скорее, «критикой в фундаментальном смысле критической философии — тестированием того материала, из которого и выстроен мост между теорией и практикой»⁷⁴. И, тем не менее, даже в подобном случае «критической философии» Миллер раз за разом подчеркивает идеал аналитиче-

⁷⁴ Miller, Joseph Hillis. *The Linguistic Moment: From Wordsworth to Stevens*. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1985, XVIII.

ской точности, эмпирического соответствия и «медленного, осторожного, трудоемкого анализа» текста⁷⁵. Он выбирает в качестве эпиграфа цитату из Ницше, определяющего филолога как «учителя медленного чтения»⁷⁶. Более того, с неожиданной — почти позитивистской — наивностью, Миллер пишет, что его целью является показать «чем на самом деле является язык анализируемых им текстов» и даже подчеркивает свою веру в то, что все читатели, потратившие достаточное время на обдумывание затронутых им проблем, будут вынуждены с ним согласиться⁷⁷. Наконец, его пример особенно интересен, поскольку он — как и Деррида — вышел из феноменологии. Более того, ему принадлежит несколько наиболее известных феноменологических описаний литературы⁷⁸.

В том же «Лингвистическом моменте» Миллер пишет, что его книга является анализом «моментов неопределенности», когда тексты обращаются к своему собственному субстрату. Именно это явление он и называет «лингвистическим моментом»; «это форма парабасиса, разрыва иллюзии того, что язык является прозрачным посредником смысла»⁷⁹. И, соответственно, как и Деррида — хотя и в более практическом плане — он обращается к проблеме вне-текстового основания языковых практик. Но именно подобное обращение и высвечивает — раз за разом — тот факт, что прорыв к «бытию» как таковому сущностно невозможен из-за частично автономного, непрозрачного, уклончивого, а часто и само-референциального характера языка. Именно на роли языка и фокусируется миллеровский пересмотр феноменологических описаний литературы, так же как на нем фокусировалась критика гуссерлевской теории отношений объекта и значения у Деррида. В этом смысле феноменологический анализ текстов первого европейского модерниста, Джерарда Манли Хопкинса⁸⁰, может послужить

⁷⁵ Ibid. XIX.

⁷⁶ Ibid. XII.

⁷⁷ Ibid. XIX, XX.

⁷⁸ Miller, Joseph Hillis. *The Disappearance of God: Five Nineteenth Century Writers*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1963. Miller, Joseph Hillis. *Poets of reality: Six Twentieth-century Writers*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1965.

⁷⁹ Ibid. XIV.

⁸⁰ Miller, Joseph Hillis. *The Disappearance of God*, 270 – 360.

удобным примером, поскольку он был впоследствии пересмотрен самим Миллером — но уже в «деконструктивистском» ключе⁸¹. И, соответственно, выбор элементов и описаний, которые потребовали пересмотра, может многое объяснить в его методе в целом.

Более конкретным примером, на котором мне бы хотелось остановиться, являются разборы хопкинсовской «Гибели Германии». Речь идет о достаточно длинной нарративной поэме, написанной несколько модернизированным тоническим стихом и посвященной гибели корабля «Германия» у берегов Англии. Несмотря на длинные автобиографические дигрессии и выраженные мистические обертона, главными героями поэмы являются пять монахинь, изгнанных из Германии в результате антикатолических законов Бисмарка. На первый взгляд хопкинсовская поэтическая медитация, в значительной степени воспроизводящая структуру иезуитских медитативных практик⁸², движется в сторону раскрытия божественного смысла человеческой трагедии и ужаса истории в целом. Необъяснимые слова гибнущей в волнах «высокой монахини» оказываются опытом теофании, а Бог предстает «основанием бытия и гранитом его» (строка 254), «востроненным по ту сторону смерти» (строка 225-6)⁸³. Более того, при подобном прочтении даже число погибших монахинь (пять), оказывается своего рода стигматами⁸⁴. Именно в этом ключе поэма обычно и интерпретировалась, включая и самого Миллера в еще феноменологическом «Исчезновении Бога». Подобное же движение от экзистенциального к теофаническому характерно для значительной части хопкинсовского корпуса. Однако в «Лингвистическом моменте» миллеровское «медленное чтение» показывает не полностью и односторонность подобного триумфального разрешения.

⁸¹ Miller, Joseph Hillis. *The Linguistic Moment*, 229-266.

⁸² McNamee, M.B. «The Ignatian Meditation Pattern in the Poetry of Gerard Manley Hopkins». *The Hopkins Quarterly* 2 (1975): 21 – 28. Schoder, Raymond V. «The 'Carrier-Witted' Heart: The Ignatian Quality of *The Wreck*». In *Readings of 'The Wreck': Essays in Commemoration of the Centenary of G.M.Hopkins' 'The Wreck of the Deutschland'*. Eds. Peter Milward & Raymond Schoder. Chicago: Loyola University Press, 1976, 52 – 67.

⁸³ Hopkins, Gerard Manley. *The Poetical Works of Gerard Manley Hopkins*. Ed. Norman H. MacKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1990

⁸⁴ Miller, Joseph Hillis. *The Linguistic Moment*, 169-176.

Миллер обращает внимание на то, что в ключевой момент истины Хопкинс оказывается неспособным ее артикулировать каким бы то ни было однозначным способом; он прибегает к цепочке умножающихся метафор (находка, цель, шифр, метина, слово, запись, стигма, сигнал, пятчастная память и т.д.), к моменту апонописиса, и, наконец, просит помощи у «Фантазии». «Трагическое ограничение человеческого языка — пишет Миллер — заключается в том факте, что само Слово не может быть сказано»⁸⁵; «поскольку эти «метафоры» не заменяют буквальный термин, они, строго говоря, являются не метафорами, а катахрезой, именами, брошенными в сторону неименуемого Слова и, скорее, покрывающими его человеческим шумом, нежели открывающими его»⁸⁶. Иными словами, при ближайшем рассмотрении момент понимания и трансценденции оказывается одновременно моментом артикуляции человеческого экзистенциального состояния с его ограниченностью, пленом языка и радикальной недостижимостью «бытия». Однако Миллер не пытается разрешить это противоречие, оставляя его столь острым и значимым, каким оно, вероятно, и является. В этом смысле его прочтение ни в коей мере не является «игрой» свободной интерпретации или бартовским «удовольствием от текста». Его подход строго текстуален и эмпиричен; здесь, как и во всей книге без исключения, как и во всех его книгах, он чрезвычайно внимателен к проблемам, трудностям и двусмысленностям текстов, и готов их принимать с полной философской серьезностью. И, соответственно, интерпретации Миллера не являются свободными или аллегорическими, но, скорее, сверх-буквальными.

Осталось сказать совсем немного. В значительной части современной культурологии стремление к научной строгости давно уже не считается идеалом, и в еще большей степени не считается достижимым идеалом. Его отсутствие часто компенсируется пересказом источников, комментариями к комментариям, свободным полетом фантазии, попытками произвести впечатление туманными мыслями или красотами стиля. Ко всему этому, в культурологии французского происхождения прибавляются длинные схоластические периоды, обсессивные словесные игры, парадоксы во имя парадоксов и, наконец,

⁸⁵ Miller, Joseph Hillis. *The Linguistic Moment*, 260

⁸⁶ Ibid. 261.

претензии на революционность. Оценка этого факта представляет достаточно сложную проблему, и мне — в любом случае — не хотелось бы фокусироваться на оценочных суждениях. В наиболее радикальной форме она была высказана Фраем, о котором уже шла речь выше, и который был, очевидно, солидарен с Гуссерлем и Шестовым в отношении степени значимости отсутствия основания. Для него дилемма была проста: «либо литературоведение является наукой, либо все эти высокообразованные и умные люди тратят свое время на псевдонауку, сопоставимую с френологией и предсказанием результатов выборов»⁸⁷. Не разделяя подобный радикализм, я все же хотел бы предложить общие принципы научной строгости, применимые к гуманитарным наукам. Все они уже были обсуждены или затронуты выше — в той или иной форме — и осталось только свести их воедино. Однако начать мне бы хотелось не с них, но с того, каким образом строгость наук гуманитарного цикла не может быть интерпретирована.

В силу сущностного отличия объекта исследований, ученый должен отказаться от представления о научности, как скопированном из естественных наук. Соответственно, уровень математизации не может являться ни прямым, ни косвенным индикатором научной строгости.

Необходимо отказаться от поиска механизмов «механической» детерминированности отдельных явлений, и, соответственно, отказаться от популярного представления о наличии предсказательной силы как критерия научности.

Аналогичным образом, ученый должен отказаться от поиска универсально значимых законов, как неотъемлемого атрибута научности. Это касается не только исторических метанарративов Шпенглера или Тойнби, или юнгианского стремления объяснить все богатство культурных явлений на основе нескольких архетипов, но и гораздо более сложных моделей радикального структурализма⁸⁸ с их стремлением к тоталь-

⁸⁷ Frye, Northrop. «The Function of Criticism at the Present Time», 38.

⁸⁸ Леви-Стросс часто пишет об общих законах человеческой мысли. См., например, Леви-Стросс Клод. *Сырое и вареное*. Москва-СПб: ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000, с. 19-20, 33-37. Подробное критическое рассмотрение леви-строссовского универсализма можно найти у Умберто Эко. *Отсутствующая структура: введение в семиологию*. СПб: Петрополис, 1998.

ности. То же стремление к тотальному объяснению очевидно присутствует в части направлений психоанализа и в массовом возвращении марксизма в конце восьмидесятых.

Наконец, необходимо отказаться от веры в консистентность объекта исследования. Человек — даже наиболее талантливый — часто противоречит себе; культура же является полем наложения многочисленных гетерогенных влияний и частичных детерминаций. Огромное количество литературы посвящено интерпретации действительных или кажущихся непоследовательностей у Булгакова или Толкиена, однако необходимость их интерпретации является результатом ошибочно понятого принципа научной строгости.

В то же время существует достаточно много принципов научной строгости, полностью совместимых с объектом гуманитарного знания и не ведущих в те методологические тупики, о которых шла речь выше. Как мне кажется, эти принципы могут избавить культурологию от апорий и антиномий релятивизма.

Понятийная ясность и однозначность; стремление к собственному аналитическому языку, не являющемуся языком массового сознания или «здорового смысла». Такой язык может значительно уменьшить косвенные эффекты наиболее известной культурологической проблемы, связанной с наложением на исследуемый объект понятийных и идеологических структур, характерных для сознания исследователя. Подобным же образом, повседневные и мифологические представления о природе, которые бессознательно накладывались на эмпирические факты, значительно препятствовали развитию физики. Однако эта проблема была частично решена благодаря постепенному появлению аналитического языка, менее маркированного идеологически.

Непротиворечивость оснований и аналитических рамок; необходимость критического рассмотрения оснований теоретического синтеза. Так, например, хорошо известно, что в своих классических версиях марксизм и фрейдизм основаны на сущностно разных представлениях о человеке. Поэтому использование их идей в аналитической культурологии, чрезвычайно распространенное сегодня, не может оставаться случайным — произведенным *ad hoc* — но требует более общих и логически последовательных аналитических рамок.

Стремление к объединению разрозненных понятий в рамках внутренне непротиворечивых систем синтеза. Это стремление

должно занять по возможности центральное место, поскольку в настоящий момент культурология все еще находится — говоря в терминах Куна — в «допарадигматическом» периоде⁸⁹, хотя, вероятно, этот период и близится к концу. Помимо собственной терминологии, культурология пользуется многочисленными идиомами, взятыми из различных областей — от философии до социологии, от лингвистики до психоанализа. Отказ от них значительно обеднит ее возможности, однако их использование не должно быть эклектическим и хаотичным, и должно контролироваться общими понятийными системами.

Логическая последовательность. Разумеется, логическая презентация не может охватить все богатство человеческой жизни, однако, как показал опыт последних десятилетий, не существует иного способа предотвратить умножение фантастического в духе рассказов Борхеса.

Эмпирическая ориентация; стремление к соответствию максимальному количеству эмпирических данных. В силу частичной недетерминированности поля социальности и индивидуального поведения, полное соответствие теории всем данным невозможно. Однако это всего лишь означает, что из двух теорий следует выбрать ту, которая описывает большее число данных.

Понимание невозможности чистого эмпирицизма, как такового. В силу практически бескрайнего поля фактов, из которых складывается культура, эмпирическая ориентация не может быть наивной, поскольку она всегда предполагает первичное разделение фактов на значимые и незначимые на основе базисных теоретических предпосылок. Решения, принятые Наполеоном в 1912 году, важны для историка, а точное число двоюродных сестер графа Разумовского, вероятно, нет. В этом смысле вера в чистый эмпирицизм глубоко мифологична; более того, в силу того, что она делает отбор фактов неосознаваемым, она столь же разрушительна для научной строгости, как и фантастические теоретические спекуляции.

Двойной момент сближения между теорией и эмпирическими исследованиями. Важно подчеркнуть, что подобное сближение и двойная аппроксимация характерны и для естественных

⁸⁹ Кун Томас. *Структура научных революций*. Москва: АСТ, 2001, с. 23-48.

наук⁹⁰, и поэтому требование строгой и однонаправленной дедукции теории из эмпирических данных — которое иногда приходится слышать — бесосновательно не только в случае наук о человеке.

Стремление к пониманию и созданию моделей, обладающих широкой степенью общности. Это особенно сложный вопрос, поскольку в гуманитарных науках общность обычно достигается за счет потери в точности и соответствии эмпирическим материалам. Акцент же на чистой единичности в духе Дильтея или Берлина не только несовместим с открытиями культурологии последних десятилетий, но и ставит под сомнение ее статус как науки. Поэтому, вероятно, фактическая граница между стремлением к общности модели и опасностью конструирования общих законов может быть проведена только в отношении конкретных эмпирических материалов на разном уровне общности. В этом смысле «Война и мир» как роман более индивидуализирован, чем русские волшебные сказки⁹¹ или мьельные оперы.

В то же время, ученый-гуманитарий должен быть готовым к очень высокой сложности своего объекта, и, соответственно, к невозможности описать его одной простой схемой — будь то схема Гегеля или Леви-Стросса. Поэтому, в нынешней ситуации модели частного применения выглядят предпочтительнее, нежели тотальные схемы объяснения.

Ученый должен отказаться от опоры на «здравый смысл», «интуитивную верность» и «личный опыт» исследователя в силу того, что они сами являются продуктом более глубоких социальных и культурных процессов.

Аналогичным образом, насколько это возможно, необходимо отказаться от идеологизации и политизации науки. В этом смысле, с точки зрения научной строгости, представление об «ангажированной критике», характерные для французской традиции, и ее смешение с аналитической культурологией представляют собой очень серьезную проблему. Превращение стремления понять функционирование культуры и механиз-

⁹⁰ Поппер Карл. *Логика научного исследования*. М.: Республика, 2004. Кун Томас. *Структура научных революций*. С. 49-98.

⁹¹ Пропп Владимир. *Морфология сказки // Собрание трудов: Морфология \ Исторические корни волшебной сказки*. Москва: Лабиринт, 1998, с. 5-111.

мов власти в часть политической борьбы только усложняет проблему. Разумеется, человек в любом случае «обречен» на существование внутри механизмов власти; и все-таки изучение ядерной физики лучше проводить отдельно от попыток исправить работающий ядерный реактор.

Культуролог не может некритически пользоваться идеями или словарем предшествующей философской традиции. В этом смысле показателен тот факт, что терминология философской эстетики — органическое единство, эстетическая дистанция, незаинтересованное созерцание, *unity and variety, dulce et utile*, целенаправленность без цели, имитация, воображение, обрамление — постепенно выходит из употребления в культурологии. В то же время важно подчеркнуть тот факт, что речь идет не о стремлении к отказу от выводов исследований культуры в предыдущие эпохи, но, скорее, к их критическому осмыслению в рамках более цельной понятийной и методологической системы.

Борис Дубин

Расплывающиеся острова

К социологии культуры в современной России^{1*}

Словосочетание «российская культура» стало сегодня расхожим. А между тем, вовсе не очевидно, приложимо ли понятие культуры в сколько-нибудь ответственном смысле слова к действительности современной России. Конечно, отечественный гуманитарий привык находить культуру везде — от древней Месопотамии до сегодняшней берлинской дискотеки, и для него ни малейших затруднений тут нет. Если культура — это «совокупность способов и приемов человеческой деятельности»² или «совокупность искусственных порядков и объектов, созданных людьми»³, то почему бы, в самом деле, не подвести под такое определение и обиход нынешних жителей России? Но это если исходить из только что процитированных, безразмерных словарно-энциклопедических формул. Между тем, культура — понятие историческое, вызванное к жизни в совершенно определенной социальной ситуации, имеющее собственный, выработанный в этой ситуации смысл и очерченные (в том числе, хронологически и географически) смысловые границы. Говоря совсем коротко, понятие «культура» — детище европейского Просвещения⁴. Им намечается, а потом ретроспективно обозначается антропологическая программа перехода нескольких стран Европы к современному (модерному) обществу.

^{1*} В основе статьи — выступление 17 января 2008 года в московском литературном клубе-кафе «Bilingua» в рамках проекта «Публичные лекции Полит.ру».

² Современная западная социология: Словарь. М.: Политиздат, 1990, с. 147.

³ Культурология. XX век. Энциклопедия. Т.1. СПб.: Университетская книга; Алетея, 1998, с. 336.

⁴ Так оно, в частности, развито Иоганном Кристофом Аделунгом в его «Грамматико-критическом словаре немецкого языка» и в специально посвященном данному понятию эссе «Опыт истории культуры человеческого рода» (1782). Обращаю здесь внимание на связь между «культурой» и «историей»: культура дается именно и только в исторической рамке.

1

Понятие «культура» в философии Просвещения, а позднее — романтизма и т.д., соотносится с определенной совокупностью значений, составляющих никем ни по отдельности, ни вместе написанный проект индивидуальной и коллективной жизни по новым условиям в рамках некоего нового, современного общества. Общества, опять-таки, в современном смысле слова — то есть, устойчивой системы действий и взаимодействий людей не по правилам непоколебимой, извечной традиции или непрекаемого высшего авторитета, а в соответствии со смыслами, которые они сами вырабатывают и вкладывают в собственные действия, поступая по своему почину и разумению, на свой страх и риск. Понятие «культура» — ответ на такую сложность самостоятельного существования, больше того — на его постоянное усложнение (социолог сказал бы — на дифференциацию оснований и разновидностей действия, их дифференциацию по смыслу, по функции, по форме).

Строго говоря, под понятие культуры — в данных условиях времени, места, состава участников — подпадают не все и не любые значения из тех, которыми имярек руководствуется или которые в силах придумать. В качестве «культуры» в новейшее время стали фигурировать именно те значения, которые индивид, во-первых, вносит сам, как уже говорилось — без шпаргалки авторитета и традиции (назовем эту характеристику автономностью, автономной субъективностью индивида и смысловых основ его действия). Во-вторых, эти значения подразумевают повышение качества действия и самого действующего (идеальность, направленность на отдаленные ориентиры, высшие ценности, культивация смыслового мира и самокультивация в соответствии с этим идеалом). В-третьих, они подразумевают и учитывают Другого, обобщенного партнера (социальная ориентированность, социальность или, как стали говорить позднее, социабельность). И, наконец, они предназначены для того, чтобы соединять значения *разных* партнеров, *многообразных* групп, сообществ, институтов и проч. (отсюда их универсальность — скажем, всеобщность правовых норм, моральных установлений). В совокупности названных характеристик культура (то есть, значения, помечаемые и фигурирующие под этим именем) дает возможность

кристаллизации новых форм взаимодействия людей — относительно независимых институтов промышленности, рынка, школы, науки, парламента, клуба, клиники, издательства и т.п. — и их устойчивого воспроизводства. Без дальних целей и идеальных ориентиров независимого субъекта, с одной стороны, и без универсальности, всеобщности этих значений и критериев оценки действий, с другой, ни формирование, ни воспроизводство таких жизненных форм попросту были бы невозможны — ведь ни вековые традиции, ни незыблемые авторитеты в этом новом пространстве общей жизни, как уже было сказано, не действуют или теряют значимость.

Таков — я его сейчас для моих задач обобщено и гипотетически реконструирую из многих и многих действий самых разных людей — смысловой контекст возникновения и укоренения современного понятия «культура» и связанных с ним понятий «общество», «история», «природа», «личность» примерно во второй трети восемнадцатого — первой половине девятнадцатого столетия. Характерно, что в рамках этого процесса дифференциации форм и планов действия, институтов нового общества, на его гребне начинают складываться и науки об обществе, науки о культуре — социология, история, литературоведение и искусствоведение. Дальше все они переживают сильнейшие трансформации на рубеже XIX и XX столетий, отсюда тогдашние острые споры о конце истории, крахе культуры, снова, в новом социальном контексте, вспыхнувшие через поколение в период между двумя мировыми войнами. Условным концом строительства современных обществ и современной культуры можно, вероятно, считать Вторую мировую войну и Холокост. После них корректнее говорить уже о массовых обществах и постмодерной культуре, речь о которых поднимается на Западе в десятилетие между концом 1950-х — концом 1960-х годов (характерно появление предикатов у этих понятий — без определений слова «общество», «культура» и т.п. становится теперь уже невозможно употреблять).

Наряду с представленным выше историческим понятием, я буду использовать понятие «культура» в аналитическом плане и для социологических задач. То есть, буду — в противоположность приведенным выше словарным определениям — трактовать культуру не как отдельный предмет исследования или особую область жизнедеятельности, а как систему смысловых

связей, которые аналитик гипотетически устанавливает между различными *интересами* индивидов и групп, с одной стороны, и групповыми конфигурациями *идей и представлений*, с другой. Короче говоря, культура — это аналитический ресурс понимания и интерпретации действий (взаимодействий). Культурные значения, в рамках такого подхода, обеспечивают связь между различными актами социального действия и взаимодействия, образуя устойчивый и воспроизводимый *социальный порядок* в групповой *конкуренции, кооперации, динамике*, в совокупности относительно автономных сфер и *институтов общества*. Не зря первый вопрос социологии как новой науки о новом обществе (Толкотт Парсонс называет его гоббсовским) таков: «Как возможен социальный порядок?»

Принципиальная разнородность значений делает проблемной задачу их соединения. И проблема эта не только исследовательская, она, как я уже сказал, характеризует сами условия, в которых формируется предмет исследования — общество, современное общество. Вместе с тем, от аналитических возможностей понятия «культура» нельзя раз и навсегда отмыслить исторический контекст, которым это понятие жило и продолжает жить (там и тогда, где и когда продолжает).

2

Теперь — к нынешней российской ситуации. Уже больше двадцати лет для «людей культуры» в России вроде бы нет никаких принудительных внешних барьеров и засовов, препятствий для самореализации. Все, кто хотел и мог что-то сказать и сделать, сказали и сделали. Чем же мы располагаем на нынешний день, если исходить из того, что наши соотечественники читают, видят на экранах, слушают через наушники? С каким смысловым миром имеют дело жители России как читатели, слушатели, зрители — и я как один из социологов, их изучающих, но тоже находящийся внутри ситуации? Поскольку меня интересует смысловой мир, совокупность и движение значений, то я сейчас не стану разграничивать то, что на страницах книг или экранах телевизоров, а что в головах и словах людей, так сказать — в искусстве и в жизни: проблематика восприятия — особая область, я ее осознаю, но говорить о ней здесь не буду. Кроме того, я почти не буду называть конкретные про-

изведения и авторов, рубрики и передачи радио или ТВ, они настолько на виду и на слуху, что каждый легко подставит их сам. Речь пойдет именно о типовых смысловых конструкциях, повторяющихся сочетаниях значений.

Я вижу Россию, которая пытается *воевать* (примеры — фильм «Девятая рота» Ф. Бондарчука или роман З. Прилепина «Патологии», я не стану сейчас сосредоточиваться на их принципиальных различиях). Именно пытается, потому что это выходит у нее, как мы видели последние двенадцать, если не последние 25 лет, из рук вон плохо — кроваво и грязно, нерасчетливо и безрезультатно. Но это, кажется, нужно стране и людям в ней: это функциональные состояния, они нужны по функции. Целое в России вне таких экстраординарных условий, как война или сомасштабные с ней чрезвычайные события, отменяющие нормальный социальный порядок (я о нем говорил выше), как будто и не в состоянии возникнуть. В подобной функции может выступать Афганистан, Чечня, воспоминания о Великой Отечественной (или — куда реже — Второй Мировой) войне. Таков некоторый обязательный горизонт, который присутствует сегодня в коллективном сознании, в литературе, в искусстве, в представлениях об истории, в разговорах о прошлом, в ответах на вопросы социологов, что такое XX в., каковы его главные события, какие главные события прошедшего года и т.д., и без которого для россиян нет общего «мы». В ответах самых разных людей на подобные вопросы социологов всегда так или иначе присутствует этот смысловой пласт, соотнесенный с войной, состоянием войны.

Во-вторых, я вижу Россию, которая пытается верить или, точнее, *уверовать* (примеры, и опять без тонких различий, — фильм П. Лунгина «Остров» и книга М. Кучерской «Современный патерик»). Опять-таки, пытается, у нее это тоже не очень хорошо получается, но она пытается. 65%, а по некоторым замерам и до 70% россиян, сегодня называют себя православными. Из них бывают в храмах хотя бы раз в месяц, молятся, исповедаются, читают священные книги 6-8%. Что имеют в виду остальные? Если мы возьмем называющих себя православными, а тем более — составляющих правоверное ядро, в качестве группы и проследим, как они, сравнительно с другими, ведут себя в отношении национальных или политических проблем, в отношении к Западу, к иноверцам, к людям другого

этноса, то большинство так называемых православных (не все!) окажутся более ксенофобными, более западофобными, более прокоммунистически ориентированными и менее терпимыми к любым отклонениям от того, что считают нормой. Это могут быть отклонения в сексуальном поведении, в экономических достижениях, в политических взглядах, в религиозных обычаях, в месте жительства, в чем угодно. Так что же в таких условиях обозначает православие, православное христианство с его «несть ни эллина, ни иудея»? Я думаю, оно обозначает «наш» — такой, как мы, русский, если хотите. Но русский не в чисто этническом смысле (где его в полиэтничной России взять?), а в некоем особом, ограничительном и оградительном смысле нашего «мы». Тот, кто принадлежит к «мы», знает, что это такое. Тот, кто не знает, — тот не принадлежит (ему «не понять» и «не измерить», он «не поймет и не заметит», говоря известными цитатами). Таким образом и выстраивается эта общность — по принципу «против кого дружим?»

В-третьих. Если включить телевизор, особенно в прайм-тайм, и перескакивать с канала на канал, то я вижу Россию, которая пытается *служить*. Служить не в смысле прислуживать, хотя там и прислуживания достаточно, да его и за пределами телеэкрана не занимать стать. Но здесь речь идет о том, что есть фирма, предприятие, агентство, какая-то — не родственная, что важно! — принудительная коллективность, где человеку надо сосуществовать с другими, ему в каком-то отношении подобными, но *другими*. Это — наряду с войной и верой — еще один важный тип социальной связи, вариант социальности. Вечер за вечером, растягивая и девальвируя время (прежде всего, иное по типу и смыслу время устремлений, расчета и достижений, но и наше собственное время здесь и сейчас, как и идею времени вообще), нам показывают, как эти отношения в фирме строятся. Если вспомнить американского романиста, очень известного в 1970-е годы в СССР, Артура Хейли, то это ложка Хейли, но на стакан российской, получившей церковное благословение воды «Святой источник». *Наш* сериал из жизни *нашей* фирмы. Фирма может быть любой, совершенно не важно (для Хейли это совсем не так!), чем она занята и что производит, — зрителей реальное дело интересует меньше всего. Их интересуют отношения: что Клава сказала Петру, что Петр ответил Николаю, а что тот передал Ларисе и что та

по секрету нашептала Томочке. Именно это пересказывается потом наутро по дороге на работу и на работе, мало похожей, замечу, на ту, что была разыграна в сериалах.

Еще одна сквозная тема, которая характеризует Россию, и не только сегодняшнюю, — это Россия провинциальная, которая *живет далеко*. Далеко от чего? И от центра, и от границы, по Гоголю. Россия — страна гигантской периферии. Можно сказать, она на 90% состоит из периферии. Это архаичное для современных стран состояние — подобное громоздкое, сверхцентрализованное устройство с таким объемом периферии, куда и откуда сколько ни скачи, не доскачешь. Я вижу провинциальную Россию, которая, с одной стороны, рвется в Москву, а, с другой стороны, не хочет рваться в Москву и говорит: «Настоящий центр мира — вообще не Москва, потому что Москва — не Россия. Настоящий центр у нас здесь», — в Сердобске, Торжке и еще каком-нибудь замечательном городе. И дальше начинается напоминающая Маркеса, но только пока еще ищущая свою романную форму мифология периферии (всего лишь один пример из многих — романы пермского писателя Алексея Иванова).

В принципе, не одна Россия пытается выйти из подобных досовременных состояний, в нашем случае — состояний советских, отделивших страну от общей современности, от большого мира, на эту дорогу становились и другие страны. В частности, возникала в них и проблема периферии. Если взять, к примеру, польскую литературу, то она в двадцатом, а тем более — в двадцать первом веке буквально глаз не сводит с провинции, которой, можно сказать, и живет. Назову только два имени из лучших — прозаик Анджей Стасюк и поэт Януш Шубер (хотя их сегодня — не два и не три). Восточная граница — не единственная, которая там есть, но польские Кресы — давний источник национальной культуры вплоть до нынешнего дня. В России потребность в такого рода идеях и смысловых конструкциях, видимо, тоже начинает сегодня ощущаться. Ощущаться в очередной раз (сходные движения мысли примерно в ту же сторону были после революции, а потом в 1960-е годы), но в новом контексте, поскольку значительную часть *советской* периферии Россия утратила.

И последнее по порядку, но не по значению: на страницах и экранах можно видеть Россию, пытающуюся *растаться*

с *Россией*. То ли уехать, то ли зажить внутри России какой-то нероссийской жизнью — уехать так, чтобы позабыть, что в России творилось, или, наоборот, чтобы смотреть сюда из своего «прекрасного далека», откуда действительно иногда лучше видно, чем отсюда, с близкого расстояния. Для примера я бы назвал недавние книги Б. Хазанова и А. Гольдштейна, О. Юрьева и М. Шишкина, но характерно, что на массовый уровень эта проблематика почти не проникает (эпатирующая ксенофобия «Брата-2» — не в счет).

3

Перед нами несколько очень обобщенно намеченных пластов или граней смыслового мира, представленного нынешней российской словесностью, кино, массмедиа. Чего в них нет? Нет самостоятельного человека, независимого субъекта как той инстанции, которая сводила или перерабатывала бы в нечто связанное эти расползающиеся пласты. Нет независимых институтов — правовых, судебных, религиозных, образовательных, которые бы представляли общее смысловое пространство для разных действий разных людей и гарантировали от произвола одних по отношению к другим. Этого нет, и атомизированный индивид оказывается в первозданном состоянии, по Монтеню, «голого человека на голой земле» — наедине с глухоманью, откуда не докричишься, с властью, которой до него дела нет, с церковью, которую вдруг выстроили у него под окнами, и наедине со всем тем, что я выше перечислил.

Коротко говоря и повторяя выражение Юрия Левады, мы видим Россию, которая пытается *адаптироваться*⁵. Люди адаптируются к окружающему строю, что продолжает распадаться. Они в одиночку, разве что вместе с самыми близкими родственниками, обживают распад этого большого здания, его трещины, осыпи, обнажившиеся вдруг полости, чердаки и подвалы и пытаются жить во всем этом. У одних это получается лучше, у других — хуже. Одни существуют, уже как будто успокоившись и нашарив твердую плиту под ногами, другие — по-прежнему с сознанием, что завтра все отнимут,

⁵ См. его статью «Человек приспособленный» [1999] // Левада Ю. От мнений к пониманию. Социологические очерки. 1993-2000. М.: Московская школа политических исследований, 2000, с. 467-488.

и не дай бог все будет хуже, так что не останется даже того немногого, что есть.

Так или иначе, процесс, который их всех объединяет, — это процесс адаптации, причем, как писал Левада, «понижающей» адаптации. Это значит, что человек, с одной стороны, понижает требования к окружающей реальности, как бы уговаривает себя и говорит другим, ближайшим: «А что, и так неплохо. Что нам, больше всех надо? Лишь бы войны не было». Но, с другой стороны, соответствующим образом снижает требования и к самому себе: «Что вы ко мне пристали? Я, что ли, всю эту кашу заварил? Я вообще к этому никакого отношения не имею. Меня здесь нет и не бывало, у меня алиби». Это очень важная конструкция социальной жизни, конструкция взаимодействия без действия, самоопределения через отсутствие — алиби. Мы как будто здесь и не здесь, не полностью здесь. С тем представлением о деятельном, идеалистическом индивиде, рассчитывающем на длинную дистанцию, о котором я говорил применительно к проекту культуры, такая антропология, согласимся, имеет мало общего. Это другая антропология (и другая социология, но об этом позже, в конце).

И это самое важное — то, что относится к человеку, тому, что творится него в голове и что образуется между ним и другими, ему подобными, какие формы повторяющейся и разделяемой (пассивно принимаемой ими или реактивно отторгаемой ими) жизни при этом складываются. Если обобщать и подытоживать, я бы сказал, что человек, которого я вижу сквозь свои социологические очки, человек, который предстает с экранов телевизора, со страниц романов и т.д. (но и со страниц наших социологических анкет), — это человек лукавый, двусмысленный, себе на уме. Он не хотел бы попасть в переплет, зависеть от других и из-за них вляпаться в какую-то неприятность, но, вместе с тем, он, как всегда, надеется (поскольку он-то не здесь, его нет во всем этом!), что как-нибудь пронесет, вывезет, причем независимо от его собственных усилий. Как-то так получится, что у других не вышло, а у него выйдет, он-то ускользнет, вывернется из всего этого.

Дальше (я почти что иду по оглавлению книг Ю. Левады): он — человек, уповающий на власть при, как ни парадоксально, полном неверии в то, что она действительно его имеет в виду

и может для него что-нибудь сделать. Но больше ему спросить не у кого, а с себя он спрашивать не привык. К соседу же он относится враждебно или, в лучшем, более мягком случае, подозрительно, с предварительной завистью: как бы у того не оказалось больше, чем у него. Особенно, если этот сосед еще и называется по-другому — чеченцем, татаринном, эстонцем. Этим чужим ничего нельзя прощать, а перед ними никакой и ни в чем вины быть не может.

Это человек привычный. Не просто в том смысле, что он к чему-то привык, — нет, он вообще привык привыкать, это его модус существования. Он знает, что от него мало что зависит, поэтому если уж так получилось, надо привыкнуть. Нужно это как-то пережить, как-то в это дело встроиться. Наши отцы и деды так жили, и мы так живем. Но привычка — это не просто то, что есть. Это нивелир, который уравнивает все, что выходит за пределы привычного существования: оно ненужно, оно вредно, оно чужое, и нам этого не надо, поскольку нам не до жиру, быть бы живу.

Еще один очень существенный механизм, характеризующий поведение российского человека сегодня, он как будто бы из другого ряда — это механизм блефа. Я уже упоминал привычку. Это когда все люди присели и независимо от естественного роста стали по уровню примерно одинаковыми. А есть другое, блеф, когда расправляют плечи и встают на цыпочки: не реальное достижение, не ориентация на дальние цели или недостижимые идеалы, о которых говорилось выше, а надувание щек и пускание пыли в глаза. Речь не о действии и не о роли, а о знаках действия, символах роли, которые делают поведение и самого действующего лица, и (как предполагается) его окружения ритуальным, церемониальным. Это очень важная характеристика социального, экономического, политического существования в России. Его прототипическим героем был бы, вероятно, Хлестаков (либо его заведомая пародия — Остап Бендер).

И последняя характеристика этого типового человека, которую, как мне кажется, стоит выделить, — я о ней уже упоминал, когда говорил о присутствии и неприсутствии, об алиби. Это человек виртуальный: он не деятель, он зритель. Он ежедневно проводит от 3 до 4-х часов за телевизором, все время жалуясь, будто у него ни на что не хватает времени, но

это внешняя характеристика, не это важно. Важно то, какой взгляд на окружающее он выносит, когда отрывается от телевизионного экрана. Важно не то, что он видит, когда смотрит на экран, важно, как он смотрит на мир, когда отводит глаза от экрана. В этом смысле я бы сказал, что российский человек не просто смотрит телевизор, он живет с телевизором. Телевизор — полноценный член его семьи и, может быть, даже главный член, старший. Однако современный россиянин — не просто человек-зритель, он (я опять ссылаюсь на Леваду) — составная часть «общества зрителей». Множества, которое ощущает себя обществом именно тогда, когда смотрит телевизор. Это общество людей, осознающих себя зрителями одного спектакля (снова отсылаю к представлениям о человеке и обществе, которые вошли в проект культуры и о которых я упоминал прежде).

4

Что это за спектакль? О его содержании — война, вера, «мы» и «они» и т.д. — выше уже немного говорилось. Скажу теперь о модусах обращения к публике — к какому зрителю-слушателю зрелище обращено, чего от этого предполагаемого зрителя-слушателя ожидают. Я буду говорить сейчас о характеристиках и «текста/зрелища», и его «читателя/зрителя», о публике, как бы встроенной в текст и программируемой этим текстом (немецкий филолог Вольфганг Изер называет такого воображаемого читателя «имплицитным»). Если выше я типологизировал культурные образцы по заключенным в них смыслом, условно говоря — по содержанию, то теперь речь пойдет о функции или, иными словами, о программируемых установках публики.

К кому сегодня обращается российское телевидение двух основных, технически общедоступных и наиболее смотримых каналов? Мы здесь имеем дело с таким пластом значений и образцов, которые предполагают массу населения — людей «как все» и согласных быть «как все», с благодарностью ощущающих себя такими, как все. Но «сообщение», как выражаются теоретики массовых коммуникаций, транслируется по российскому телевизору в двух режимах. Первый — режим рассеяния, погружения человека в некое промежуточное рауш-состояние,

когда он не очень понимает, сон он видит, телевизор или вокруг него реальность. Состояние рассеянного смотрения — рассеяния в смысле отключения от окружающих его людей, от себя такого, каков он на работе, в транспорте или дома (напомню то, что говорил раньше про алиби и неполное присутствие). Другое, как бы противоположное ему состояние — состояние собирания, ритуального собирания. В телевизионном повествовании есть фокусные точки, которые играют роль ритуалов сплочения *всех* смотрящих телевизор *по одиночке*. Для одних это будут праздничные концерты или выступление президента в последние пять минут перед наступлением Нового года, для других — спортивный матч «мы-они», для третьих — еще что-то. Важно, что с режимом рассеяния контрастирует другой режим, режим собирания. И этот режим расслабления, а потом опять собирания, расслабление-собирание задает ритмику жизни в данном пласте культуры, где работают в расчете на массу. Значимое здесь — это то, что повторяется, и циклы повторения — короткие, ежедневные, ото дня ко дню, от серии к серии.

Другой пласт значений рассчитан на другую публику другим коллективным «автором» (он может быть физически тем же самым — у него роль другая, другая задача). Здесь предполагаемая публика не рассеивается и не собирается, здесь она дегустирует, для нее инсценируют пространство и время дегустации. Значимый мир для данной публики — это то, что пробуют («мы» пробуем, и это «мы» — иного объема и состава, у него свои границы и барьеры, в том числе ценовые). Таков мир рекламы, мир гламурных журналов, количество которых постоянно растет. Тут пробуют на ощупь, поэтому поверхность должна быть глянцевой, гладкой. Пробуют на запах, поэтому нужны дезодоранты, парфюм. Пробуют на глаз, на вкус. Такова типичная установка человека пробующей культуры: он не включается «по-настоящему», он не ест, он пробует. Другой тут и ритм взаимодействия с публикой, он сезонный или годовой: смена новинок, новый премиальный цикл и проч. Самый короткий отрезок — месяц между номерами модного журнала. Важно заметить, что этот слой значений претендует сегодня на роль культуры как таковой, с заглавной буквы. Уже приходилось писать, что глянцевые журналы все чаще выступают сегодня инстанцией, которая формирует образ литературы и культуры

в целом, проводят границы между достойным и недостойным внимания, задают фигуры звездных героев и авторов и т.д.⁶

Еще один слой или пласт значений обращен к еще более редкому типу публики. В неких зазорах, трещинах, промежутках между массовой, рассеивающе-собирающей, и слоевой, дегустирующей культурой есть места, облюбованные или приспособленные для культивации. Здесь культура — это то, что культивируют. Как будто похоже на программу «культуры», но только похоже. Ведь культивируют что? Культивируют маленькую группу «нас», которая не хочет слиться с массой и не хочет входить в поток модной, постоянно обновляющейся, постоянно предлагающей новые гляцевые образцы гламурной культуры. Пространство вне их очень мало, поэтому культивирующая культура — в постоянном и вынужденном передвижении. Она все время гнездится в каких-то бесконечно ускользающих местах, все время маркирует свою территорию, чтобы отделить и упразднить внешнее как общее, а потому чужое (в этом — ее задача и функция!), но наутро опять находит проведенные границы стертыми, а территорию застроенной или загаженной. Сама данная общность, которая создается людьми культивирующей культуры, имеет особое состояние. Используя выражение Георга Зиммеля, одного из основателей социологии культуры, да и общей социологии, я бы сказал, что здесь культура и сама общность, сплавиваемая такой культурой, «эфирные». Они не только быстроиспаряющиеся — в зоне действия этого типа культуры вообще не очень верят во что-нибудь долговечное.

Ощущение того, что «мы» сплочены и, в то же время, наша общность настолько хрупка, что прямо сейчас испаряется у нас на глазах, создает, могу предположить, совершенно особое чувство причастности и ответственности за этот свой маленький круг. Он может быть художественным, а может быть кругом друзей, в конце концов, может быть кругом людей, которые нашли таких, как они, по интернету. Вряд ли случайно, что сейчас все больше и больше людей в России начинают разыскивать через интернет эту хрупкую общность,

⁶ См.: Дубин Б. О границах в культуре, их блюстителях и нарушителях, изобретателях и картографах // Неприкосновенный запас, 2007, №4 (54), с. 200-206.

пытаясь найти ее там, где ее годами и десятилетиями не было: об «одноклассниках» сегодня вдруг вспомнили даже те, кто не помнят номера школы, в которой учились. Не помнят, но постепенно начинают что-то нащупывать. Я говорю даже не о реальных группках, а об определенном этаже или слое культуры, в котором едва ли не все мы в какой-то мере участвуем, пусть с разной степенью активности (впрочем, большинству из нас так или иначе не чужды и значения других уровней — массового, слоевого). Мы участвуем в эфирных сообществах там и тогда, где объединены на секунду, даже не очень понятно чем, с людьми, которых мы согласны на эту секунду считать нам близкими, подобными нам, не чужими. Одиноким радикалом той социальности, которую задавала и вынашивала программа «культуры»? Или последний осколок советской Атлантиды, где все были одинаковые и вместе, а потому — свои?

Наконец, последнее в типологическом ряду. Это еще более редкие, чем островки культивирующей культуры, очажки культуры протестующей, не согласной все это принимать. Массовая культура образует, можно сказать, дно культуры, ее предел, где культура уже кончается, где перестают различать автора, стилистику, где ориентируются на сам канал как то, что есть, потому что нет ничего другого. Есть книжная серия, на нее и ориентируются — кто написал этот роман в типовой обложке или снял вот эту серию бесконечного телефильма, в конце концов, не так важно. Это нижний уровень. Тогда верхний предел, на котором или за которым уже кончается культура, — это микрокультура бунта, воинственного неприятия всей окружающей реальности. Она еще более точечная, чем культура культивации, ее почти нет в нынешней России. Но, тем не менее, некоторые следы такого типа поведения, такого отношения к окружающему есть. Если говорить о печатной продукции я бы назвал в качестве лишь одного примера недавнюю стихотворную брошюру-листовку Кирилла Медведева «3%» — за ней не стоит никто, кроме автора, она по определению единична, вне сравнения, а значит, как бы вне публики и рынка, почему на ней не указаны ни тираж, ни цена.

То, что я выше перечислил в качестве основных типов культурных образцов и типов их адресации, присвоения, потребления, родилось в России, условно говоря, за последние 20 лет. Раньше этого не было — было другое, советское. Нельзя

сказать, что от него ничего не осталось: осталось, пускай и в полуразваленном состоянии. Прежде всего, это школа, которая в самом распространенном виде принципиально ничем не отличается от советской. Она рассыпается и никуда не годится — это другое дело, но материал, основные контуры постройки, предлагаемые ими обстоятельства и роли вполне советские. Левада называл эту культуру «директивной» или «госкультурой», я бы назвал ее массово-мобилизационной (чтобы не путать с массово-развлекательной — скажем, западной или, отчасти, нынешней постсоветской). Важно отметить, что этот пласт культуры, наряду с телевидением, наиболее массовый, он в наибольшей мере институционализирован: здесь, хотя и в ослабленном виде, работает репродуктивная система, рассчитанная на воспроизводство поколение за поколением.

Кроме того, есть тоже советская по времени и обстоятельствам рождения система «толстых» литературно-художественных журналов. Она, в сравнении со школой, — детище другой эпохи, в большой мере отепельной. Эта система тоже воспроизводится месяц за месяцем и год за годом. Я не переоцениваю ее объемов и не раз писал об их катастрофическом сокращении всего за несколько лет уже в начале 1990-х, но, тем не менее, она существует, ни один из такого типа журналов (в отличие от новых, «перестроечных») не исчез. Что за 1990-е годы действительно исчезло или, по крайней мере, до предела сократилось и разрешилось, это читательская аудитория журналов. Сегодня в России 20% взрослых людей, которых опрашивал наш Левада-Центр, по их словам, не читают газет. 30% не читают книг. Но 55% не берут в руки никаких журналов. Вопрос — почему? Вот один из возможных ответов: журнал — именно та форма, которая консолидирует *группу*, объединенную чем-то общим и осмысленным, некоей программой, некими разделяемыми ценностями. Именно таких групп в советской и постсоветской России вообще было очень мало, а те, которые были, рассыпались или рассыпаются у нас на глазах. Крушение данного группового уровня существования общества и выразилось через крах журналов после «журнального бума» рубежа 1980 — 1990-х, снижение их подписки, отказ от чтения, распад редакции. Удар пришелся именно по групповому уровню. Сегодня радиус действия распространяемых здесь групповых ценностей стал совсем коротким: остались,

условно говоря, лишь «первые читатели», те, кто без указки и подсказки читают первыми (да и то все чаще через Интернет). Не стало вторых и третьих — нет подхвата и расширения контекста, трансформации значений, а значит — нет перспективы их универсализации (опять отсылаю к началу разговора). Нет процессуальной динамики — есть мелькание и смена фигур на авансцене⁷.

Итак, есть советские 1960 — 1970-е годы — это расцвет толсто-журнальной интеллигентской словесности, когда на нее возлагался основной груз того, чего вообще ждали от культуры. И еще более дальняя советская, уходящая корнями уже в довоенные времена, школа, вся система образования, воспитания, социализации. Над ними, оставшимися от того, что было вчера общим (для всех или только для образованных) надстроился теперь тоже по-своему общий телевизор, объединивший всех, включая образованных.

И, наконец, есть совсем другой контекст — общемировой, он тоже, после «железного занавеса», новый, и нельзя сказать, что его совсем нет. Те, кто сейчас так или иначе ездят за пределы отечества и подходят при этом к витринам книжных магазинов, я думаю, согласятся: в витринах магазинов Варшавы и Нью-Йорка, Парижа и Рима, Мадрида и Лондона мы видим, в общем, примерно один постепенно обновляющийся набор в 15-20 книг, которые читают «все» и который представлен у нас в стране тоже (посмотрите на витрины столичных магазинов «Москва», «Молодая гвардия» или «Библиоглобус»). Этот уровень или пласт включает не только так называемые продукты культуры — он включает и их создателей. Среди них есть те, кто существуют в другом, общемировом измерении: скажем, для среды музыкантов и художников это уже вполне очевидно, меньше это заметно на писателях (что понятно, они теснее связаны с национальным языком), но и здесь уже есть подвижки — международные фестивали, ярмарки, гастрольные поездки и проч.

⁷ Похожую ситуацию в начале 1920-х описывал Мандельштам («Выпад», 1923): «Читатель приучается чувствовать себя зрителем в партере; перед ним дефилируют сменяющиеся школы. Он морщится, гримасничает, привередничает». — Мандельштам О.Э. Сочинения. В 2-х томах. Т.2. Проза. М.: Художественная литература, 1990, с. 211.

5

Вот таким образом я бы описал сегодняшнюю «культуру» в России. Почему кавычки? Во-первых, потому что о ней приходится говорить во множественном числе. Во-вторых, она/они имеют весьма мало общего с тем пониманием «культуры», как оно было задано проектом модерна, с которого я начинал статью. В-третьих, потому что я не вижу в России такой инстанции или хотя бы некоторой критической массы авторитетных фигур, которые могли бы и ставили бы своей задачей так или иначе эти составные части соотносить, уж не говорю — соединить, синтезировать, которые бы делали такое соотношение и синтез своей личной проблемой.

Я обрисовал перечисленные типы очень грубо, обобщенными линиями, резкими мазками. Это типологические конструкции: их задача в том, чтобы утрировать материал и он стал вообще хотя бы опознаваем, различим. В нашей реальной жизни каждый из нас соединяет в себя черты разных типов поведения. Но мне важно было показать несколько моментов. Первый: российская культура/российские культуры сегодня, т.е. смысловые миры разных групп и слоев российского социума, существуют в раздробленном, разорванном состоянии и все более отдаляются друг от друга. Это как бы некий архипелаг, который расплывается, и каждый островок уходит от другого. Но над ними — второй пункт — есть некая виртуальная шапка, она называется телевизор, а внутри телезрелища есть то, что образует самый пик телевизионного действия. Я уже упоминал священные пять минут в конце каждого года и концерт, который за этим следует. Перед нами ритуал виртуального сплочения, который как бы собирает всех вместе, оставляя их в пределах собственной семьи, в узком кругу своих и в то же время соединяя со всеми другими им подобными, ритуал единения без солидарности. Дальше праздник кончается, и начинается рабочее время.

Для исследователя культуры в таких условиях — и это третий важный момент — стоит набор довольно сложных задач. Он, так или иначе, понимает, что привычный инструментарий понятий «культура», «искусство», «личность» и т.д., как и связанные с ними способы объяснения поведения людей, раз за разом не срабатывают: в привычной нам окружающей ре-

альности винтики «прокручиваются». То ли они не полностью подходят к данным условиям, то ли здесь разворачиваются совсем другие вещи, для которых у нас не так много пригодных инструментов опознания.

Большинство понятий, которыми я как-то пытался обозначать российского человека и российский социум, в классических гуманитарных и социальных науках отсутствуют. Где там двоемыслие? Где то, что Лев Гудков назвал «негативной идентичностью»⁸? Где алиби, заложничество, порука, блеф и другие совершенно понятные для каждого из нас здесь способы существования среди себе подобных? Как работать с такого рода реальностью? Как работать с такого рода вещами, когда мы спрашиваем людей, что они помнят из событий прошедшего года, а они помнят только самое последнее, вы понимаете, какое — декабрьские выборы 2007 года. А чем эти выборы были такими поразительными? Да ничем они не удивили: «Я даже не особо интересовался, — говорит человек, — что там происходит, на выборах». Перед нами ситуация, когда людям не на чем и незачем удерживать память. Если человек не участвует в этой жизни, если у него алиби и его здесь не было, то что, как и для чего, для кого он будет помнить? Где те смысловые точки, вокруг которых складывается память, где те фигуры, вокруг которых можно выстроить что-то осмысленное, называемое прошлым? Социологи спрашивают у жителей России, кого бы они отнесли к «людям года». Понятно, кого называют главным героем — поскольку он и единственный. А второй по популярности? Он едва набирает 10% запомнившего его населения. А третий? А третий вообще находится на уровне статистической достоверности в три процента, его правильнее считать случайностью, статистической ошибкой. А раз это так, то на каких значимых фигурах и смысловых центрах будет задерживаться память, как ее воспроизводить и кто это будет делать?

Для проекта «культуры», с которого я начинал, идентичность человека определяется памятью о том, что он собственным умом и своими руками создал в настоящем, ориентированном на будущее. В России девяностых свыше 60% взрослых людей (сегодня их половина) не могли сказать, что с ними будет даже в ближайшие месяцы, и не помнили того, что с ними проис-

⁸ Гудков Л. Негативная идентичность: статьи 1997-2002. М.: Новое литературное обозрение — ВЦИОМ-А, 2004.

ходило в закончившемся году. Это та ситуация, с которой нужно работать как с проблемой культуры, поскольку сегодня, через 20 лет, прошедших после первых попыток очередного общего сдвига, уже понятно: дело не только в экономических проблемах, в политических вывесках или именах фигурантов. Дело в проблемах культуры — в антропологии российского человека, в устройстве его смыслового мира, в его представлениях о себе и окружающих. Не в том, кто у него в Думе, а в том, что у него в голове и ему привычно, а потому не видно. Хуже того, исследователям оно тоже не очень заметно, они ведь во многом и сами сделаны из того же материала. Так что здесь двойная проблема — и реальности, и оптики, позволяющей ее различать.

Михаил Блюменкранц

Между Добром и Свободой

(к вопросу о «переоценке всех ценностей»)

Поводом к размышлению для меня послужила российская телевизионная программа «Народ хочет знать». В одном из ее выпусков обсуждался вопрос «Согласны ли Вы, чтобы Ваши дети поступились бы ради богатства нравственными принципами?» Ведущая предварила дискуссию данными социологического опроса, проведенного среди молодежи. Перевес голосов (54%) оказался не на стороне строгих блюстителей нравственности. Результат голосования в студии не слишком разошелся со статистикой.

Нельзя сказать, чтобы постановка проблемы отличалась новизной. Еще достопочтенный господин Голядкин из «Двойника» Ф.М. Достоевского формулировал этот фундаментальный вопрос человеческого бытия: «Лучше быть или лучше жить?» Вопрос актуален во все времена, но каждое время отвечает на него по-своему. Ответ — дело экзистенциального выбора личности, и нередко такой выбор между нравственными ценностями и материальным преуспеванием неоднократно меняется в рамках одной отдельно взятой биографии. Однако существует то, что именуется духом времени — идеальные ценности, манифестируемые в те или иные эпохи общественным сознанием, структурируемая социумом символическая реальность человеческого бытия. Вопрос господина Голядкина прозвучал бы в высшей степени нелепо, к примеру, для современников Сократа, поскольку условие «лучше жить» по их представлениям как раз и предполагало «лучше быть». Гражданин афинского полиса, следовавший идеалу *пандеи*, несколько иначе понимал смысл и достоинство человеческого существования, нежели большинство участников упомянутого телешоу.

Экскурс в историю можно было бы продолжить, но суть вопроса не в этом, проблема в ином: не переживаем ли мы сегодня провозглашенную еще Фридрихом Ницше «переоценку всех ценностей», в том числе и наших представлений о человеческой личности, сложившихся в рамках религиозной христианской традиции?

В немецкой исторической мысли принято различать понятия культуры и цивилизации. У англичан и французов эти понятия используются как синонимы. Немецкий взгляд мне ближе. Основное различие при этом между культурой и цивилизацией, разумеется, не сводится к простому подсчету накопленных материально-технических благ, дефиниция здесь не количественная, а качественная: это различные стадии, которые проходит человеческий дух в осмыслении окружающего мира и собственного бытия. Экзистирование, акцентирующее свою жизненную задачу на полагании «лучше быть», характерно для периодов культуры, «лучше жить» – выбор, преимущественно присущий эпохам цивилизации. Первый наполнен религиозно-этическим пафосом, второй – пафосом эстетическим, в кьеркегоровском понимании этого слова.

В современном мировоззрении соседствуют два диаметрально противоположных подхода, два крайне различных взгляда на природу человека, два полярных проекта подлинной экзистенции. Один, традиционный, нашедший свое выражение в христианской парадигме: «ибо мало пользы человеку, если даже он приобретет весь мир, но при этом повредит душе своей». Другой, в апофатической форме был удачно сформулирован одним из моих знакомых, представителем молодого, прагматически настроенного поколения: «хороший человек – это не профессия». Естественно, что речь в этом случае шла не о выборе специальности, а о выборе жизненных приоритетов. Что ты представляешь собой как личность – дело второстепенное, главное – насколько успешно ты способен функционировать и извлекать из этого для себя практическую выгоду в безликом муравейнике современной индустрии массового производства-потребления. Основной критерий ценности человека – его материальная успешность.

Любопытно, кто из великих творцов мировой культуры прошел бы этот тест на прозаически понимаемую жизненную успешность? Профессионализма им, конечно, было не занимать, однако характер этого профессионализма был иной, напрямую связанный с богатством духовных возможностей личности, а не только с суммой неплохо усвоенных ремесленных навыков.

Невольно возникает вопрос: а нет ли прямой зависимости между процессами постоянного усложнения социальной и

производственной сфер существования и упрощением душевной жизни современного индивидуума? Если так, то остается только гадать, что здесь следствие, а что причина. Или же это взаимообуславливающие друг друга явления, протекающие одновременно?

Рецепт осчастливить страждущее человечество путем упрощения внутренней жизни индивидуума предлагал еще Великий Инквизитор Достоевского. Похожий подход к делу гармонизации общества декларировал и герой «Краткой повести об Антихристе» Владимира Соловьева, увидевший высшее благо в том, чтобы соединить всех людей не моралью, а благами.

Попутно стоит отметить, что яростная атака Фридриха Ницше на христианские ценности, предпринятая им в «Антихристианине», по сути, направлена на христианство, понимаемое им как раз в духе Великого Инквизитора. Именно такое христианство и делает людей маленькими. «Последний человек» Заратустры, который «прыгает по Земле» и «беспрестанно подмигивает», — это представитель того миллиона «счастливых младенцев», поставленных на конвейерное производство Великим Инквизитором.

Принципиальным для понимания сути проблемы и у Достоевского, и у Соловьева, и у Ницше становится вопрос о человеческой свободе. Если Христос в поэме Достоевского видит высшее достоинство человеческой личности, залог ее духовной состоятельности в реализации данной человеку свободы, то выступающий оппонентом Христу старик Инквизитор убежден, что именно в свободе коренится основной источник всех бедствий и страданий, претерпеваемых родом человеческим на протяжении прошедших веков. Не свобода нужна человеку, полагает Великий Инквизитор, а счастье, «счастье для слабосильных существ, какими они и созданы». «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как оставшись свободным, сыскать скорее того, перед кем преклониться... Вот эта потребность в общности преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единично и как целого человечества с начала веков»¹.

По мнению Инквизитора, человек ищет не столько Бога, сколько алтарь, не внутренней, а внешней опоры как точки

¹ Ф.М. Достоевский. Братья Карамазовы. ПСС в 30 т.т. Л., Наука, т.14, с. 231

своего экзистенциального самостояния. Слабость человеческой природы вызывает брезгливое сострадание и берется под патронаж Великим Инквизитором. Пафос его проповеди — «спасти человека от самого себя». Его сострадание к людям проистекает из чувства безграничного презрения к ним, в чем, собственно, герой поэмы откровенно признается своему пленнику: «Уважая его (человека — прим. М.Б.) менее менее от него и потребовал... Он слаб и подл»².

Подобная жалость к людям, воспринятая как основа христианского вероучения, в свою очередь вызывает презрительное отношение и со стороны Антихристианина, поскольку, по его мнению, «Христианство принимает сторону всего слабого, низкого, уродливого», и в результате выпасает «...домашнее, стадное животное... больное животное — христианина»³.

И Великий Инквизитор, и Антихристианин обнаруживают общность воззрений на суть христианского учения, правда, персонаж Достоевского, в отличие от известного философа, противопоставляет свое понимание христианства тому христианству, которое, собственно, проповедовал Христос. «Мы исправили подвиг твой»⁴, — признается Инквизитор.

И все же при общности взглядов кардинально расходятся выводы. Если Инквизитор видит свою задачу в презрительном потакании «слабой человеческой природе» с целью осчастливить эти «миллионы младенцев» на свой инквизиторский лад, то для Ницше человек — это то, что должно быть преодолено. Он — только мост к грядущему человеку. (По точному замечанию Хайдеггера, сверхчеловек в понимании Ницше — это не количественная характеристика, это не очень-очень хороший человек, обладающий совокупностью всех возможных человеческих добродетелей, а иное качество самой человеческой природы). В отличие от Великого Инквизитора, Ницше видит зло именно в катастрофическом дефиците внутренней свободы, связанном с измельчанием человеческой природы и атрофией в ней волевого начала.

Собственно соотношение Добра и Свободы становится для

² Там же, с. 233

³ Фридрих Ницше. Антихристианин. В кн.: Сумерки богов, М., 1989, с. 19

⁴ Ф.М. Достоевский. Братья Карамазовы. ПСС в 30 т.т. Л., Наука, т. 14, с. 234

них узловым моментом, точкой напряжения, в которую стянуты все мучительнейшие вопросы человеческого бытия.

Не случайно все три произведения, о которых идет речь, и «Поэма о Великом Инквизиторе», и «Краткая повесть об Антихристе» и «Антихристианин», возникают на исходе 19 столетия, на пороге «великого слома» — страшных исторических потрясений новой наступающей эпохи. Художники иной раз способны чутко уловить первые сейсмические колебания духовной почвы, предвестники будущих катаклизмов. Именно в 20-м столетии как, пожалуй, никогда прежде, была поставлена под вопрос свобода как отдельной личности, так и целых народов, а «бескорыстная» защита добра стала кровной заботой непреклонных гуманистов и пламенных плачей.

И Великий Инквизитор, и Антихристианин — убежденные провозвестники кастовой морали. Есть немногие избранные, полагает первый из них, взявшие на себя непомерное бремя личной свободы, и миллионы слабосильных существ, счастливых вручить свою совесть и свободу выбора этому избранному меньшинству. Антихристианин исповедует мораль господ и рабов. Одни наделены непомерной волей к власти, волей к могуществу, и потому пребывают по ту сторону добра и зла, другие — слабые и ничтожные, находят поддержку и утешение в жалких заповедях христианской морали. И Инквизитор, и Антихристианин выступают как защитники жесткой социальной иерархии. Оба проповедуют суровые нормы аристократической морали. Счастье — это удел рабов, удел господ — неизбывная тяжесть ответственности и долга, добровольно взятый на себя груз свободы. «И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими, — заключает свою исповедь Великий Инквизитор. — Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла»⁵.

«Чем выше, тем тяжелее жить, холод усиливается, возрастает ответственность», — повествует о суровой доле господ Антихристианин, в отличие от счастливой участи рабов, обреченных природой на счастье: «Что ты общественно полезен, что ты и функция и колесико, — предопределено природой: не общество, а счастье, на какое только и способно подавляющее

⁵ Ф.М. Достоевский, там же, с. 236

большинство людей, превращает посредственность в разумную машину. Для посредственности быть посредственностью — счастье...»⁶

Существует распространенная точка зрения, что проповедь Великого Инквизитора и ницшеанская мораль господ и рабов предвосхитили практику двух самых мрачных в истории Европы тоталитарных режимов: коммунистического и фашистского. В известном смысле так оно и есть, но вполне ли защищена сегодня западная демократия, достижения которой принято противопоставлять ужасам тоталитаризма, от вируса этой коварной болезни? Не мутирует ли этот скрытый вирус в «здоровом» организме мирового сообщества с тем, чтобы завтра неожиданно для многих обнаружиться в новой, но привычно чудовищной форме?

Олдос Хаксли в романе «О дивный новый мир» рисует перспективы демократического рая ничуть не более светлыми, чем перспективы тоталитарного ада. Девиз образцового мирового государства, изображенного им, — Общность, Одинаковость, Стабильность. Методы достижения всеобщего благоденствия подозрительно напоминают проект Великого Инквизитора и перекликаются с соображениями Антихристианина. «Ведь как всем известно, — отмечает Хаксли, — если хочешь быть счастливым и добродетельным — не обобщай, а держись узких частных, общие идеи являются неизбежным интеллектуальным злом («гносеологической гнусностью», как поддержал бы эту точку зрения анонимный представитель власти из набокковского «Приглашения на казнь» (*прим. мое — М.Б.*)). Не философы, а собиратели марок и выпиливатели рамок составляют стеновой хребет общества»⁷. Все радости жизни для обитателей этого рая сведены к дозированному получению «ощущалок», все удовольствия носят тактильный характер, все проблемы снимаются при помощи химии: «Сомы грамм — и нету драм».

«Дивный мир», описанный в антиутопии Хаксли, вполне созвучен и представлениям об идеальном мироустройстве соловьевского Антихриста, считавшего необходимым для этого «...прочное установление во всем человечестве самого основного равенства — равенства всеобщей сытости» и собравшегося заменить «правду воздаятельную на правду распределительную».

⁶ Фридрих Ницше. Антихристианин. с. 85

⁷ Олдос Хаксли. О дивный новый мир. М., 1989, с.165

«Европеец живет без Бога и, надо признать, живет неплохо, — констатирует Андре Глюксман в книге «Достоевский на Манхэттене», — но при этом он живет так, как если бы зла не существовало, и потому рискует плохо кончить»⁸.

Одним из несомненных достижений европейской цивилизации является провозглашенный ею принцип толерантности. Прекрасно, когда рассудительная терпимость приходит на смену взрывам религиозной и национальной ненависти, сотрясавшим человечество на протяжении веков. Однако наша терпимость может проистекать из разных источников. Есть терпимость, основанная на том, что я имею свою точку зрения по тому или иному вопросу, но при этом готов уважать твое право иметь свою точку зрения, отличную от моей. Похоже, однако, что сегодня более популярным становится иной род терпимости: я толерантен, поскольку меня совершенно не интересует ни твой взгляд на вещи, ни ты, кто его высказывает. Ведь «сколько людей — столько и истин», и потому, как учит нас здравый смысл, «истина должна быть всегда конкретна». Зачем горячиться из-за каких-то пустых абстракций? Поэтому, если твое существование не мешает моему, мне совершенно безразлично как твое мнение, так и ты сам. Сфера человеческих коммуникаций в цивилизованном мире, как и любой другой вид сервиса, обязана, прежде всего, обеспечивать максимальный комфорт и удобства. На этом и строится сегодня культура отношений «людей одноразового использования». Принцип толерантности нередко является лишь следствием нашей моральной индифферентности. В худшем же случае он может использоваться как одна из эффективных технологий манипулирования человеческим сознанием в коммерческих или политических интересах. В конце концов, и известную моральную сентенцию о том, что лучше быть несчастным человеком, чем счастливой свиньей, ныне каждый волен трактовать по-своему и решать для себя этот вопрос сам, непредвзято, исключительно в силу своих индивидуальных предпочтений. Мы ведь демократичнее, чем древние греки, и несоизмеримо толерантнее их. Уверяю Вас, что и в первом, и во втором вариантах Вашего выбора не содержится ровным счетом ничего предосудительного для современного либерально мыслящего человека. Ведь, как отмечал

⁸ Андре Глюксман. Достоевский на Манхэттене, Екатеринбург, 2006, с. 189.

Вильгельм Дильтей, «Относительность всех исторических понятий является последним словом исторического видения мира»⁹. И, в сущности, кому какое дело до Ваших индивидуальных предпочтений, если «наша цивилизация, — как верно подметил один современный философ, — это цивилизация средств, а не целей»¹⁰. Что ж удивительного, если в этой цивилизации средством неизбежно становится сам человек?

Вернемся вновь к «Поэме о Великом Инквизиторе». В споре Инквизитора с Христом сталкиваются две правды, два противоположных взгляда на сущность человеческой природы.

Правда Христа — вера в высокое предназначение человека, в Божий след, оставленный в его душе, в укорененность личности в вечных, метафизических основах бытия. Раскрытие этих начал в земной экзистенции человека предполагает реализацию человеком данной ему духовной свободы.

Правда Инквизитора — это правда «хлебов земных», гарантированных человеку его покорностью перед «чудом, тайной и авторитетом», — необходимыми условиями общественной стабильности. В отличие от Христа, человек в представлении Великого Инквизитора — не более чем социальное животное, чье поведение жестко определяется социально-экономическими условиями его бытия. Духовная свобода человеку противопоставлена, так как непременно приводит его только к бунту, злу и страданиям, к попытке возведения очередной бессмысленной Вавилонской башни.

С позиций евклидова разума, всю полноту человеческого существа сводящего исключительно к социальным факторам, правота Великого Инквизитора несомненна. В наш секуляризованный век такое понимание человеческой природы давно сделалось общественным достоянием, оно превалирует в массовом сознании. Набожный человек может регулярно посещать церковь и тщательно соблюдать необходимые ритуалы, но в своей повседневной, мирской деятельности он все равно вынужден будет руководствоваться, прежде всего, этими, прагматическими представлениями о действительности.

⁹ Цит. по кн. Мирча Элиаде. Миф о вечном возвращении. С.-П., 1998, с. 228

¹⁰ Цит. по статье «О настоящем и будущем: беседа Б.И. Кружилина с В.А.Лекторским», жур. «Вопросы философии», №1, 2007, с. 8

Наша эпоха – время великих похоронных процессов. Мы мужественно пережили целую череду невосполнимых утрат: смерть Бога, смерть автора, смерть романа, смерть читателя. И, похоже, среди всех этих безвременных потерь мы незаметно для себя похоронили и личность, и теперь, в лучшем случае, можем претендовать разве что на неповторимую индивидуальность.

Один британский психоаналитик следующим образом прокомментировал судьбу современного человека: «Мы рождаемся безумными, потом обретаем мораль и становимся глупыми и несчастными, потом мы умираем»¹¹.

Не удивительно, что наиболее осязаемое влияние на формирование культурных реалий современной цивилизации было оказано двумя, пожалуй, самыми знаменитыми редуцентами прошлого – Карлом Марксом и Зигмундом Фрейдом. Ими была проделана виртуозная работа по транспортировке каравана верблюдов через игольное ушко: сведение всего многообразия реальной жизни к нескольким универсальным законам.

Тем не менее, эксперимент со свободой, вернее, с ее успешной ампутацией, проведенный в духе Великого Инквизитора на большей части территории Европы, положительных результатов не дал. Он показал, что отсутствие свободы само по себе к добру не приводит, и не только не облегчает человеческих страданий, но и во много раз их увеличивает.

Проблема на самом деле сложнее. Она коренится в самом понимании свободы. Существует изощренная диалектика свободы: свобода оборачивается своей противоположностью, когда используется лишь как средство, в свою противоположность она обращается и тогда, когда становится самоцелью. О последнем искушении свободой предупреждал Семен Франк: «Нагое, лишенное содержания понятие свободы неизбежно перерастает в сознание себя сверхчеловеком... Диалектика подобного понимания свободы в сверхчеловеке состоит, однако, в том, что абсолютная духовная безграничность, которая, казалось бы, сулит человеку неисчерпаемое богатство, в действительности лишает его всякой внутренней опоры, опустошает и растворяет его существо. Из чистой, бесформенной потенциальности нет исхода, нет перехода к позитивному принятию решений. Абсолютный произвол равен для человека полному

¹¹ Цит. по кн. Мирча Элиаде «Оккультизм, колдовство и люди в культуре». Киев, из-во Софья, 2002, с. 60

бессилию, поскольку он лишает его твердой почвы под ногами. В качестве абсолютного принципа элементарная свобода сама по себе оказывается демоническим потенциалом небытия и саморазрушения»¹².

Любопытное определение свободы дает Айрис Мэрдок в своей книге «Владычество добра»: «Свобода, строго говоря, — не осуществление воли, но, скорее, тот опыт *точного видения*, который, когда это уместно, производит действие»¹³.

Свобода — неотъемлемая составляющая духовного существования индивидуума. Каким же это существование будет — во многом зависит от характера этической заряженности свободы. Свобода, не получившая этического наполнения, реализуется чаще всего как своеволие и произвол. Отсутствие того, что Мэрдок именует «опытом точного видения», приводит к неизбежной демонизации свободы и духовному саморазрушению. Такой путь проходит герой «Бесов» Николай Ставрогин.

В своей философии Николай Бердяев исходит из примата свободы над бытием. Ясперс говорит, что «упражнение свободы в искании трансцендентного есть источник религий».

Угроза для свободы в нашем мире заключается в том, что свобода духовно не обеспечена. Ее политические и правовые гарантии сами по себе не представляются надежными. Примат такой свободы над бытием является лишь временной узурпацией власти. Вместо ясперсовского искания трансцендентного, свобода сегодня успешно упражняется в окончательном его забвении. Свобода все более порывает какие-либо связи с этикой, с духовным измерением человеческого бытия, и становится автономной от духовной сферы существования. Такая автономия свободы делает ее разрушительной. То же происходит при автономизации Красоты и Добра.

Полное упразднение личной свободы тоталитарными режимами, и свобода, превозносимая как абсолютная и суверенная ценность современным либерализмом (например, Ричардом Рорти) — это только два разных способа упразднения духовного измерения человеческого бытия, два метода редукции личности к «счастливому» обитателю «всемирного муравейника», тоталитарного или демократического.

¹² Семен Франк. Легенда о Великом Инквизиторе. В кн. «О Великом Инквизиторе». М., 1991, с. 248

¹³ Iris Murdoch. The Sovereignty of Good. 1970, p. 27

Куда же нам направить свои усилия, к чему приложить старания: к тому, чтобы работать над собой, или к тому, чтобы работать для себя? Сегодняшние кумиры и наши власти дум самым фактом своего существования красноречиво свидетельствуют в пользу второго варианта. «Лучше жить» — основная ценность человеческой экзистенции и критерий формирования современной элиты, неотвратно ведущей нас к полной и окончательной победе мирового гедонизма. Однако, вот незадача: в ходе радостного следования этим увлекательным маршрутом неожиданно обнаруживается, что этический нигилизм оборачивается, в то же время, обнищанием эстетического восприятия жизни, которое современная цивилизация отчаянно старается культивировать как свою последнюю ставку в борьбе за исторический имидж. Этически нейтральная, гедонистически реализуемая свобода неизбежно приводит к оскудению символической реальности человеческого существования. О чем неоспоримо свидетельствуют большинство достижений искусства эпохи постмодерна, успешно стирающих все границы между предметным и символическим уровнями действительности. На смену символу приходит эмблема, в отличие от символа, надежно перекрывающая сознанию любые возможности трансцендирования, и способствующая простому продуцированию реально-клипового восприятия предметной реальности.

Что же имел в виду страстный певец «переоценки всех ценностей», когда с тревогой предостерегал: «Пустыня ширится сама собою: горе тому, кто сам в себе свою пустыню носит»¹⁴?

¹⁴ Фридрих Ницше. Соч. В 2-х томах. М., Мысль, 1990, т. 2, с. 221

Нина Витошек

Моральное Сообщество и Кризис Просвещения: Швеция и Германия 20-х и 30-х

1. Сообщества Интересов против Моральных Сообществ

Несмотря на *избирательное сродство* и общность мифов о происхождении и истории, Германия и Швеция воспользовались разными стратегиями в преодолении политико-экономического кризиса. Обращает на себя внимание противоположность подходов к попытке преодоления кризиса тридцатых: в Германии — через милитаризацию и «реакционный модернизм, в Швеции — через политический компромисс и предшествующее кейнсианство¹». Но разные социально-политические структуры и экономические трудности, приведшие к дикому дарвинистскому спектаклю в одном случае, в другом случае привели к развитию социальной демократии, будучи, однако, лишь одним из элементов сложной этиологии кризиса.

Менее исследованной остается роль коллективных ценностей в формировании противоположных сценариев ответа на политические и экономические травмы. Мы знаем, что в Германии мифология, которой обрастал процесс модернизации, была тесно переплетена с анти-индивидуализмом, менталитетом «кораллового рифа» и мифом об арийском превосходстве.

В Скандинавии же, *напротив*, она оставалась соединенной, главным образом, с эгалитарным и прагматическим идеалом. Мы знаем, что так же, как язык национал-социализма отличался заряженностью ценностными мифами и мантрами, так и язык социальной демократии имел свои культовые слова и предания. По общему мнению, опасно приписывать сказанному слову, философии или мировоззрению ответственность за историю, а не судить предметно, на основе сделанного и написанного. Все же в определенном смысле разговоры и мифы

¹ Кейнсианство — макроэкономическое течение, сложившееся как ответ экономической теории на Великую депрессию в США. основополагающей работой была «Общая теория занятости, процента и денег» Джона Мейнарда Кейнса, опубликованная в 1936 году.

походят на наполненные воспоминаниями дома предков, в которых сообщества чувствуют и действуют.

Возьмем в качестве отправного пункта понятие культуры как «театра памяти» с пятнами амнезии и областями культивируемых — прустовских? — воспоминаний, в котором прошлое никогда не умирает совсем. Я попытаюсь развернуть и сравнить этические представления проектов модернизации в двух культурах, оказавшихся на противоположных полюсах просвещенческого наследия. Каким образом элементы доминирующего идеала в шведском и немецком обществах в межвоенное время облегчили принятие специфических «пакетов мер по спасению», предложенных их политическими лидерами?

Каковы были главные особенности национальных утопий, воплощенных в модели образования, сформировавшей несколько поколений немцев и шведов до Великого Кризиса? Каково отношение между этическими представлениями, принятыми большинством в обоих обществах с одной стороны, и искушением тоталитаризмом с другой? Насколько уместно сравнительное исследование этого отношения в изучении современных демократических государств вообще?

Ответы на эти вопросы меньше всего предполагают «риторику снижения», декларируемую, скажем, в СМИ или проявляющуюся в причудах культуры и модах времени, а больше исследование долговременных этических образцов, моделей для подражания и сценариев действия, доминирующих над школьными учебными планами, религиозным образованием, идеалами сообщества и национальными стремлениями в обеих странах. Ниже я попытаюсь провести сравнение на основе следующих свойств:

1. Вопреки аргументам Мишеля Фуко, культурная континуальность не *мираж*; она является следствием того факта, что общество создает и воспроизводит символы и предания, которые самоповторяются и мутируют во многих поколениях, и доступны точному исследованию.

2. Сообщества могут быть образованы, построены или придуманы национальной элитой, но они не являются лишь пассивными объектами строительства. В конечном счете, не интеллектуалы, но люди в целом, судят о «культурной пригодности» управления преданиями и образами. (Под «культур-

ной пригодностью» я подразумеваю устойчивую способность шифровать коллективные трудности, приносить утешение или сносить обиду).

3. Обществом, конечно, управляет интерес, но в большей степени им управляют эмоциональные и моральные императивы, закодированные в важнейших преданиях и ритуалах. Признано, что разные культуры выбирают различные сценарии действия для разрешения напряжения или смягчения нанесенной травмы. Такие выработанные уроками истории, переработанные «национальной» литературой, преподанные религиозными учреждениями и повторяемые до бесконечности родителями и старейшинами сценарии составляют первичную этическую среду, окружающую каждого члена национального сообщества. Они в меньшей степени состоят из случайных историй или *ad hoc* изобретений в смысле Хобсбома и в большей степени — из символических «привычек», передающихся из поколения в поколение, и обращенных к прошлому. Они являются готовыми носителями эмоционального ответа на новые вызовы, они побуждают сообщество к тому, **что** чувствовать и **как** себя вести в ситуациях конфликта, они мобилизуют или гасят социальные энергии, пробуждая память о подобных кризисах в прошлом, повторяя слова и дела предков, апеллируя к их прошлым заблуждениям или триумфам. Поэтому, хоть и бессмысленно говорить о немецком или шведском «национальном характере», можно все же определить нравственно заряженные «модельные предания», имеющие экстраординарный репродуктивный потенциал в обеих культурах, которые не раз мобилизовывались в кризисные периоды. Они же облегчали или затрудняли приспособление к политическим и экономическим условиям.

4. Существует ли политически или экономически немецкий особый путь (*Sonderweg*)? Исходя из вышесказанного, каждая культура — включая немецкую или шведскую — создает и следует своему собственному нарративному особому пути.

5. В гуманистической перспективе — отправном пункте данного эссе — не все значимые предания или обряды ведут к моральному единству. Они могут привести и к единству аморальному.

6. Кризис не обязательно приводит к социальным отклонениям. Напротив: истинный образ сообщества часто проявляется в чрезвычайных ситуациях (ср. конрадовского *Лорда Джима*: правду вырывают из нас не мирные времена, а моменты жестоких катастроф).

Общее восприятие, связывающее кризис с социальной аномалией, основано на поверхностном переносе с животного на человеческий мир. Как я указала выше, сообщества по-разному отвечают на травмы: от пассивности и фатализма через агрессию до романтической жертвы². Эти ответы не имеют никакого отношения к так называемому «национальному характеру».

7. По современным оценкам, «формирование гражданственности» является одним из ключевых критериев. В соответствии с этим, немецкие интеллектуалы отказались от гражданской ответственности, тогда как шведы сумели создать государство общественного благополучия.

И все же, как я постараюсь показать ниже, есть проблемы и в шведской — и, разумеется, в современной Западной — модели гражданственности, которая изо всех сил пытается снять описанное Ханной Арендт противоречие между «хорошим гражданином» и «хорошим человеком», или, иначе говоря, примирить общественные императивы с «голосом совести»³.

Об этой проблеме писал еще Макиавелли, показывая несовместимость общественной этики, нацеленной на благосостояние отечества, и христианских предписаний, которые являются аполитичными и настаивают на добродетельной частной жизни.

2. Сообщества, кризисы и избирательное сродство

В то время как романтическая Германия была в энтузиазме по поводу возвышенной нордической души, современная Скандинавия была покорена превосходством немецкого ума. Для Швеции перед Второй мировой войной Германия была

² Интересный комментарий к роли культуры как фактора, вносящего свой вклад в эти ответы, особенно после распада советской Империи, см. Anatol Lieven, «Qu'est-ce qui une Nation», Национальный интерес п. 49, 1997, с. 10-23.

³ Ханна Арендт, Кризис республики. Нью-Йорк, 1962, 1979 с. 49-102.

«Важным и приятным местом»⁴, цивилизационным шаблоном, примером для подражания.

Согласно Ивару Харри, известному хронисту того времени, шведский университет был «отделением немецкого», шведская армия «подражала прусскому идеалу», шведские газеты страстно цитировали немецкие ежедневные газеты. На большой балтийской выставке в Мальмо в 1914 г. немецкий павильон с его «имперским стилем», «впечатляющей промышленностью» и «прусским духом безусловной преданности авторитету государства» вызвал самый большой интерес.

Спустя каких-нибудь двадцать лет немецкое влияние, кажется, полностью восторжествовало. И шведы, и немцы фетишизировали «общество», и те, и другие одержимо твердили о родине (*Heimat, folkhem*), и те, и другие проявляли сверххлояльность в отношении своих политических лидеров, не говоря уже о том факте, что «пруссский дух был у многих шведских государственных служащих».

Параллели можно продолжить. Шведский режиссер Ингмар Бергман в своей самокритичной автобиографии заявляет, что «многие из преподавателей были национал-социалистами, сторонниками нацистов, некоторые по глупости или от горечи, другие от идеализма и почтения к старой Германии, «нации поэтов и мыслителей». ...Мой брат был одним из основателей и организаторов шведской национал-социалистической партии, и мой отец несколько раз голосовал за них. Наш преподаватель истории поклонялся «старой Германии», наш преподаватель гимнастики каждое лето ездил на офицерские встречи в Баварии; некоторые из пасторов в округе были скрытыми нацистами, и ближайшие друзья семьи выражали сильные симпатии к «новой Германии»⁵.

⁴ Термин впервые появился в 1990 г. в книге американского социолога Рея Ольденбурга *The Great Good Place* (Важное и приятное место). Исследуя жизнь местного сообщества в Америке, он пришел к выводу, что сердцем любого такого сообщества является место, куда люди регулярно приходят, чтобы общаться, встречаться с друзьями, заводить новые знакомства или просто расслабиться после длинного рабочего дня. В таких местах люди чувствуют себя легко и комфортно, именно здесь они живут полноценной социальной жизнью, спасаясь от вечерней скуки и одиночества перед телевизором, преодолевая психологические и общественные барьеры, избавляются от рутины повседневной дихотомии «дом-работа» (прим. ред.).

⁵ Ингмар Бергман, *Волшебный фонарь: Автобиография Ингмара Бергмана*. 1987, с. 123.

При всех радикальных фантазиях социал-демократов, Швеция следовала своему собственному принципу *festina lente* (не делать наспех). Это тормозило как социальную революцию, так и осознание нацистской угрозы. Стокгольм 1930-х был все еще классовым, купающимся в благополучии оскаррианской этики, с ее «нормализованными» гражданами, с отвращением к эмоциональным вспышкам и буржуазным взглядом на неуправляемый пролетариат.

В «Грязной Швеции», ставшей одним из бестселлеров 30-х, Лорт Свериге предпринял сравнительную «инвентаризацию человеческого материала» в стране и отметил, что шведские деревни наполнены «идиотами, ненормальными и психически слабыми людьми». «Поэтому, — заключал он, — недостаток планирования представляет чрезвычайно серьезную опасность не только для сельской местности, населенной людьми низшего сорта, но и всей шведской нации, стоящей на пороге вырожжения и упадка».

И все же, при всех этих аналогиях и инспирациях, Швеция 30-х была идеологической и культурной противоположностью обществу, которому старалась подражать. Пристальный взгляд на «микрокосм кризиса» шведов и немцев показывает, что на поверку у этих двух обществ были различные системы ценностей, они культивировали разных героев, мечтали о разных утопиях. В то время как немцы сползали назад в будущее, шведы продвигались вперед, часто оглядываясь назад, на свое имперское прошлое. То, что в Швеции было средним путем, в Германии было «гнилой серединой» (*faule Mitte*).

В то время как в Германии маршировали, в Швеции рассуждали. Когда веймарская политическая элита и поздний Гитлер попытались преодолеть трудности и мобилизовать массы с помощью развертывания риторики дихотомического романтизма (выдвигая на первый план расовые и культурные различия, противопоставляя Мать-Природу выродившейся цивилизации, мечтая о сверхчеловеке и подозревая всюду предательства и заговоры), шведские социал-демократы следовали, так сказать, за «гармоническим императивом». Альбин Хансон повторял: «Когда люди говорят, что они стоят на позициях классовой борьбы, это не означает, что... они являются приверженцами доктрины ненависти и насилия... Это просто означает, что каждый признает данный факт и соответственно этому действует».

Я хочу показать, что этот «экологический» подход к кризису — экологический в том смысле, что первостепенное значение придается адаптируемости и выживанию — не был просто *ad hoc* стратегией политических лидеров, но был стратегией «группового мышления», корни которого уходят в родную традицию. Несмотря на общий словарь современности — родина, народ, общность, образование, свобода, социализм — эти понятия были встроены в разное прошлое и оценивались по-разному. В то время как немцы противопоставляли, шведы соединялись, примирлялись и успокаивались. Если немецкая родина выступала против современности, без рефлексии самоидентифицируясь с городской культурой, изгнанием, упадком и еврейским доминированием за настоящую родину, где кровь, раса и почва останутся навеки чистыми и лишены политики, то социал-демократическая идея дома пыталась совместить современность с *gemenskap*, прогрессивное с консервативным, прошлое с будущим, общественное с частным.

Это возвращает к словарю Просвещения с его призывами к «равенству», «свободе», «солидарности» и «ответственности». Уникально шведские понятия сотрудника, согражданина, ответственности были активными компонентами скандинавской домашней мифологии. Они составили то, что Харри назвал гражданским строительством, основанном на снятии иерархических различий и широком политическом участии.

Как убедительно показал Фриц Рингер, в немецком *образовании* культивирование духа в соответствии с романтическим идеалом выразительности было противопоставлено просвещенческой «цивилизации». Шведское *образование* не делало такого противопоставления; напротив, оно закладывало идеи современной рациональности и прагматической этики.

Альва Мирдал настаивала на том, что шведское образование должно служить базисом для социального и культурного объединения, а не для разобщенности в пределах национального сообщества. Социологически те ценности, которые социал-демократы вложили в школьные программы, принадлежали не столько Золотому Веку буржуазии — относительно короткому — но, скорее, времени крестьянства (десятилетия после 1866 г. известны как «Век крестьянства»).

В отличие от немецкой интеллигенции с ее неустанным поиском духовной гегемонии как компенсации за политическое

бессилие, шведская тяга к знаниям была в меньшей степени результатом сублимации и в большей — подготовкой к участию в политической и экономической жизни общества.

Тогда как в Германии доминировали идеи величия и славы немецкой нации, ключевым понятием шведских политических и социальных идеалов было не «величие», но «добродетель». Таким образом, шведское государство было «прекрасным и добродетельным государством»; шведское общество было «добродетельным обществом», шведская мать была «добродетельной матерью» и т.д.

Представляются важными следующие вопросы. Во-первых, что же изначально содержалось в мифах, легших в основу немецкого *образования* (в дополнение к, скажем, политико-экономическим трудностям), что привело к драматическому отходу национального сообщества от этических идей Спенсера или кантовского «звездного неба над нами и морального закона внутри нас?»

Во-вторых, как получилось, что интенсивная морализация политики при шведских социал-демократах и гуманитарная идея гражданственности оказались не в состоянии сколь-нибудь существенно противодействовать братским связям с нацистским режимом? Какова связь между шведским моральным образованием и тем, что вслед за Сиднеем Поллаком может быть описано как «активное безразличие» или «коллаборационное неведение» по поводу шведской политики в отношении евреев и других меньшинств до и во время Второй мировой войны?

Зададимся вопросом от противного. Признавая избирательное сродство между Швецией и Германией до Второй мировой войны и статичность их традиций, почему нацификация шведского общества была столь слаба?

3. Победа воли над семейным романом: нравственное наследие основополагающих традиций

В своих дневниках Адольф Эйхман, бывший продавец электротоваров, ставший главным техническим специалистом Холокоста, объяснял свои действия, ссылаясь на «повиновение» как немецкую черту. «Сегодня, спустя 15 лет после 8 мая 1945 — заключал он — я знаю, ... что повиновение, жизнь по приказу, инструкциям, декретам и директивам — очень удобна, творче-

ское мышление в ней сведено на нет». Самооправдание Эйхмана поразительно не только из-за определения сути национального стереотипа. Впечатляет то, что Эйхмана больше волнует разрушительный эффект, оказываемый кодексом повиновения на творческое начало, чем его потенциальная антигуманность. Есть и еще одно тревожное следствие «выполнения обязанностей», как того требует государственное и общественное благо⁶.

В дневнике Герберта Тингстена высказано следующее предположение о гибкости позиции шведских элит относительно внешней политики социал-демократов: «Если бы мы получили немецкое или нацистское правительство в Швеции, полагаю, что большинство шведских профессоров поддержало бы его так же, как сделали профессора в Германии... Закоренелый шведский антинационализм не гарантировал бы мужества или последовательности у сбитых с толку социальных кругов». По Тингстену, соглашательство шведских элит с примирительной политикой правительства «не было предательством Швеции; это было... моральным предательством, предательством собственной веры».

В известном смысле, оба этих высказывания иллюстрируют специфическую моральную драму Германии и Швеции, драму, достигающую кульминации в поворотные моменты национальной истории. В первом случае большинство национального сообщества захватила макиавеллевская идея гражданственности, в которой последовательное представление сильной, объединенной, нравственно восстановленной и победоносной родины редуцировало христианскую этику до языческой (или, если хотите, эстетической) нравственности.

Во втором — социал-демократы изо всех сил пытались разрешить конфликт между общественным и частным (христианским) царствами и, следовательно, выступили с подменной этикой, основанной на несовместимых системах ценностей. Как выразился Макиавелли, «мужчины выбирают срединные пути, что очень вредно; ведь они не могут быть абсолютно хорошими или абсолютно плохими». Как мы увидим, эта «вредная середина» — или, скорее, путаница — была устойчивым мотивом в шведских культурных текстах, от жизнеописания Густава Адольфа через драму Стриндберга к мирдаловскому проекту Швеции как воплощению современного гуманизма.

⁶ raison d'état Армана де Ришелье (прим.ред.).

В одном из многочисленных объяснений причин сползания Германии в нацизм, Вольфганг Моммзен заключал, что оно было «продуктом политики кризисного управления, приведшего к катастрофе» из-за «слабости правящих элит и их неспособности ограничить освободительное движение, излагающее свои требования на языке национализма»⁷.

Это объяснение вероятно. Однако под него невозможно подвести ни одно из двух обществ, ответивших на новые вызовы времени (кризис 20-х и 30-х) в чисто экономических терминах. Ни немцы, ни шведы не могут рассматриваться просто как результат манипуляции своих правителей. Я бы сказала, что оба общества искали водительства в двух устойчивых и радикально противоположных мифах и двух разных типах этики.

Если миф говорит нам, что то, что когда-то было достигнуто нашими предками является святым и священным и может быть достигнуто вновь, то преданием, которое мобилизовало немцев во время постверсальской грусти — нарративом, который явился, образно говоря, двигателем немецкого величия и его постоянным, если можно так выразиться, зарядным устройством, была мистика Пруссии. Это была память о Пруссии с ее захватывающим дух взлетом от отсталой и посредственной до играющей главную роль в европейской политике, непрерывно шантажировавшей остальную Германию.

Верно, что большинство немцев Пруссию почти всегда недолюбливало. Но это был род ненависти — заимствую образ у В.Б. Йетса — евнухов к Дон Жуану, едущему через ад. Пруссии подражали, потому что она была символом триумфа воли. Она персонифицировала историю, что любят все и везде: историю Золушки, из нищеты возвысившейся до богатства, Феникса, восставшего из пепла.

Ценности, которые она воплощала — дисциплина, повиновение и высокое уважение к воинской доблести — возможно, и не были симпатичны всем абсолютно, но стали популярны благодаря простому факту своей выгоды и успешности. Как утверждал Эмиль Вильямс, «три победоносных войны и очарование вновь установленной империи заставили подавляющее большинство людей горячо поддержать рост вооруженных

⁷ Ср. Вольфганг Моммзен. Имперская Германия 1867-1918. Лондон: Арнольд, 1995, с. 171.

сил и дальнейшее распространение военных образцов... во всем немецком обществе... Либеральная оппозиция милитаризму в Пруссии и на Юге уступила место... почти полной поддержке со стороны немецких государств»⁸.

Высказывания таких консервативных историков, как Зибель, Дройзен и Трейчке о том, что интоксикация прусской мистикой была ограничена, являются как минимум спорными. В 1914 г. Майнеке написал: «[недавние] ... напряженные отношения, существовавшие между консервативными силами Пруссии и либеральными потребностями Германии, уменьшились. Если наша армия преуспевает в создании синтеза народной армии и профессиональной армии, то в жизни нашего государства также может появиться полный синтез прусского организма и организма Рейха». Томас Манн писал: «Наш милитаризм имеет близкую духовную связь с нашей страстью к морализированию; действительно, в то время как другие культуры имеют тенденцию принять гражданские формы культурного поведения в наиболее очищенные аспекты жизни, в искусство, немецкий милитаризм — по правде говоря — форма и откровение немецкой морали»⁹.

Сплав немецкой этики с милитаризмом у ведущей немецкой интеллигенцией имел как плодотворное, так и фатальное измерения. Он был плодотворен в том смысле, что давал возможность восстановить национальное достоинство через прусский воинский идеал. В то же время он был и фатален, потому что в процессе мутации прусского мифа, в той смеси золота и отбросов, которая сделала когда-то Пруссию великой, уменьшилось содержание «золотых самородков» (например, прусской традиции терпимости и мультикультурности) и увеличилось количество отбросов.

Освальд Шпенглер, чья книга *Пруссачество и социализм* (1920) разошлась в 650000 экземпляров, так определял центральный миф Германии: «Пруссачество — образ жизни, инстинкт, принуждение... офицерский корпус, бюрократия, рабочие Августа Бебеля, 'люди' 1813, 1870, 1914 годов; чувства, желания, действующие как сверхличное целое. Это не

⁸ Эмилию Вильямс. Дорога жизни и смерти. Нешвил 1986, с. 70. Н.W. Koch, *A History of Prussia* (London: Longman, 1978), p. 139.

⁹ Томас Манн. Мысли во время войны, 1914.

стадный инстинкт; это — нечто сильное и свободное, что не может понять тот, кто к нему не принадлежит»¹⁰.

Кризис 30-х еще больше усилил обаяние прусского идеала. (Так можно понять высказывание Бисмарка: «Большой кризис — та погода, которая требуется для роста Пруссии»). Несмотря на утрату гегемонии, Пруссия прославлялась в бесчисленных рассказах и ритуалах. То, что помнило — и жаждало — общество в целом — это не слабых достижений либеральной и федеральной Германии, но нового «прусского чуда».

«Мечтали не о слабеньком демократическом лидерстве, но о харизматическом завоевателе калибра Фридриха Великого или Бисмарка. Как доказывал Питер Гей, «самим своим существованием Республика была рассчитанным оскорблением героям и образцам, знакомым каждому немецкому ребенку, лелеемым многими немецкими политиками, и, как оказалось, большинством немцев».

Веймарское время было отказом Германии жить здесь и теперь. Это было решением остаться в мифическом времени: слушать голоса великих предков, избавивших национальное общество от никчемного и ничтожного настоящего. В соревновании моральных кодексов прусский милитаризм и сплав свободы с повиновением обязаны были сокрушить немецкую концепцию государственности первой половины девятнадцатого столетия¹¹.

Достаточно много свидетельств тому, что в известный период Гитлер захватил массы не столько благодаря умелому использованию скандинавских мифов и образов, сколько в результате жонглирования основными элементами прусского мифа (воля, лидер, армия, обязанность, повиновение и судьба), возбудив надежды на реставрацию прекрасного прошлого¹².

¹⁰ Освальд Шпенглер. Пруссачество и социализм.

¹¹ Many shared the perception of liberalism as un-German after Paul de Lagard who he accused Bismark of «kneading liberalism and despotism into one dough. See Golo Mann, *The History of Germany since 1789*, trans. Martin Jackson (1966; rpt. Random House, Pimlico, 1996) p. 236.

¹² Отношение Гитлера к Розенбергу, официальному создателю нацистской мифологии и большому энтузиасту Севера, показывает, что фюрер оставался в значительной степени скепичен по отношению к экстравагантному использованию и злоупотреблению скандинавскими изображениями в создании немецкого *Gemeinschaft*. См. Поис, Немецкий фашизм и Религия природы (Лондон, 1986), с. 17

Инаугурация Гитлера на должность канцлера произошла в Потсдаме, на могиле Фридриха Великого. В «Майн кампф» он одухотворял Пруссию, превращая ее в область изначальной чистоты и мастерства, которая была осквернена заговорщиками и евреями: «Пруссия, зародышевая клетка империи, осуществилась благодаря блестящему героизму, а не финансовым операциям или коммерции, и сам Рейх в свою очередь был только славной наградой за агрессивное политическое лидерство и храбрость солдат, игнорирующих смерть»¹³.

Наиболее мощное свидетельство инспирированной Пруссией хореографии немецкой *общности* должно искать не в вагнеровских таблицах, а в документальных фильмах о нацистских сборищах Лени Рифенсталь. Здесь, в знаменитом рифенстальевском *cinéma-vérité* («прямом кино»), со значением названном «Триумф воли», прусский миф был, в конечном счете, преобразован и девальвирован. В фильме чередуются снятые общим планом немецкие войска, приветствующие Гитлера, и крупным планом схваченные в экстазе боготворящие его лица. Как будто вся Германия в униформе пришла воздать должное наследнику Фридриха Великого перед последним сражением за объединение мира под властью Германии. Это, конечно, отличается от Пруссии с ее балансом *мифа* и *логоса*. Это — пруссачество в самом экстремальном виде, далеко от своего изначального контекста и его христианского фундамента. В отличие от Англии или Америки, где *telos*¹⁴ завоевания и превосходства никогда не отменял мифа об автономности индивидуума, Германия, увиденная под мощной линзой Рифенсталь, выбирала этику, в которой различия между человеком и гражданином, между нравственным субъектом и субъектом государства, были отменены Фюрером.

В сравнении с захватывающей прусско-тевтонской феерией Швеция 20-30-х кажется несерьезной и второсортной. Социал-демократическая саморепрезентация, свободная от нежелательных периодов национальной истории (таких как имперское наследие), наполненная идеями эгалитарного гуманизма, рационализма и науки, должна была произвести нового *хомо скандинавикус*. Но рациональное планирование

¹³ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trans. R. Manheim (London: Random House, Pimlico, 1992), p. 141.

¹⁴ *τέλος* [*telos*] — (греч.) целеполагание (прим. ред.).

не обязательно означает социальную инженерию, особенно если — как в случае Германии — оно сильно полагается на обновление традиций прошлого, с которыми сообщество самоидентифицируется. Фактически, политические лидеры Швеции привлекали ценности, образы и мифы, широко распространенные и лелеемые людьми, что возвращало назад, к началу девятнадцатого столетия.

Как было показано выше, обширный обзор шведского национального литературного и общественного дискурса в девятнадцатом столетии указывает на кодификацию новой нарративной истории Швеции, которая могла бы конкурировать с мифологией Швеции-как-Атлантиды, фиксированной на имперской судьбе. Центральными образами в этой новой истории были дом и семья; идеологический упор сделан был на защиту частной сферы. Этической установкой была неприкосновенность каждого в его жилище, служившая оплотом против государственного вторжения. Это можно было бы назвать «шведским семейным романом».

Существенно, что под домом здесь понимаются не столько корни и происхождение, сколько пребывание дома как такового в мире и во вселенной. На протяжении большей части девятнадцатого столетия в шведских пасторатах, кафе и салонах повторялись фразы о «большой семье», где испытываешь «чувство дома, доброжелательности и сердечности, доброты и понимания». Великий национальный поэт Густав Гейер¹⁵ безгранично верил в значимость дома как единственной среды для развития идеала христианско-либеральной индивидуальности, ставшей позднее доминантой в шведской образовательной и этической традиции. Важным при этом было понятие личной совести: «Мы понимаем голос современника или самого бытия, который мы все несем в себе, закон совести» — утверждал он.

Для широко прочитанной Фредерики Бремер¹⁶ и позднее для Эллена Кея, дом был «Родиной в миниатюре» и первичным участком женской эмансипации. Великая национальная психомехания¹⁷, борьба между частным и общественным, человеком и государством, наиболее ярко отражена в исторических пьесах

¹⁵ Erik Gustaf Geijer (1788—1847) (прим. перевод.).

¹⁶ Fredrika Bremer (1801 — 1865) — шведская писательница и активистка феминистического движения.

¹⁷ Психомехания — борьба между добром и злом (прим. ред.)

Августа Стриндберга. И «Густав Адольф» (1898), и «Эрик XIV» (1899) являются драмами современной совести: они показывают расколотившее «я» властного и опрометчивого правителя, который, в отличие от своих немецких коллег, теряет дом, семью, друзей и здравомыслие.

Семейный роман пережил свою кульминацию в творчестве ведущей шведской писательницы, лауреата Нобелевской премии, Сельмы Лагерлеф. В шедевре Лагерлеф *Saga o Йосте Берлинге* (1891) мы находим все компоненты домашней мифологии. В романе речь идет о многократных изгнаниях из дома и возвращениях домой. Финал содержит созвездие всех основных идеалов шведского семейного романа: согласие, искупление, пребывание дома, сострадание, наведение мостов, отмену классовых границ, веру в будущее — и труд. Так же как и ее романтические предшественники, Лагерлеф активно связывала ценности и обычаи дома — особенно доиндустриальных домашних хозяйств, управляемых женщинами — с моделью управления государством.

И так оно и вышло. Когда в 1929 г. шведские социал-демократы предложили «новую»-старую историю, призванную консолидировать и объединить нацию во время социального переворота, они использовали *folkhem* (народный дом) как молитву. История была «нова» в том смысле, что стала политикой социал-демократического правительства; и была стара в том смысле, что переформулировала шведский миф девятнадцатого столетия, знакомый каждому ребенку из школьной учебы и семейных чтений. Принято связывать социальную демократию с типично «мужским» набором ценностей, таких как бюрократическая рациональность, прагматизм и научное мировоззрение. Но, по Сельме Лагерлеф, шведская «домашняя мифология» взращивала также ценности, традиционно воспринимаемые как «женские»: компромисс, адаптация, согласие, пацифизм, выживание. В своей значимой речи Альбин Хансон настаивал на том, что «основание дома — близость и ощущение принадлежности. Хороший дом не делает различий между привилегированными и отсталыми, между любимчиками и пасынками... В хорошем доме правят равенство, забота и сотрудничество». Учитывая то, что многие из идей, прозвучавших в этом пассаже, были уже в процессе институционализации мощными социальными проектами типа *Folkrörelse*, *Folkupplysning* и *Folkhögskola*, станет ясно, что

современная, основополагающая фаза шведского семейного романа была достигнута.

Так же, как и в случае вызванного к жизни Гитлером прусского мифа, использование семейного романа социал-демократами было семиотическим *переворотом*, повторным овладением преданиями и образами, имевшими огромный мобилизующий потенциал в обществе в целом. Что еще более важно, это был самый эффективный путь назад, к шведскому превосходству — на сей раз благодаря не вооруженному, но моральному завоеванию.

В отличие от немецкой романтической родины, шведская риторика дома прочно опиралась на просвещенческие идеалы «равенства», «свободы», «солидарности» и «ответственности». И, в отличие от немецкого наследия родного города, которое предоставляло законы первенства и социальной исключительности членам коммуны, шведский дом, по крайней мере в теории, стремился охватить всех здоровых и нормальных людей, вне зависимости от их класса и происхождения. Формулируя в социологических терминах, родина (*Heimat*) представляла чистую общность (*Gemeinschaft*). Народный дом (*Folkhem*), с другой стороны, соединял общность с обществом: первый пример шведской традиции урегулирования противоречий и стирания различий.

Не следует, однако, забывать, что существующие демократические структуры Германии и Швеции до начала 1930-х позволяли гражданам активно выбирать свои мифы и своих героев.

4. Герои сообщества

Иан Кершоу (Ian Kershaw) в своем исследовании *Миф Гитлера* утверждал, что источник огромной популярности фюрера следует искать не в самом лидере, а в его обожателях¹⁸. Герой, как описал его Джеймс Хиллман, зависим от создавшего его общества, он является воплощением мечтаний и стремлений этого общества. «По этой причине не так много выдающихся людей, дающих пример для подражания остальным: они, скорее, следуют за тем идеалом, который уже содержится в сценарии сообщества. Герой входит в резонанс с тем, чего

¹⁸ Ian Kershaw. *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich* (Oxford: Clarendon Press, 1987), p.2

жаждет сообщество — и именно поэтому он герой, а не наоборот». «Не столько герой делает для города, сколько коллективные действия города создают своего героя как коллективный фокус». В этом смысле он — «идеализированное расширение сообщества»¹⁹.

В свете сказанного идея о национальном спасителе, главные черты которого были позже воплощены в фюрере, была подготовлена национальной литературой, о нем мечтали несколько поколений немецкой интеллигенции. От Гете до Томаса Манна немецкую интеллигенцию привлекала идея гения и сверхчеловека. Не нужно далеко ходить, чтобы увидеть, что мотивы превосходства, «выхода за пределы», вызова богам, являлись центральными темами немецкой философии и литературы. Навязчивая идея харизматического лидера, к которому не применимы законы человеческой этики, была характерна для всего направления «штурма и натиска» (включая Шиллера); она была далее развита Клопштоком и Фихте, о ней размышляли Йохан Георг Гаманн и Шопенгауэр, она была доведена до крайности Ницше.

Такие демиурги воспевались как Гегелем, для которого безжалостные лидеры вроде Наполеона были посланцами духа, так и Шмоллером, с его понятием «экономического гения». Исключительные люди больше не подчинялись христианской этике: они имели право на высокий нарциссизм древних языческих героев. Если к этому добавить гегелевскую этику, которая более настаивала на внешних и исторических законах как двигателе истории, чем на человеческой добродетели, то понятие личной вины и ответственности утрачивалось для нации в осуществлении ее исторической миссии.

В ницшеанских идеях сверхчеловеческой «духовной аристократии» поражает то, что они послужили как бы прообразом приходящего времени. Граф Кристиан фон Кроков отмечал этот эффект перед II Мировой войной: «Даже в университете перестали говорить о «республике ученых», а стали говорить об «аристократии духа». Гитлер не отказался от аристократического принципа; он вписал его в природу и таким образом сделал достойным эмуляции: «отказываясь от авторитета индивида

¹⁹ Джеймс Хиллман (James Hillman). Психология «Я» и сообщества. 1994. Один из наиболее оригинальных американских психологов 20 века, род. в 1926 году (прим. перевод.).

и заменяя его человеком из толпы, парламентский принцип большинства грешит против основного аристократического принципа природы».»

В то время как немецкая элита все больше подпадала под обаяние кодекса воина, бросившего вызов христианским нормам, шведы пробовали найти «жизнеспособную позицию для гражданской защиты своих прав, личный героический идеал, который избежит милитаризации». Основанием героизма должна была служить «работа, повседневная обычная работа».

Этот «героизм повседневности» имел давние корни. Как я писала в другом месте, бесспорным героем девятнадцатого столетия и величайшей шведской эмблемой был не Густав Адольф или Карл XII, не предводитель викингов, а свободный крестьянин, чьи ценности были воспеты создателем шведского романтизма, Густавом Гайером. Как и в предыдущих столетиях, шведская романтическая литература отражала соревнование двух мифов и двух образов Швеции. Один был аристократически-имперским, другой можно было бы назвать «эко-гуманистическим» — связывающим образы природы с антигероическими ценностями, крестьянскими героями и идеалом выживания. Первая из интерпретаций шведского романтизма ярко выражена в контексте всплеска скандинавских тем в работе Готского союза²⁰. Но имперские скандинавские фантазии, интересовавшие Готский союз, никогда по-настоящему не входили в резонанс с общественным воображением (им недоставало «культурной пригодности»).

Приветствуемый национальный образ был не образом героического завоевателя или благородного дикаря, связанного с мистическим царством, национальный герой был носителем гражданского мандата, служил демократии и был производителем национального богатства. Как таковой, он едва ли воплощал романтическое возвращение к Золотому Веку и первобытному единству с природой. Он был не за старое, а за новое. В отличие от немецкого поклонения аристократическому гению, шведы, скорее, призывали к эгалитаризму как нравственной силе. Аристократический идеал должен был конкурировать с идеей о том, что «маленький — красив, бедный — сознателен», что укрепило в шведской культуре рост либеральных и социалистических идей. Либеральный ежедневник *Aftonbladet*

²⁰ Götiska Forbundet — союз, основанный в Стокгольме в 1811 г.

– «библия шведов» (по определению Тегнера) – насмеялся над шведскими имперскими фантазиями.

Исследование национальных заблуждений достигло своей вершины у Августа Стриндберга в его *Svenska folket i helg och söcken* (1881-1882), первом антигероическом счете, предъявленном веку шведского величия. Оно стало ударом по расточительному – и убийственному – достоинству прославленных королей.

К 1909 г., спустя четыре года после утраты Норвегии, отношение к древним героям было таково, что на конкурсе проектов национального памятника Свен Бобер предложил изобразить толстую Мать Свеа, храпящую на троне между Густавом Адольфом и Карлом XII в гетрах и назвал памятник «Спи в мире». То, что Бобер удачно высмеял проект, свидетельствует о тогдашнем всеобщем неприятии героической древности, одном из самых сильных в европейской истории. В результате никакого национального памятника так и не было создано.

Таким образом, если в 30-х немецкая утопия была реставрацией Тевтонской империи под руководством фюрера, шведской землей обетованной был «мир без блеска или величия, с беззаботными и счастливыми, как откормленные свиньи, жителями». Два разных набора ценностей представляли два вида этики. Один исповедовал модель «макиавеллевского гражданства», для которого идеал сильной, прекрасной и победоносной родины оправдывал все жертвы и подавлял приступы личной растерянности перед ответственными решениями. Другой, «гамлетовский», колебался между требованиями гражданства и старым христианским голосом личной совести.

5. Этическое общество и Образование

В конце 1920-х некая госпожа Эмили Фогелклон-Норлинд предприняла любопытный проект. Ввиду растущей секуляризации, она решила составить карту шведского «универсума мнений», изучая, какие книги читают шведы, что они думают о сексе, о политике и религии и как они представляют себе свое будущее. Были собраны свидетельства у *Folkhögskolorna*, клубов социально-демократической молодежи и исследовательских кругов, Ассоциации аграриев и Свободных церковных движений.

Итак, «в шведском доме со средними амбициями» читали Сельму Лагерлеф, Тегнера, Рунберга, Стриндберга и Фрединга — всех, кто писал о борьбе за освобождение человека от систем власти. Одной из самых популярных иностранных книг была *На западном фронте без перемен* Э.М. Ремарка, наряду с произведениями Джека Лондона и Томаса Пейна. Хотя пуританство и аскетизм утратили свою роль, христианские представления, полученные от родителей, *folkskolan* и доконфирмационное «этическое обучение» поддерживало их действенность для большинства шведов.

Похоже, что в смысле нравственности, Швеция 30-х не слишком далеко ушла от идеалов девятнадцатого столетия — пацифизма, демократии и социальной реформы, пропагандируемой Риббергом, Гейером, Алмквистом, Тегнером и Бремером.

И все же у семейного романа, адаптированного социал-демократами, была и оруэлловская сторона. Хотя программа образования и утверждала, что заботится «о потребности всех иметь равные возможности при приеме на работу, потребности детей чувствовать себя в безопасности в школе», некоторые дети явно были более желанны, чем другие. Кроме Сельмы Лагерлеф, популярными книгами 30-х были также «*Kris i befolkningsfrågan*» Мирдала и «*Lort-Sverige*» Людвиг Нордстрема, выражающие тревогу по поводу вопросов расовой однородности и умственной иерархии.

Относительно сострадательная власть христианского Просвещения медленно подменялась властью экспертов, проповедующих рациональность, прогресс и науку, пытающуюся оправдать возможность улучшения расы за счет ограничения непроизводительного и непригодного воспроизводства.

В конце двадцатых шведское образование было на перекрестке: оно могло пойти по леворадикальному пути или по пути право-реакционному. Характерно, что оно искало средний путь. Его национализм был скорее «банальным», чем ядовитым, уроки истории умеряли шведские имперские эксцессы, и — в отличие от своей немецкой копии — культивировали индивидуальную совесть.

Общим с немецкой моделью оставалось отношение к *raison d'état* как к высшему идеалу. Как отметил Ларс Трегард²¹, в

²¹ Lars Trägårdh – современный историк (прим. перевод.).

Швеции, как и во Франции, понятие о правах человека, вытекающих из естественного права, не пустило настоящих корней, но сразу было вытеснено фигурой гражданина, над которым парили призраки нации, демократии, высшей воли. Все три были враждебны понятию индивидуальных прав и ставили источник моральной власти выше самой нации, что, разумеется, давало слабые моральные основания для критики государства. Было два дополнительных фактора поддержки: сильная традиция идентификации людей со своими правителями и тот факт, что социал-демократический миф о совершенном и мирном доме был сродни устойчивым мечтам сообщества.

Как раз здесь и лежит проблема. Прежде всего, социальное сотрудничество, лояльность и солидарность не обязательно предполагают общую веру. Они предполагают, как показал Эрнест Геллнер²², разделенное сомнение. По мере разрешения кризиса это становилось все менее очевидным. Само государство было превращено в гигантское домашнее хозяйство, в котором терапия, переговоры и убеждение заменяли политические репрессии и таким образом успокаивали моральные сомнения.

Правда, идея *folkhem* была порождением мыслителей и писателей, которые, разумеется, не жаждали неограниченной власти в духе Гитлера; большая часть ее созидательного потенциала соответствовала гамлетовскому «*обходом или же косым ударом окольный путь прямой находит выход*»²³. Навязчивые и честолюбивые правительства, однако, стремятся выправлять всякую уклончивость. Даже идиллический брак социал-демократов с народом мог бы стать репрессивным при сильном регулировании. И даже «этика третьего пути», будучи доведенной до крайности, имеет свои пределы.

Вполне возможно, что шведские компромиссы времен кризиса — экуменический альянс рабочих и промышленности, смесь гуманизма и утилитаризма, которые регулировали требования гражданства и совести — были формой сотрудничества с нацистами. Таким образом, есть противоречие в аргументе Тингстена, что «сокращение оппозиции (к внешней политике правительства) было настолько твердо и эффективно, что

²² Ernest Gellner (1925 – 1995) — антрополог, социолог и философ, проф. лондонской школы экономики и политических наук (прим. пер.).

²³ Шекспир. Гамлет (прим. пер.).

большинство довольно быстро оставило мысли о сопротивлении или критике».

Было ли подавление оппозиции действительно столь тираническим и необходимым? Сам Тингстен отмечает, что «общая тенденция оправдывать нацистов и смягчать их преступления «была сильна даже в тех кругах, которые дистанцировались от режима и презирали его». Исходя из такого объяснения шведских моральных дилемм в период Второй мировой войны, Тингстен проводит четкое различие между шведами как гражданами и как людьми, между совестью и обязанностью, предательством и соучастием, сопротивлением и «приспосабливанием к обстоятельствам, как «тростник» Паскаля».

Почти невозможно резюмировать обширную мозаику интеллектуальных и моральных напряжений в немецкой культуре перед Большим Кризисом. Это время, однако, выявило доминирующие лейтмотивы в моральном образовании немецкой нации. Как показали многочисленные исследования, значительное большинство историй, которые немцы рассказывали о себе в школьных учебниках, общедоступных манифестах или национальных бестселлерах, повторяли знакомые места из националистической истории Германии: миф о прусском величии, рейх, фюрер, культурная миссия, имперские аппетиты, военная этика и превосходство немецкой расы.

В сравнении со Швецией, где в 20-е и 30-е годы правила преимущественно ценности пацифизма и прагматизма, преподавание в немецких школах проводилось все более и более в духе культа милитаризма. Первоначально вульгарные формы национализма и милитаризма в прусских школах-интернатах отличались от демократического образования Гамбурга, Саксонии и Тюрингии (самой известной была школа Lichtwark), после 1933-го кредо национал-социалистической лиги преподавателей, основанной в 1929-м, заменило кредо всех существующих учительских организаций.

Большинство книг по истории восхваляло прусский милитаризм, осуждало пацифизм, содержало иллюстрации и песни, прославляющие войну, оправдывало Германию за Первую мировую войну и объявляло, что «мы должны вернуть себе назад колонии, которые у нас под несущественным предлогом отняли». Как указал Уолтер Лакер, «другие общества имели

своих лагардов и лангбенов²⁴, но они никогда не приобретали такой массы последователей».

Доступные исторические исследования показывают, что учреждения высшего образования мало что сделали против этой тенденции. Призывы Меинека к воспитанию хорошего гражданина (1926) не имели никаких серьезных последствий. Большинство профессоров, так же как членов движения молодежи, были неблагоприятно или безразлично настроены по отношению к силам, лелеющим экспансионистские амбиции, и мало сделали для того, чтобы утвердить идеал личной политической ответственности.

Но насколько мало?

Есть два возможных взгляда на этот вопрос. Оба требуют постановки проблемы гражданственности. Прусская образовательная модель, поддержанная рядом устойчивых рассказов и ритуалов, соединила концепции образования и собственности, утверждая установленный порядок и идеал сильного государства. Не говоря о том, что этика гражданственности, стоящая за немецкой идеей, покончила с понятием ответственности перед государством; скорее, она была основана на осуждении либерального упадка, отказе от христианской «слабости» и убеждении, что успех порождает больше преданности, чем добрый характер. С точки зрения этой очень языческой этики — и перспективы больших социальных целей, во имя которых должны были быть осуществлены злые действия — такие действия больше не рассматривались как отвратительные, но как рациональные и оправданные, поскольку вносили свой вклад в воссоздание Родины. Тем самым, осуждали их только те, кто не видел большой логической, теологической или метафизической цели в разрушительной политике Германии. Бранимир Анцулович предположил, что геноцид не был ни разновидностью психологического механизма, заставившего большое число в основном нормальных граждан участвовать в коллективных преступлениях, ни особенной чертой национального характера.

Геноцид больше всего укрепляется угрозой утратить принадлежность к группе и разделяемым ею ценностям. Следовало бы добавить, дело облегчала уверенность в принадлежности к новому победоносному миру, разрешающему беззаконие и

²⁴ Lagard, Langbehn — прим. перевод.

освобождающему от моральной ответственности. Привлекая внимание к символическим рассказам о среде геноцида, Анцулович указал на парадокс гражданственности: люди, совершающие преступления от имени родины, любят думать, что они следуют за своей совестью. Фактически, они путают совесть с общественной обязанностью, внушенной им авторитетными историями их сообщества.

Есть и еще одно измерение в видоизмененной «прусской» идее гражданственности. Анализируя наследие Бисмарка, Макс Вебер говорил о «нации ...без политической воли, приученной подчиняться чему бы то ни было уже принятому под знаком конституционной монархии». Такой же диагноз был поставлен и австрийским поэтом Францем Грильпарцером, обвинявшим Бисмарка: «Вы утверждаете, что Вы основали Рейх, но все, что Вы сделали, это разрушили народ». Разрушение народа означает, конечно, лишение его власти. Если верно, что неограниченная власть развращает абсолютно, также верно и то, что беспомощность развращает, и абсолютная беспомощность развращает абсолютно. Без способности принимать решения не может быть никакого выбора нравственного действия. Беспомощность развращает, разрушая ответственность индивидуума, являющуюся центральной для этического поведения.

Несмотря на один из самых красноречивых националистических словарей в Европе то, что происходило в пост-бисмарковской Германии, было, фактически, разрушением нации, лишением ее воли, несмотря на все разглагольствования о воле. Проекту Гитлера, основанному не столько на сообществе интересов, сколько на специфическом «моральном сообществе» с его уникальным набором ценностей, была дана национальная санкция. Правда, не все немецкие «мандарины» ушли в башню из слоновой кости и умыли руки от гражданской ответственности. Многие поддерживали макиавеллевскую идею гражданственности, ставя государство выше всего, по аналогии с перикловскими Афинами, Спартой или Римской республикой.

Как было показано, Гестапо преуспело в том, чтобы стать учреждением, внушающим страх не благодаря эффективности своей деятельности (оно было фактически недоукомплектовано), но благодаря широкому сотрудничеству немецких граждан,

с энтузиазмом выполнявших свою гражданскую обязанность и осуждавших все подозрительные элементы.

Интересный моральный контраст представляет собой Норвегия, где в 1942 г. Квислинг связывал свои планы с национализацией национального образования. Требуя обязательного членства в *Norges Laeresamband*, он действовал в убеждении, что норвежские преподаватели ограничат свободу так же, как сделали немецкие. Однако же, несмотря на массовые аресты и высылки на Kirkenes, преподаватели противостояли давлению, понуждая Квислинга сдаться и вновь открыть школы. Вернувшись к работе, они повторили свои клятвы: «Обязанность преподавателя состоит не только в том, чтобы передать знание ученикам. Он должен научить их тому, что является верным и правильным. Поэтому он не может, не предавая своего призвания, учить тому, что против его совести».

Гражданское неповиновение норвежских преподавателей очень хорошо иллюстрирует устойчивый конфликт между понятием человека, основанным на христианской совести, и понятием гражданина, внедренным в отношении человека к закону. «Совість аполітична — пише Ханна Арендт, — она трепещет не для мира или для моей страны, но для человека как такового и для его целостности».

Этот конфликт между хорошим человеком и хорошим гражданином, между этикой и политикой, между человеком и членом сообщества решало довоенное поколение немцев. Для шведского сообщества компромисс, колебание, сидение между двумя стульями, ложь самим себе и о себе стали этапами символической драмы западного секулярного сознания, драмы, которая затем усилилась в послевоенной Европе.

Заключение

Выше я попыталась сравнить некоторые аспекты мифических и этических биографий двух современных западноевропейских культур, которые поддерживали процесс формирования наций с поразительно сходными мифами происхождения, демонстрировали соответствующие отношения к государству и параллельно к социальному концепту, но которые, тем не менее, оказались идеологически разведенными друг от друга. Это — опасное сравнение. Необходимо принять во внимание

кардинально различные взаимоотношения с окружающей средой.

В одном случае мы имеем дело с относительно однородным религиозно и этнически обществом, в котором, по сравнению с Германией, в значительной степени отсутствовал страх опустошения от войн и революций. В другом случае мы сталкиваемся с мультикультурной и мультирелигиозной мозаикой сообществ, которые были постоянно травмируемы в ходе истории, и поэтому были естественно более склонны к утешительным рассказам и идеологическим комплексам мер по спасению.

В одной традиции права человека были жестоко подавлены авторитарными правителями, в другой права субъекта в основном уважались, даже при таких абсолютистских королях, как Карл XII. Одна из целей данного эссе состояла, тем не менее, в том, чтобы сосредоточиться на установленных различиях (выдвинутых на первый план Эриком Рингмаром) и привлечь внимание к тому, как социальная память была перенаправлена и приспособлена социал-демократами в одном случае или Рейхом в другом, и была использована, чтобы смешать ценности сообщества с ценностями государства. Хотелось бы выделить три особенности, требующие дальнейшего исследования.

Во-первых, и это ясно демонстрируют примеры Швеции и Германии, так называемое «изобретение нации» и приспособление его к достижению специфических целей было далеко не просто фокусом. Экстраординарная способность нацистского и первых социал-демократических правительств, использовавших сообщества в своем проекте политических или моральных завоеваний, не была просто функцией институциональных установленных мер и социально-экономических условий. И шведский «семейный роман», и прусский «триумф воли» сыграли существенную роль в этом процессе как символические структуры, взлелеянные поколениями, закрепляемые национальным образованием и воспроизводимые популярными ритуалами.

Во-вторых, предварительный взгляд на Швецию и Германию как на «моральные сообщества» указывает на потребность пересмотра некоторых принятых понятий просвещенческого наследия и его фундаментальной связи с геноцидом. Возможно, что исследователи «pathography» Просвещения не распознали настоящего источника Холокоста. Как я пыталась показать, исследование коммунально санкционированной этики, лежащей в

основе нацистского проекта расового истребления, показывает, что она имела мало общего с идеалами Просвещения. Скорее, она была частью старой возрожденческой, макиавеллевской, «языческой» идеи гражданственности, ставящей интересы государства выше требований индивидуальной совести и прав человека.

Скандинавия, и Швеция в особенности, указывают на другое Просвещение, отмеченное не столько фаустовскими устремлениями, сколько идеями эгалитаризма, общественного обсуждения, правосудия и социальной реформы. Это наследство не без долгов. Оно отмечено расколом между христианской идеей о человеке и правах личности с одной стороны, и прагматическими принципами современной гражданственности, с другой. Это сказывается не только на этической непоследовательности отношения шведов к притеснению, но и на противоречиях, свойственных политике диалога и примирения, характерных для послевоенной международной политики Запада.

Один из выводов этого эссе: именно Швецию, а не Германию следует изучать в качестве источника центральных к проекту Просвещения противоречий. Швеция, с ее триумфом просвещенческой идеи и либеральной демократией, показывает нам предварительную версию фукуямовского «конца истории». Между 1930 — 1960-ми Швеция не была утопической, как иногда полагают; она была страной, где экономический расчет, вычисление и решение технических проблем имели приоритет над творческим потенциалом, и где общие уступки положили конец идеологии.

Даже шведское отношение ко Второй мировой войне, когда ценности героизма были подменены рациональным анализом и технологией, и где позиция мягко замученного «зрителя» всемирных трагедий заменяла вмешательство или участие — предвещали постмодерные проблемы Западного мира. Никакая страна не продемонстрировала так хорошо уязвимость *гражданской общественности* (Хабермас). Несмотря на противоположность тоталитарному государству, Швеция ясно показывает, что знаменитый «третий путь» может в любой момент породить тоталитарное продолжение. В отличие от большинства авторитарных государств, шведский проект совершенствования не был привнесен извне, но исходил непосредственно от людей. Шведы уже давно стремились быть сообществом, в котором личное совершенство заменит гражданское принуждение, и в

котором идеи «рационального следования прогрессу» будут одинаково разделяемы как гражданским обществом, так и правительством.

И все же риторика согласия, «менталитет договора» между гражданами и государством с вездесущим присутствием действий правительства (в сфере образования, здоровья, медицинского обслуживания), постепенно обернулась против себя и вносит свой вклад в существующий кризис.

В конце двадцатого столетия, в парадоксальном *tour de force* (проявлении силы), шведы поняли, что они стали «благодарно угнетаемыми» жертвами собственного гражданского общества: как показал Мишель Мишелетти, «Люди оказались пойманными в ловушку организациями интересов и должны быть от них освобождены».

Это снова представляет Швецию как пример противоречий, присущих самой мягкой, демократической системе. В современном преуспевающем мире правительства тратят все больше и больше на моральные императивы, правосудие, поддержку благосостояния общества и общественное образование, тогда как индивидуумы, способные этим пользоваться, остаются свободными от любых обязательств, кроме удовлетворения своих желаний.

Как прямое следствие возрастания государственных этики и мудрости, личное царство, включая и личную совесть, устойчиво поглощается регулируемым обществом. Далее, постмодерное расширение политики на практически все сферы жизни приводит к путанице: политические проблемы определяются как этические и наоборот. Возможно, известная притча Мандевилля об улье²⁵ требует инверсии? Здесь каждая часть может быть хороша, но все же целому далеко до рая.

Как кратко резюмировал Тингстен: «война была тестом для социальной демократии, показавшей себя более слабой и более гибкой, чем мы думали!» Абсолютная свобода должна быть вне экономической сферы. Если этого не соблюсти, «она будет разрушена бурей в пустыне, характерной для самого проекта планирования будущего в национальном домашнем хозяйстве».

Перевод с английского Людмилы Сигал

²⁵ Бернард Мандевиль — английский моралист XVIII в. Имеется в виду «Басня о пчелах, или пороки частных лиц — блага для общества» (прим. перевод.).

Леонид Люкс

«Веймарская Россия?» – заметки об одном спорном понятии

*В*се аналогии «хромают». Это правило касается и сравнения между постсоветской Россией и Веймарской Германией, которое пустил в обиход в начале 90-х годов Александр Янов. Но, несмотря на это, между двумя государственными образованиями видны поразительные сходства, на которые я хотел бы указать в первой части статьи. Во второй части я перейду к различиям.

I. Аналогии между Веймарской республикой и постсоветской Россией

1. Легенда о «внутреннем враге»

Политическую культуру Веймарской республики с самого ее возникновения отравляла легенда об «ударе ножом в спину». Сочинили ее представители господствующих кругов, которые в годы первой мировой войны диктаторски правили страной и после неудачи весеннего наступления 1918 г. прекрасно понимали, что военная мощь Германии полностью исчерпалась, что без немедленного прекращения военных действий страну ожидает катастрофа. Но чтобы не нести ответственности за поражение, правящая верхушка передала власть бессильному до сих пор рейхстагу. Таким образом, произошла не завоеванная снизу, а подаренная сверху парламентаризация страны¹.

И вот этот неожиданно оказавшийся у власти парламент должен был расплачиваться за военный крах рейха, ответственность за который лежала в первую очередь на военном ко-

¹ Gurian, Walter: *Um des Reiches Zukunft*. Freiburg 1932.; Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte 1866-1918. Zweiter Band. Machtstaat vor der Demokratie*, München 1992, S.858-876; Winkler, Heinrich August: *Der lange Weg nach Westen. Erster Band. Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, München 2002, S.361-377; Мисухин, Глеб: *Россия в Веймарском зеркале, или Соблазн легкого узнавания*// *Pro et Contra* 3/1998, с.111-123; Гайдар, Егор: *Гибель империи. Уроки для современной России*, М. 2006, с.10-11.

мандовании, которое своей политикой тотальной мобилизации довело страну до полного изнеможения.

Генерал Эрих Людендорф – негласный диктатор рейха в течение последних двух лет войны – утверждал в своих воспоминаниях, что Германия проиграла войну не на внешнем, а на внутреннем фронте. Пацифистские и пораженческие настроения демократической оппозиции якобы разложили боевую мораль армии². То есть не всемогущее военное командование, а лишённые во время войны какого-либо политического влияния партии рейхстага были главным виновником поражения. Так родилась легенда об «ударе ножом в спину», вера в то, что стремление Германии к мировой гегемонии рухнуло не вследствие неосуществимости этой мечты, а из-за измены маленькой кучки внутренних врагов.

Эта «теория» поразительно напоминает аргументацию имперски настроенных российских кругов в последние годы перестройки и в постсоветской России. Певец империи Александр Проханов писал в марте 1990 г.: «Впервые не только в истории отечества, но и мира, мы видим, как государство рушится не в результате внешних ударов [...] или стихийных бедствий, а в результате целеустремленных действий [его] вождей»³.

Тон был задан. Все становилось понятным. Крушение советской империи происходило, оказывается, не из-за того, что партия не доверяла народу и душила его стремление к самостоятельности, не потому, что Советский Союз в эпоху третьей (электронной) промышленной революции превратился в живой анахронизм, т.е. в рай бюрократов, построенный на регламентации и подавлении творческой инициативы общества. Нет, виновны во всем были враги косности и застоя, пытающиеся вернуть страну, оторванную от стремительно развивающегося «1-го мира», в мировое сообщество. Однако модернизация страны была невозможной без ослабления патерналистских номенклатурных структур, скреплявших в единое целое и «внешнюю»

² Ludendorff, Erich: *Meine Kriegserinnerungen 1914-1918*. Berlin 1919; *Weimar Russia: Is there an Analogy* <http://globetrotterberkeley.edu/pubs/james.html>; Hanson, Stephen E./Kopstein, Jeffrey S.: *The Weimar/Russia Comparison//Post-Soviet Affairs*, 1997, 13, 3, p.256.

³ Проханов, Александр: *Идеология выживания//Наш Современник*, 1990, с. 3-9; см. также Янов, Александр: *После Ельцина. «Веймарская Россия»*. М.1995; Hanson/Kopstein, *Weimar*, с. 266

советскую империю (соцлагерь) и «внутреннюю» (СССР). Но сердцевиной империи был не управленческий «новый класс», а вдохновляющая его идеология — идея пролетарского интернационализма. Эта идея, т.е. «надстройка», была «базисом» СССР. Ведь в названии СССР нет и намек на то, что страна эта является преемником империи Романовых. Союз Советских Социалистических Республик мог бы существовать в любой части мира, на любом континенте. Важнейшей предпосылкой существования этого государства была вера в непогрешимость партии и ее идеологии. Но ведь уже в брежневские времена в «светлое коммунистическое будущее», за исключением, может быть, Суслова и ему подобных, не верил никто. Существовала лишь игра в веру, маскарад, в котором участвовало наряду с партией и большинство населения — за исключением диссидентов. Но во время перестройки этот камуфляж рухнул под напором гласности. И у Горбачева не оставалось другого выхода как отказ от 6-й статьи конституции, закреплявшей ведущую роль партии в стране. Советская империя теперь спешно нуждалась в новом идеологическом фундаменте, скрепляющем ее в одно целое. Но лихорадочные поиски такого фундамента, как известно, не увенчались успехом. Уже в 1927 г. подобные события с необычайной проницательностью предвидел основоположник евразийского движения князь Николай Трубецкой. Он писал тогда, что время единовластного господства русских в России в связи с растущим национальным сознанием нерусских народов ушло безвозвратно. Большевики хорошо это поняли и нашли нового носителя российского единства: вместо русского народа — пролетариат. Но это лишь кажущееся решение вопроса, продолжает Трубецкой. Национальные чувства рабочих куда сильнее их классовой солидарности. Если Россия хочет оставаться единым государством, она должна найти нового носителя своего единства и таковым, с точки зрения Трубецкого, может быть только евразийская идея, подчеркивающая общность между народами России-Евразии⁴.

Слабостью евразийской идеи — и в прошлом, и в настоящем — является, однако, то, что она так и не смогла добиться широкого признания, «овладеть массами» и таким образом предотвратить распад СССР.

⁴ Трубецкой, Николай: *Общеввропейский национализм* // *Евразийская Хроника*, 7, 1927, с. 28-29.

Всем этим глубинным историческим процессам, которые привели к тектоническим сдвигам на всем пространстве между Эльбой и Владивостоком, ностальгически настроенные круги в постсоветской России не придают никакого значения. Для них дезинтеграция советской империи была всего лишь результатом заговора кучки «внутренних врагов».

2. Отрицание Запада

Кроме легенды об «ударе ножом в спину» многие национал-патриотические круги в постсоветской России объединяет с веймарскими правыми радикальное отрицание Запада.

После поражения якобы «не побежденной на поле боя» нации в первой мировой войне немецкие националисты все настойчивей демонизировали как победителей, так и отстаиваемые ими демократические ценности. Суровость Версальского договора, по своему характеру, кстати, не слишком сильно отличавшегося от заключенного немцами победоносного мира на востоке в марте 1918 года (Брест-Литовский мир) поборники национального реванша считали вполне достаточным основанием для того, чтобы смести существующий европейский уклад. Оскорбленное национальное самолюбие стало господствующим мотивом их образа мыслей, определяло их тактику; соображения касательно общеевропейского и христианского наследия уже не играли никакой роли: «Мы – притесняемый народ – писал в 1923 г. один из провозвестников так называемой Консервативной революции Артур Меллер ван ден Брук. – Скучная территория, на которую нас оттеснили, таит в себе огромную опасность, от нас исходящую. Не следует ли нам строить нашу политику на основе этой опасности?»⁵

Заимствованный у Запада либерализм был провозглашен сторонниками Консервативной революции и других националистических группировок смертельным врагом немцев. Для Меллера ван ден Брука либерализм был «моральным заболеванием нации», свободой от каких бы то ни было убеждений, выдаваемой за убеждения⁶.

Характерная для консервативных революционеров псевдоэтическая установка проявляется здесь особенно отчетливо.

⁵ Moeller van den Bruck, Arthur: Das Dritte Reich. Hamburg 1931, S.71-72.

⁶ Там же, с. 69-71.

Те, кто из-за допущенной в Версале несправедливости были готовы разрушить весь европейский порядок, кто готов был насмеяться над гуманизмом, не задумываясь бросали либерализму упрек в равнодушии к морали. Неудивительно, что этот морализаторский имморализм, заранее отпускаявший грехи своим единомышленникам, но изображавший своих противников неисправимыми преступниками, многим казался весьма заманчивым.

Установление либеральной системы в Германии представлялось немецкими критиками Запада следствием коварных интриг западных демократий. Запад обладает иммунитетом против либерального яда, он не принимает всерьез либеральные принципы, утверждал Меллер ван ден Брук. Напротив, в Германии либерализм был воспринят буквально. Поэтому его разлагающие принципы сумели привести страну к гибели. Западные государства, неспособные одолеть немцев на поле брани, пытаются сделать это путем либерально-пацифистской пропаганды. И наивные немцы позволили отравить себя этим ядом⁷.

Жалость сторонников Консервативной революции к самим себе была столь же безгранична, как и их мания величия. Получалось, что единственным средством, способным облегчить страдания немцев, было мировое господство. Меллер ван ден Брук разъянял: «Власть над миром — единственная предоставленная перенаселенной стране возможность выжить. Наперекор всем препятствиям порыв людей в нашей перенаселенной стране направлен туда же, его цель — пространство, которое нам необходимо»⁸.

Парламентская демократия представлялась ее немецкими недоброжелателями как «лишенная рыцарских начал». Ноябрьская революция 1918 г. не была в состоянии защитить страну от внешнего врага — пишет Эрнст Юнгер. Поэтому от нее отвернулись солдаты. Эта революция, по мнению Юнгера, отвергла такие понятия как «мужество, отвага, честь»⁹. Освальд Шпенглер в свою очередь говорит о «неописуемой мерзости ноябрьских дней»: «Ни одного властного взгляда, ничего вдох-

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 63, 71-72.

⁹ См. Bastian, Klaus-Friedrich: Das Politische bei Ernst Jünger, Diss. Heidelberg 1963, S.66.

новляющего, ни одного значительного лица, запоминающегося слова, дерзкого преступления»¹⁰.

Демонизация западных ценностей характерна также и для многих национал-патриотически настроенных кругов постсоветской России. Своего рода рупором и идеологом этих сил является уже многие годы Александр Дугин. Издаваемый Дугиным в 90-е годы журнал «Элементы» рисует либерализм как «наиболее последовательную и радикальную форму ... европейского нигилизма», как воплощение духа антитрадиции, цинизма и скепсиса. Либерализм якобы разрушает любую духовную, историческую и культурную непрерывность, он просто враг человечества. Как роковую ошибку рассматривают «Элементы» то, что «либерализм» и «демократия» зачастую выступают синонимами. На самом деле либерализм не имеет ничего общего с демократией – властью народа. Защитники либерализма представляют собой небольшую, одержимую жаждой власти и никем не избранную элиту, которая использует демократическую риторику только затем, чтобы создать у народа иллюзию его причастности к политическим решениям верхушки.¹¹

¹⁰ Spengler, Oswald: *Preußentum und Sozialismus*. München 1920, S.11; К теме «консервативная революция» в Веймарской республике см. также Rauschnig, Hermann: *The Conservative Revolution*. New York 1941; Mohler, Armin: *Die Konservative Revolution in Deutschland. Der Grundriß ihrer Weltanschauung*. Stuttgart 1950; Sontheimer, Kurt: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. München 1968; Sontheimer, K.: *Der Tatkreis//Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 6, 1958, S.229-260; Kuhn, Helmut: *Das geistige Gesicht der Weimarer Republik//Zeitschrift für Politik* 8, 1961, S.1-10; von Klemperer, Klemens: *Konservative Bewegungen. Zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. München 1962; Stern, Fritz: *Kultupessimismus als politische Gefahr*. Bern 1963; Breuer, Stefan: *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt 1993; Luks, Leonid: «Eurasier» und «Konservative Revolution». *Zur antiwestlichen Versuchung in Rußland und in Deutschland//Koenen, Gerd und Kopelew, Lew, Hrsg.: Deutschland und die Russische Revolution 1917-1924*. München 1998, S.219-239.

¹¹ *Элементы*, 5, 1994, с. 5; К идеологии Дугина и журнала «Элементы» см.: Янов, Александр: *После Ельцина; Геополитическое положение России. Представления и реальность*, М. 2000; Люкс, Леонид: «Третий путь» или назад в Третий Рейх? О «неоевразийской» группе «Элементы» // *Вопросы философии*, 5, 2000; с. 33-44; Luks, Leonid: *Eurasien aus neototalitärer Sicht – Zur Renaissance einer Ideologie im heutigen Rußland// Totalitarismus und Demokratie* 1, 2004, Heft 1, S.63-76; Mathyl, Markus: *Der «unaufhaltsame Aufstieg» des Aleksandr Dugin// Osteuropa* 52, 2002, Heft 7, S.885-900; Umland, Andreas: *Postsowjetische Gegeneliten und ihr wachsender Einfluß auf Jugendkultur und Intellektuellendiskurs in Rußland. Der Fall Aleksandr Dugin (1990-2004)// Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 10, 2006, Heft 1, S.115-147; Уmland, Андреас: *Три разновидности постсоветского фашизма. Концептуальные и контекстуальные интерпретации современного русского ультранационализма// Русский национализм: идеология и настроение*. М. 2006, с. 223-262.

Так же как и веймарские правые, российские национал-патриоты отрицают пропагандируемый Западом универсализм и являются страстными защитниками культурного партикуляризма и особых национальных путей. Прозападно настроенные круги обвиняются в недостаточном патриотизме. Такого рода обвинения прямо-таки обезоруживали и немецких, и российских «западников». Они пытались во что бы то ни стало доказать, что судьба отечества им не безразлична. О «непобежденной на поле боя армии» заговорил впервые глава немецких социал-демократов Фридрих Эберт, приветствуя от имени возникшего в Германии в ноябре 1918-го революционного правительства возвращающихся с фронта солдат. Но все эти заверения в любви к отечеству не помогли ни социал-демократам, ни другим демократически настроенным политикам реабилитировать себя в глазах правых. Для последних демократы оставались изменниками родины, внутренним врагом, служившим интересам внешнего врага, т.е. Запада.

И здесь видно определенное сходство с судьбой демократов в ельцинской России.

Когда Ельцин и его единомышленники устранили в августе 1991 года коммунистическую диктатуру, они выступали не только под демократическими знаменами, но и под национальными русскими. Настроение подъема, царившее в Москве сразу после поражения коммунистического путча, очень напоминало атмосферу франкфуртской Паульскирхе в 1848 году (там заседало Национальное Собрание), когда идея свободы и национальная идея соединились в одно целое. Нельзя, однако, забывать, в каком направлении пошло развитие немецкого национального движения, так как целью, к которой оно стремилось, была не только свобода, но и великодержавная мощь. Характерным признаком этого поворота в немецком национальном движении была дискуссия в Паульскирхе в июле 1848 г. по польскому вопросу. До тех пор солидарность с угнетенной Польшей была своего рода поверкой для либерально настроенных кругов в Европе и Германии. Однако это чувство солидарности заметно ослабело после начала революции 1848 года¹².

¹² Kaehler, S.A.: Realpolitik zur Zeit des Krimkrieges – eine Säkularbetrachtung//Historische Zeitschrift 174, 1952, S.418; Gollwitzer, Heinz: Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. München 964, S.262. Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat. München 1983, S.627-630; Wehler, Hans Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Zweiter Band. Von der Reformära bis zur industriellen und politischen «Deutschen Doppelrevolution». München 1987, S.743-744.

Похожая ситуация складывалась в России после отстранения КПСС от власти. Победившие демократы все чаще говорили о национальных интересах России и все реже о солидарности с малыми народами. Многие демократы, выступавшие еще до августа 1991 г. за «возвращение России в Европу», после августовских событий заговорили «об особом пути России». Сторонники прозападной ориентации в российской политике, в первую очередь министр иностранных дел А. Козырев, выставались их критиками как политики, лишённые корней, далеко отошедшие от традиций своей страны. Вскоре после победы демократов один из советников Ельцина Е. Кожокин заявил: «Придя к власти западники должны перестать быть западниками. Западником можно быть только в оппозиции»¹³.

Национально настроенные круги демократического лагеря упрекали прозападные группировки в правительстве в безмерной уступчивости по отношению к Западу, а также по отношению к ближайшим соседям России. Так, политический советник Президента России С. Станкевич заявил: «Наши соседи зачастую рассматривают Россию не как государство, а как грудку, своего рода реликт, от которого можно отрезать ту или иную часть»¹⁴. Председатель Комитета внешней политики Верховного Совета Е. Амбарцумов добавил, что понятия национальной гордости, национальной принадлежности и национальных интересов являются на Западе совершенно естественными. Почему же они не должны распространяться и на Россию?

Однако эта борьба российских демократов в защиту национальных интересов не реабилитировала их в глазах «непримиримой оппозиции». Для национал-патриотов демократы — это в первую очередь разрушители великой империи и агенты западных победителей в холодной войне, создавшие на российской территории антинациональный режим. Так что российским демократам не удалось, несмотря на их национальную риторику, так же как в свое время и их единомышленникам в Веймарской Германии, преодолеть пропасть, отделяющую их от их радикальных оппонентов. Но, с другой стороны, тот факт, что демократы в обоих случаях в какой-то мере приспособились к аргументации своих противников, привел к тому, что они утратили инициативу в политическом дискурсе.

¹³ Московские Новости 16.8.1992.

¹⁴ Россия 1992-й//Комсомольская правда, 26.5.1992.

3. Новая диаспора

После первой мировой войны Германия потеряла 1/7 своих территорий. В первую очередь присоединенные к рейху в 1871 г. Эльзас и Лотарингию на западе и часть территорий с польским большинством на востоке. Потеря польских территорий особенно возмущала немцев, так как они должны были уступить 46.000 кв. км. территорий и проживающее там немецкое меньшинство государству, которое возникло всего лишь после первой мировой войны, т.е., в отличие от Франции, не принадлежало к державам-победительницам. Стремление к пересмотру германских границ на Востоке было аксиомой внешней политики Веймарской республики. Американский историк Харальд фон Рикхоф пишет, что это стремление приняло почти мистические черты и добавляет: «Тот факт, что после 1918 года определенная часть немецкого населения попала под польское господство, в Германии считали своего рода патологией, а то, что до этого в течение многих поколений немалая часть поляков жила под немецким господством, считалось чем-то естественным и само собой разумеющимся»¹⁵.

Не меньшим шоком и для россиян был тот факт, что после распада СССР Крым, Донбасс, Прибалтика, Закавказье, Средняя Азия с проживающим там русским меньшинством оказались за границей. Те авторы, которые проводят параллели между постсоветской Россией и Веймарской Германией указывают не в последнюю очередь на проблему «новой диаспоры» и на попытки обоих государств повлиять на судьбу соотечественников, превратившихся из привилегированного слоя населения нередко в ущемляемое в своих правах меньшинство.

Позиция Москвы по отношению к 25 миллионам русских, проживающих за российскими границами, вызывает озабоченность на Западе и Востоке. При этом нередко проводятся параллели с демагогическим использованием проблемы немецких национальных меньшинств после 1918 года. Американский политолог Фрэнсис Фукуяма сразу после распада СССР посоветовал московским политикам воспользоваться опытом

¹⁵ von Riekhoff, Harald: German-Polish Relations 1918-1933. Baltimore 1971, p. 265; см. также Weimar Russia: Is there an Analogy <http://globetrotterberkeley.edu/pubs/james.html>; Hanson/Kopstein, Weimar, p. 256; Brubaker, Rogers: Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe. Cambridge University Press 1996, p. 125-126.

Турции после первой мировой войны. Благодаря реформам Кемаля Ататюрка Османская империя в кратчайшие сроки стала современным национальным государством. Новая Турция отказалась от панисламистских и пантюрецких претензий и предоставила проживающие за границей тюркские народы своей собственной судьбе¹⁶.

Советник российского президента Станкевич критически отнесся к совету Фукуямы. Судьба турок или тюркских народов, проживающих за границей, ни в коем случае не оставила Анкару равнодушной, — заявил он. Об этом свидетельствует интервенция на Кипр в 1974 году, предпринятая, по утверждению правительства Турции, для защиты турецкого меньшинства на острове. Как полагает Станкевич, нельзя также забывать о том, насколько интенсивными были усилия Турции по включению в сферу своих интересов ставших независимыми тюркских государств на территории бывшего Советского Союза. Подобная позиция, с точки зрения Станкевича, абсолютно естественна: «нормальность» Турции проявляется в том, что она имеет собственные геополитические интересы и стремится их обеспечить. Таких же прав Станкевич добивался и для России¹⁷.

4. Переход от полузакрытого к открытому обществу

Веймарская республика, т.е. «первая немецкая демократия», была самым свободным государственным образованием в истории Германии за исключением ФРГ. Об этой свободе немцы мечтали давно, чуть ли не со времен освободительной войны против Наполеона в 1813 году. Девизом немецкой революции 1848 года были «Свобода и государственное единство!» Однако революция не смогла осуществить ни того, ни другого.

Правда, четверть века спустя Бисмарку удалось объединить Германию, но сделал он это авторитарным путем. Полной свободы немцы смогли добиться лишь вследствие ноябрьской революции 1918 года, свергнувшей правящие династии и пе-

¹⁶ Фукуяма, Фрэнсис: Неясность национального интереса//Независимая газета, 16.10.1992.

¹⁷ Станкевич, Сергей: Россия уже сделала антиимперский выбор//Независимая газета 6.11.1992; see also Weimar Russia: Is there an Analogy <http://globetrotterberkeley.edu/pubs/melville.html>; Brubaker, Nationalism, p. 107-109, 135-147; Ларюэль, М.: «Русская диаспора» и «российские соотечественники»//Демократия вертикали. М. 2006, с. 185-212.

редавшей всю полноту власти обществу. Но эйфорических настроений эта неожиданно завоеванная свобода почти не вызвала, что и неудивительно. Установление демократического строя ассоциировалось в Германии с поражением в мировой войне, с унижительным версальским договором, потерей территорий, репарациями, а также с глубочайшим экономическим кризисом, который достиг своего апогея в 1923 году небывалой в истории Германии инфляцией.

Все эти процессы напоминают то, что происходило в России после краха советского режима и в период зарождения «2-й русской демократии». Правда «2-я русская демократия» не была, в отличие от Веймарской республики, самым свободным государственным образованием во всей предыдущей истории страны. Строй, возникший в России после февральской революции 1917 года, был не менее свободным.

В апреле 1917 года Ленин назвал Россию «самой свободной страной в мире из всех воюющих стран»¹⁸, и он же, несколько месяцев спустя, попытался обуздать эту свободу, что ему после большевистской победы в гражданской войне, в конце концов, и удалось. «Самая свободная страна мира» превратилась в первое в мире тоталитарное государство. Правда, после смерти Сталина характер коммунистической диктатуры существенно изменился. Власть имущие отказались от массового террора и тоталитарный строй превратился в полутоталитарный или даже патерналистски авторитарный. Но общество как таковое оставалось марионеткой в руках правящей номенклатуры и лишь во время перестройки оно перешло из «закрытого» в «полуоткрытое» состояние. Окончательное его освобождение произошло в августе 1991 года на баррикадах у Белого дома. Но, так же как и в Веймарской Германии, это освобождение только на короткий срок вызвало эйфорическое настроение. Ведь после «августа» наступил «декабрь» (распад СССР), «январь» (шоковая терапия, которая в первые годы была связана с гиперинфляцией, с сокращением валового продукта в 1992 г. на 23%, и понижением уровня жизни населения чуть ли не наполовину).

Очень быстро российские реформаторы растратили свой капитал доверия. Дискредитации демократической идеи способ-

¹⁸ Ленин, В.И.: Полное собрание сочинений. М.1958-1965, т. 31, с. 114-115.

ствовала и конфронтация между исполнительной и законодательной властью (президент/Верховный совет), завершившаяся роспуском парламента и обстрелом Белого дома.

Все эти события нанесли глубокую травму общественному сознанию, и одним из ее последствий было сокрушительное поражение демократов во время думских выборов в декабре 1993 года. Россия оказалась перед дилеммой, перед которой стояла когда-то Веймарская Германия, когда радикальные антидемократы одержали неожиданную победу на выборах в рейхстаг в сентябре 1930 года. Эту дилемму один из лидеров СДПГ Рудольф Гильфердинг сформулировал так: «Утверждать демократию против воли большинства, которое отвергает демократию, и причем утверждать ее, действуя на основе политических средств, предоставленных демократической конституцией — это почти что решение квадратуры круга»¹⁹.

5. Реванш свергнутых элит

Начавшаяся 9 ноября 1918 г. революция в Германии качественно отличалась от французской революции 1789 и русской 1917 года. В отличие от двух последних она не переходила от умеренной к более радикальной стадии, а наоборот: радикально начав, она становилась все более и более умеренной. Ее главной политической силой была социал-демократическая партия, которая во что бы то ни стало хотела предотвратить развитие революции по русскому образцу 1917 года. Поэтому социал-демократы непрерывно боролись против своего леворадикального крыла, замороженного опытом большевистского Октября. Влияние этих экстремистских группировок на традиционно умеренный рабочий класс Германии было маргинальным. 80% депутатов, избранных на берлинский съезд Советов, состоявшийся в середине декабря 1918 г., отвергло советскую модель и высказалось за преобразование Германии в парламентскую республику²⁰. Но, несмотря на все это, социал-демократическое большинство в Совете народных уполномоченных (СНУ), который правил в Германии начиная с 10-го ноября 1918 г., видело главную угрозу для немецкой демократии не справа, а слева.

¹⁹ Hilferding, Rudolf: In Krisennot// Die Gesellschaft, Nr.7, 1931, S.1.

²⁰ Winkler, Der lange Weg nach Westen, S.385-386; Blasius, Dirk: Weimar Ende. Bürgerkrieg und Politik 1930-1933. Göttingen 2006, S.17-18; Weimar Russia: Is there an Analogy <http://globetrotterberkeley.edu/pubs/feldman.html>.

Кульминацией хаотических попыток левых экстремистов вызвать в Германии революцию по «русскому образцу» было начавшееся 5-го января 1919 г. восстание в Берлине. СНУ удалось без труда подавить это восстание, однако он воспользовался при этом не только регулярными войсками, но и праворадикальными корпусами добровольцев. Как отмечал в середине 30-х годов хронист Веймарской республики Артур Розенберг, использование крайних противников демократии для защиты республики было непростительной ошибкой правительства²¹.

На самом деле, восстание в Берлине было подавлено уже через несколько дней, 12-го января. Но социал-демократическое правительство утратило контроль над военщиной, которая теперь своими силами стала вершить самосуд. Жертвами расправ стали также и вожди созданной 31-го декабря 1918 г. Коммунистической партии Германии Карл Либкнехт и Роза Люксембург, которые были убиты 16 января.

Острая реакция социал-демократов на действия бывшего левого крыла их собственной партии была вызвана не только преувеличенным страхом перед анархией, но и тем, что социал-демократическое правительство хотело продемонстрировать свой патриотизм, тождество своих интересов с внутренними и внешними интересами германского государства. Германские социал-демократы, которых правые годами обвиняли в том, что они совершенно не привязаны к своему отечеству, хотели доказать, что судьба Германии им не безразлична.

Итак, ноябрьская революция, свергнувшая монархию и внесшая вначале панику в ряды правящих консервативных элит, ограничилась в борьбе со старым режимом всего лишь полумерами. Его управленческие, экономические и даже военные структуры (несмотря на ограничения версальского договора) остались почти нетронутыми. Все предпосылки для реванша свергнутых в ноябре 1918 г. элит были налицо. Но

²¹ Rosenberg, Arthur: Geschichte der Weimarer Republik, hrsg. v.K.Kersten. Frankfurt/Main 1961; Не иначе оценивают тогдашнюю ситуацию и некоторые современные авторы. Берлинский историк Генрих Август Винклер в 1990 г. писал: «[Социал-демократы] прежде всего стремились предотвратить экономический и политический хаос; они переоценивали опасность слева и недооценивали опасность справа» (Winkler, Heinrich August: Die Revolution von 1918/19 und das Problem der Kontinuität in der deutschen Geschichte//Historische Zeitschrift 250, 1990, P.307).

это стремление к преемственности, к преодолению возникшего вследствие революции разрыва охватило со временем и широкие слои населения. Символизировало этот рост ностальгических настроений избрание в 1925 году престарелого фельдмаршала Гинденбурга, который никогда не смирился с республиканским строем и оставался убежденным монархистом, президентом рейха²². При этом надо добавить, что это избрание произошло именно в тот момент, когда Веймарской республике удалось преодолеть послевоенный кризис, стабилизировать экономику, в период, когда демократические партии так называемой веймарской коалиции достигали наибольших успехов на парламентских выборах.

Эта двойственность показывает, каким хрупким государственным образованием была Веймарская республика, в которой демократические правила игры все еще не превратились в «the only game in town», по выражению современных политологов Х. Линца и А. Степана.

Так как президент был своего рода гарантом Веймарской конституции и мог в кризисных ситуациях вводить в стране чрезвычайное положение (48-я статья конституции), антидемократические установки Гинденбурга угрожали строю, который он призван был защищать. Его предшественник Эберт, будучи убежденным демократом, пользовался чрезвычайными полномочиями, особенно во время Рурского кризиса 1923 г., но только для того, чтобы бороться против врагов демократии и справа, и слева (и против коммунистической и против нацистской попытки государственного переворота). Такой последовательной борьбы на два фронта от Гинденбурга нельзя было ожидать. Консервативные круги, влияющие на престарелого президента, видели существенную разницу между коммунистами и нацистами. Последних они считали своими потенциальными союзниками. Эта их установка и привела, в конце концов, к передаче власти Гитлеру и к уничтожению веймарской демократии.

И в постсоветской России, как и в Веймарской Германии, происходит своего рода реванш свергнутых элит.

Августовская революция 1991 г. носила, так же как и ноябрьская революция в Германии, половинчатый характер. Многие русские демократы не желали рассматривать августов-

²² Winkler, *Der lange Weg nach Westen*, S.458-461; см. также Гайдар, *Егор Гибель империи*, с. 15.

ские события после подавления путча как революцию, потому что с революцией ассоциировались такие понятия как массовый террор и диктатура. Именно поэтому они отказались от расправы с побежденными в большевистском духе. С точки зрения одного из ведущих представителей демократического лагеря, Г. Попова, это решение имело чрезвычайное значение не только для России, но и для всего мира.

Позднее Ельцин вспоминал, что в сентябре-октябре страна буквально балансировала на краю пропасти. И все же удалось спасти Россию от революции, а человечество — от ее катастрофических последствий. В течение года не стихали призывы к решительной конфронтации, говорил президент. Но ни один из этих призывов не нашел отклика в сердцах русских людей. Именно это Ельцин считал общей победой.

Галина Старовойтова, принадлежавшая к самому решительному крылу в лагере демократов, считала, напротив, непростительной ошибкой демократов то обстоятельство, что они не в полной мере использовали свою победу в августе 1991 г. Именно тогда существовала уникальная возможность радикально обновить аппарат власти, пока он находился в шоке. Но этого не произошло. Прежние силовые и управленческие структуры получили временную передышку, которую использовали для консолидации своих рядов.

В России до сих пор идут споры о том, совершили ли в августе 1991 г. Ельцин и его сторонники ошибку, встав на путь компромиссов, а не революционной борьбы. В этой связи, однако, нельзя забывать, сколь скромной была организационная база Ельцина и его команды в момент их победы. Кроме того, надо добавить, что после победы над общим противником большинство демократических группировок перешло в оппозицию к новому руководству страны. Чтобы не исчезнуть с политической сцены, правительство Ельцина было вынуждено искать компромисс с прежними структурами, готовыми смириться с реформами. Здесь видно определенное сходство с поведением большевиков после 1917 года. Хотя большевики считали свою революцию самым радикальным переворотом в истории, им через несколько месяцев после прихода к власти пришлось искать поддержки у «буржуазных специалистов», т.е. у представителей «старого мира», который большевики хотели полностью разрушить. Иначе режим просто не смог бы обеспечить свое суще-

ствование. Однако у большевиков было в распоряжении одно чрезвычайно действенное средство, чтобы заставить «классовых врагов» работать на себя — «красный террор». Таким средством победители в августе 1991 года не располагали. Чтобы склонить к сотрудничеству наиболее гибкие элементы прежних структур, им пришлось апеллировать к их интересам и одновременно убеждать их в том, что реставрация старого режима не может быть осуществлена ни при каких обстоятельствах.

Но частичная реставрация все же произошла. В декабре 1992 г., на 7-м съезде народных депутатов, Ельцин, под давлением парламента должен был отправить автора «шоковой терапии» Гайдара в отставку. Его преемник, Черномырдин, представитель промышленного лобби, дистанцировался от радикальной рыночной концепции предшественника. Оправившись от августовского, а потом и от октябрьского (1993 г.) шока, управленческие группировки начали контрнаступление против зародившегося уже во время перестройки гражданского общества, против вырвавшихся на свободу субъектов федерации и против накопивших баснословные суммы олигархов. Пока Ельцин был у власти, это контрнаступление не принимало характер реставрации рухнувших в 1991 г. порядков. Будучи убежденным реформатором, Ельцин, несмотря на сближение с управленческими структурами старого режима, был, как в свое время Эберт в Германии, помехой для такого поворота колеса истории вспять. При его преемнике положение изменилось. «Управляемая демократия» Путина не только усилила контрнаступление управленческих структур на гражданское общество, начатое уже при Ельцине, но также и качественно изменила характер государственной системы. Парламент, федерационные структуры, СМИ, олигархи, которые были противовесом силовым ведомствам, в значительной мере потеряли свою самостоятельность и превратились в большинстве случаев в инструменты госаппарата. Россия начала возвращаться на круги своя, когда «государство пухло, а народ хирел» (Ключевский). Такого свертывания гражданского общества и плюралистических институтов, которое наблюдается в путинской России, не было в Веймарской Германии — даже в эпоху президентского правления начиная с 1930 года. И здесь я хотел бы перейти к различиям между Веймарской республикой и постсоветской Россией.

II. Различия между Веймарской Германией и постсоветской Россией

1. Предыстория

То, что путинской «управляемой демократии» «удалось» на много более основательно демонтировать гражданское общество, чем созданному в 1930 году президентскому правительству в Веймарской республике показывает, что общественное развитие в обоих государственных образованиях существенно отличалось друг от друга. Плюралистические структуры в Веймарской Германии находились на более высокой ступени развития, чем в постсоветской России²³, и эти различия тесно связаны с различной предысторией обоих государств. Предшественник Веймара — созданный в 1871 году 2-й немецкий рейх — был, несмотря на его полуфеодальный и патриархальный характер, правовым государством с многопартийной системой, независимыми общественными организациями и более или менее свободной прессой. Хотя оппозиционные партии, особенно социал-демократия, и некоторые конфессиональные и национальные меньшинства (католики, поляки) периодически преследовались, однако у дискриминированных групп всегда оставались правовые лазейки, которые им позволяли пережить периоды наиболее интенсивных гонений и со временем вернуться в прежней силе на политическую или общественную сцену.

Ничего подобного не существовало в предшествующем «2-й русской демократии» Советском Союзе, за исключением горбачевского периода. Гражданское общество, построенное в России после революции 1905 года и полностью освободившееся в феврале 1917 г. от государственной опеки, было уничтожено большевиками, а вместе с ним и институт частной собственности (особенно в сталинский период), который гарантирует обществу определенную степень независимости от государства. Итак, «вторая русская демократия» выходила на политическую сцену почти без опыта конкурентной политической борьбы и организованного отстаивания прав и интересов отдельных об-

²³ См. Hanson/Kopstein, Weimar; Hanson, Stephen E.: Postimperial Democracies: Ideology and Party Formation in Third Republic France, Weimar Germany, and Post-Soviet Russia//East European Politics and Societies, Vol. 20, No.2, p. 343-372.

щественных групп. То, что демократам с такой легкостью удалось в августе 1991 года разгромить правящий аппарат, связано было не с их силой, а со слабостью противника, который из-за эрозии коммунистической идеологии переживал чрезвычайно глубокий кризис идентичности и поэтому потерял способность к сопротивлению. Когда же управленческий аппарат оправился от шока поражения и начался уже описанный бюрократический реванш, оказалось, что гражданское общество в России еще не успело выйти из своего аморфного состояния и не в силах оказывать хорошо организованному управленческому классу эффективное сопротивление. Эти поражения демократов были связаны, не в последнюю очередь, и с тем, что они переживали кризис идентичности. Дискредитация демократических идей в глазах широких слоев населения в связи с трудностями перехода от «закрытого» к «открытому» обществу лишила демократов той уверенности в себе, которая была для них характерна в последние годы советской власти. Они плыли уже не с течением, а против него. И действительно, постепенный демонтаж плюралистических структур при помощи методов «управляемой демократии» не вызвал особых протестов населения. Наряду с дискредитацией демократической идеи такой реакции общества способствовал и факт, что эти процессы происходили параллельно с экономической стабилизацией (в первую очередь благодаря высоким мировым ценам на нефть и другие энергоносители). Кроме того, стремление путинской команды к «огосударвлению» общества соответствовало традиционным представлениям многих россиян о роли государства как гаранта общественной справедливости и благосостояния нации. Бунты и революции происходили в России в первую очередь из-за того, что государство не справлялось с этой ролью, а не потому, что общество пыталось перетянуть эти функции на себя.

2. Угроза справа и слева

Веймарская демократия постоянно боролась с двумя угрозами — справа и слева. Гитлер всплыл на волне страха правящих слоев перед большевистской опасностью. Этот страх едва ли имел под собой основания. В Германии начала 30-х годов конфликт между социал-демократами и коммунистами, спровоцированный в первую очередь из Москвы сталинским руководством, парализовал рабочее движение, практически

лишив его всякой дееспособности. Несмотря на это правящие круги Германии панически боялись «восстания масс», т.е. независимого рабочего движения. Этим страхом воспользовались нацисты. Выступая в январе 1932 г., во время встречи с немецкими промышленниками в Дюссельдорфе, Гитлер утверждал: «Если бы не мы (нацисты – Л.Л.), средний класс в Германии был бы уже уничтожен. А вопрос о власти большевики давно бы решили в свою пользу»²⁴.

И хотя аргументация нацистского вождя носила вполне демагогический характер, ему, в конце концов, удалось убедить власть имущих, что спасти расшатанный господствующий строй в Германии можно лишь опираясь на НСДАП²⁵.

В отличие от своих немецких предшественников нынешние российские правые экстремисты, как правило, мало говорят об опасности слева, более того, в борьбе против установленного в августе 1991 г. строя они часто оказывались с коммунистами по одну сторону баррикад²⁶. «Красно-коричневый союз», лишь периодически возникавший в Веймарской Германии, в постсоветской России постоянный феномен²⁷. Эта мешанина «правизны» и «левизны» связана не в последнюю очередь с аморфным, расплывчатым партийно-политическим ландшафтом в посткомму-

²⁴ Domarus, Max: Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945. Wiesbaden 1973, Band 1, Erster Halbband, S.87

²⁵ См. Luks, Leonid: Entstehung der kommunistischen Faschismustheorie. Die Auseinandersetzung der Komintern mit Faschismus und Nationalsozialismus 1921-1935. Stuttgart 1985, S.158-161, 193-194; Luks, Leonid: Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus – verwandte Gegner?//Geschichte und Gesellschaft 14, 1988, S.100-103.

²⁶ Говоря об угрозе постсоветской демократии и «справа», и «слева», некоторые авторы не учитывают в достаточной мере это обстоятельство. См. Hanson/Kopstein, Weimar, p.267-268.

²⁷ Лакер, Уолтер: Черная сотня. Происхождение русского фашизма. М.1994; Люкс, Леонид: Призрак фашизма в посткоммунистической России // Люкс, Леонид: Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе, М. 2002, с.256-266. Shenfield, Stephen, D.: Russian Fascism. Traditions, Tendencies, Movements. Armonk 2001; Allensworth, Wayne: The Russian Question: Nationalism, Modernization and Post-communist Russia. Lanham 1998; Соколов, Михаил: Национал-большевистская партия: идеологическая эволюция и политический стиль // Русский национализм: идеология и настроение. М. 2006, с.139-164.

нистической России, что, в свою очередь, объясняется аморфным состоянием общества, в котором нет классов в общепринятом смысле этого слова. Но есть и другие причины все большего стирания различий между правыми и левыми в современной России. Дело в том, что российские коммунисты, пожалуй, впервые после 1917 года, потеряли веру в непрерывный общественный прогресс и в то, что история и ее законы на их стороне.

Напротив, правые экстремисты всегда воспринимали идею прогресса не иначе как с насмешкой. Они никогда не желали и не желают плыть в потоке истории, наоборот, пытаются любой ценой задержать его и повернуть вспять. Повсюду им мерещатся симптомы упадка и разложения, козни могущественного всемирного заговора. Они считают, что предотвратить «закат Европы» можно лишь насильственным уничтожением носителей этого заговора — евреев, масонов, «плутократов», марксистов. Золотой век фашизма — это языческая, дохристианская эпоха. Пафос же коммунизма устремлен в будущее, где произойдет прыжок «из царства необходимости в царство свободы».

Однако этот исторический оптимизм теперь ушел в прошлое. После развала Советского Союза у коммунистов не осталось веры в прогресс и светлое будущее. Внезапное исчезновение второй великой державы, внушавшей страх или же уважение всему миру, кажется им непостижимым событием, они отказываются видеть в нем историческую закономерность. Их «золотой век» находится теперь, так же как и у правых радикалов, в прошлом.

Кроме смешения правых и левых позиций постсоветскую Россию отличает от Веймарской Германии и то, что в России не наблюдается постоянная радикализация общества и размывание центристских группировок и установок. В России наоборот, радикальные группировки и слева, и справа (КПРФ с одной, ЛДПР с другой стороны), становятся все более «центристскими» и находят общий язык, по крайней мере, с частью правящих группировок. Этот процесс срастания «непримиримой» оппозиции с государственными структурами усилился после прихода Путина к власти, который в глазах многих национал-патриотов является новым «собирателем земли русской». Создается миф, распространяемый также и рядом официозных публицистов, о ельцинском периоде развала и унижения России и о путинском чуде возрождения российской

государственности. В действительности же, если и говорить о «политическом чуде», то надо это понятие применить скорее к ельцинскому периоду. Ведь тогда страна в кратчайшие сроки перешла от плановой экономики к рыночной, от империи к национальному государству, от псевдофедеративного к подлинному федеративному устройству, от коммунистической диктатуры к конституционной системе. И все это произошло без гражданской войны, которую многие предсказывали, не по румынскому или югославскому сценарию. Исключением здесь является чеченская трагедия. Но вспомним, как болезненно происходило расставание с империей и в западных демократиях (Франция, Англия, Голландия). Так что предпосылки для выхода страны из чрезвычайно опасного переходного периода созданы были уже при Ельцине, и его преемник продолжил лишь процесс консолидации нового государства, начавшийся в середине 90-х годов.

Сравнивая постсоветскую Россию с Веймарской Германией надо подчеркнуть, что и последняя пережила процесс консолидации и стабилизации, начавшийся в 1924 году и завершившийся 5 лет спустя в связи с крахом нью-йоркской биржи в октябре 1929 и началом мирового экономического кризиса. Сможет ли постсоветская Россия выдержать подобное испытание на прочность, которое в свое время разрушило Веймарскую республику? Вопрос этот остается открытым.

3. Роль Запада

Возникновение Веймарской республики было неразрывно связано с Версальским договором, который морально осуждал Германию, называя ее главным виновником мировой войны. Территориальные, экономические и военные рестрикции Версальского договора не воспринимались немцами так болезненно, как это моральное осуждение. Все это усиливало уже описанные антизападные настроения, демонизацию Запада в стране.

Отношения между постсоветской Россией и Западом развивались по совершенно другому сценарию. Хотя Советский Союз *de facto* проиграл холодную войну, *de jure* эта война не знала ни победителей, ни побежденных. Послевоенный экономический кризис в Веймарской Германии был не в последнюю очередь связан с тем, что победители требовали от нее уплаты репараций. Лишь после Рурского кризиса 1923 г. Запад из-

менил свою политику ультиматумов и нажимов и предоставил Германии кредиты для восстановления ее экономики (план Доуса). Постсоветская Россия же с самого начала могла рассчитывать на кредиты международных финансовых организаций, а также и отдельных западных стран, которые пытались ей помочь преодолеть последствия «шоковой терапии»²⁸.

Ожидания, связанные с окончанием холодной войны, только частично осуществились. «Общий европейский дом», о котором мечтали во время перестройки, не был построен. В связи с событиями в бывшей Югославии и с расширением НАТО на восток отношения между Россией и Западом вновь обострились. Но это почти не остановило процесс интеграции России в мировые экономические и политические структуры. Несмотря на антизападную риторику в Москве и на массивную критику политики Путина в Вашингтоне, Лондоне или в Берлине, сегодняшняя Россия, в отличие от Веймарской Германии, это не страна изгой, а равноправный партнер Запада.

Это обстоятельство влияет, конечно, на то, что антизападные настроения в России, особенно в правящем истеблишменте, не достигают такого накала, как это было в Веймаре.

4. Дух времени

На трагическую судьбу веймарской демократии существенно повлиял характер эпохи, в которой она возникла. Это было время обожествления «священного» национального эгоизма (*sacro egoismo*), отрицания политики компромиссов в международной борьбе. Такие политики как Густав Штресеман или Аристид Бриан, пытавшиеся примирить Германию с победившими ее державами, не смогли справиться с шовинистическими настроениями в своих странах, принявшими чуть ли не стихийный характер. Уже первая мировая война показала, к каким катастрофическим последствиям приводит такая установка. Но эта война была всего лишь первым этапом саморазрушения Европы, которое достигло своего апогея во время развязанной Гитлером Второй мировой войны.

К каким выводам пришли европейцы после опустошительного опыта этой катастрофы? Одним из таких выводов был процесс европейской интеграции, создание Европейского Сообщества, а впоследствии Союза. Принципом ЕС является

²⁸ Hanson/Kopstein, Weimar p. 270.

добровольный отказ членов Союза от некоторых прерогатив национального суверенитета. Почему же многие европейские страны отказываются от части своего суверенитета, которым они так дорожили в течение многих веков? Связано это с трагическим опытом двух мировых войн, которые наглядно показали, к каким ужасающим последствиям приводит обожествление национальных интересов, стремление отдельных государств к гегемониальному господству. Без этого опыта интеграционные процессы, начавшиеся в Европе во второй половине 20-го столетия, были бы немыслимы. Принцип, на котором зиждется ЕС — это бесконечный поиск компромиссных решений, а этот поиск связан с непрерывными кризисами и конфликтами. Однако все эти конфликты решаются за столом переговоров, а не на полях сражений, как в прошлом. И уже один этот факт показывает, как невероятно изменилась политическая культура континента, в истории которого мирные эпохи были, как правило, всего лишь короткими передышками между двумя разрушительными войнами. Эти процессы не могли не коснуться и России, теснейшим образом связанной с ЕС. И в Москве прагматически настроенная часть правящего истеблишмента приходит постепенно к выводу, что за столом переговоров, путем компромиссов с западными партнерами, можно достичь намного большего, чем политикой ультиматумов и конфронтации. Эта установка в отношениях Запад-Восток не влияет, однако, на внутреннюю политику страны, на отношения между государством и обществом. Хотя Путин и многие его соратники считают, что Россия «есть европейская держава», при этом они, однако, подчеркивают и самобытность страны, которая с их точки зрения неразрывно связана с этатистским (т.е. с авторитарным) типом правления, якобы единственно возможным в российских условиях. Критиков этой установки власть имущие упрекают в незнании России. Однако для большинства европейцев «европеизм» сегодня неразрывно связан с идеей гражданского общества, правового государства и прав человека. Своим походом против этих идей, который особенно ярко выразился во время предвыборной кампании и парламентских выборов в декабре 2007 г. правящая бюрократия пытается бороться против «духа времени». Такого рода борьба, как известно, редко завершалась успехом. Каковы будут ее результаты в постсоветской России? Вопрос этот, как и многие другие, затронутые в этой статье, остается открытым.

МАТЕРИКИ ПАМЯТИ

О.В. Сливицкая

Герцен-поэт

«...он был, всегда и везде, — поэт *по преимуществу*. Поэт берет в нем верх везде и во всем, во всей его деятельности. Агитатор — поэт, политический деятель — поэт, социалист — поэт, философ — в высшей степени поэт!»¹

Ф.М. Достоевский

Этот парадоксальный, но, разумеется, метафорический заголовок привлекает внимание к той поэтической ауре, которая окружает мир Герцена, и в которой существует его герой. Герцен не писал стихов, как не писал их и Лев Толстой. Но их, помимо многого другого, сближает и то, что их называли поэтами. «...Толстой — поэт, поэт, точно так же, как Тургенев»², — писал Аполлон Григорьев. А Толстой утверждал: «Герцен — это поэтическая натура и философская»³. «Поэтический» — для Толстого опорное понятие. В нем сливаются этика и эстетика. А это, в частности, означает, что сама эстетика влияет на подход к этическим проблемам.

* * *

Как уже говорилось⁴, к концу 40-х — нач. 50-х гг. XIX в. в русской литературе — как явлению художественной антропологии — обозначилась определенная развилка. С одной стороны, возникает «подпольный» «человек Достоевского» и соприкоснувшийся с ним герой «Дневника лишнего человека» Тургенева, а с другой — «человек Толстого» и «человек Герцена». Суть этой развилки — в отношении к ресентименту⁵.

¹ Достоевский Ф.М. Пол. собр. соч.: В 30 тт., Т.29, кн.1, Л.: Наука, 1986. С. 113.

² Григорьев А. Литературная критика. — М., 1967. С. 540.

³ Маковицкий Д.П. Яснополяские записки: У Толстого. 1904-1910: В 4-х кн. М. 1979, Кн. 1. С. 388.

⁴ См.: Сливицкая Ольга. Человек — как «Всё» и как «часть Всего» — «подвижное основание» мира Л.Н. Толстого // «Вторая навигация» Альманах, вып.6, Запорожье: «Дикое Поле», 2006. С. 246-248.

⁵ «Ресентимент» — это попытка краткого обозначения того комплекса чувств, ядовитых и часто вытесненных, который испытывают люди бессильные, униженные и искалеченные, а именно: обостренная мнительность, зависть, жажда реванша, самоуменьшение как компенсирующее наслаждение своей униженностью и самоутешение по типу

Мировоззрение Герцена — совсем иное, чем у Толстого, эстетика Герцена тоже совсем иная. А вместе с тем, до конца дней Герцен вызывал у Толстого постоянный интерес, переходящий в восхищение и влюбленность. Можно предположить, что по контрасту. Но в не меньшей степени — и по сходству, по родственной близости в чем-то самом основном. Думается, это основное — благородство личности Герцена и аура благородства вокруг всего его мира. И как художественный феномен «человек Герцена» — тоже благородный человек, в том смысле, который вкладывается в это понятие издревле — от китайских и греческих мудрецов до мыслителей Нового времени. Именно такой человек стоит в центре книги Герцена, именно такие люди привлекают его внимание. Поэтому — априорно — мотив ressentimenta может занимать в его книге лишь случайное или второстепенное место.

Однако — и в этом суть проблемы — толчком к созданию «Былого и дум» послужила личная драма, осмысленная не только как вечная драма страстей, но как факт исторического масштаба. Гервег — не просто соперник, а явление враждебное психологически и исторически. Гервег — воплощенный ressentiment. Замысел перерос затем в грандиозное по объему повествование, в котором Гервег оказался отнюдь не центральной фигурой. Возникшее изменение пропорций — факт не формальный, а сущностный. Гервег — как явление — помещен в огромный, густонаселенный мир: людей, исторических событий, мыслей. Этот мир: и то, *что* в нем изображено, и то, *как*

«зелен виноград». Ввел это слово Ницше в 1887 г. в «Происхождении морали». Накануне 1917 года его употреблял Бердяев, чтобы охарактеризовать духовное состояние современного общества (См.: Бердяев Н. О назначении человека М: Республика, 1993. С. 75, 108-109, 110).

Макс Шелер в 1912-1915 гг. пишет работу «Ресентимент в структуре моралей», которая вошла как глава в сборник 1919 г. «О перевороте в ценностях». Шелер полагает, что «переворот в ценностях» — отнюдь не следствие мировой войны и революций, гигантского передела благ и ценностей. Он убежден в обратном: ressentiment — или, как он выражается, «самоотравление души» — не следствие, а подлинная причина «переворота в ценностях» современного западного человека. И лишь этот болезненный сдвиг в его мироощущении сделал неизбежной мировую войну с ее разрушительными последствиями. (См.: Шелер Макс. Ресентимент в структуре моралей СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С.13).

это осмысленно, то есть его *былое*, и его *думы* — определяет подход и к проблеме resentment. Сужение масштабов — один из первых важнейших выводов: подобная личность не занимает в мироздании неподобающее ей место.

Если Толстой — с присущей ему «диалектикой души» — подходит к resentmentному человеку изнутри, то у Герцена иной путь. Его художественная антропология, как и любого другого художника, обусловлена и исторически — стадией словесного искусства, — и индивидуально: его концепцией человека.

Необходимо некоторое отступление в область эстетического контекста. В искусстве XIX века можно, условно говоря, выделить такие господствующие принципы психологического анализа: «объяснять», «изображать» и «внушать». «Объяснять» — это, главным образом, — прерогатива промежуточных жанров: между научной и художественной прозой. «Изображать», как правило, — прозы. «Внушать» — поэзии. «Внушать» — значит ввести читателя в такое общее состояние, в свете которого все частности станут понятными и не будут нуждаться в толковании. «Внушать» размывает границы между прозой и поэзией, ибо *суггестивная* роль искусства универсальна. Она и наиболее могущественна, и наименьшим образом поддается анализу⁶.

В пределах «внушать» — множество градаций, с той, однако, необходимой оговоркой, что между ними нет и не может быть четкого различия. Все проскальзывает сквозь барьеры, поставленные аналитической мыслью, ибо такова природа жизни и такова природа искусства. Условно говоря, диапазон непосредственного воздействия простирается между двумя полюсам — от самого очевидного до самого неуловимого.

Одним из очевидных способов является изображение *ситуации*, когда читатель сам домысливает то, что герой в такой ситуации чувствовал. Т. Элиот называл это «объектным коррелятом»⁷.

Самый же трудноуловимый, но все собой определяющий уровень — это *атмосфера* произведения как эстетической целостности⁸. Она играет роль камертона и вводит читателя в определенное состояние. А находясь в этом состоянии, чи-

⁶ См. постановку этой проблемы: сб. статей Пушкин и Калиостро. Внушение в искусстве и в жизни человека. СПб.: Пушкинский проект, 2004.

⁷ Элиот Т.С. Назначение поэзии. Киев; М., 1997. С. 154-155.

⁸ Один из наиболее удачных из известных нам опытов анализа эффе́кта эстетической суггестии: Альми И.Л. О суггестивном воздействии детали в лирике А.А. Фета // Пушкин и Калиостро. Внушение в искусстве и в жизни человека. СПб.: Пушкинский проект, 2004. С. 26-41.

татель понимает все, в том числе и то, что при «умственном» восприятии могло бы поставить его в тупик. Он без труда проникает и в психологию героев и, как это бывает с пониманием собственной душевной ситуации, часто и не видит в ней никаких загадок⁹.

Один пример. Сколько таких загадок в «Евгении Онегине», сколько противоречий, тонко замеченных и подробно объясненных! Но рискнем предположить, что «художественного»¹⁰ читателя они не обескураживают. Если он их и замечает, то принимает как нечто существующее в порядке вещей. Одно из возможных объяснений: *магический* кристалл. Именно *магия* текста. Так, весь роман *мерцает* самыми различными эмоциональными состояниями повествователя. Часто в пределах одной строфы: грусть, ирония, шутка, восторг, улыбка или молчание невыразимой боли. Переливается всеми чувствами текст, и, подчиняясь его магии, переливается всеми красками жизнь. Магия текста *внушает*, что вечная изменчивость, несогласованность, парадоксальность — и есть жизнь. Находящийся в ее плену читатель и не нуждается в толковании психологических тонкостей. Пушкин к ним бережно прикасается, но в них не погружается. А вслед за ним — и читатель.

Суггестивная роль текста как эстетической целостности является решающей. Она господствует *над* всеми способами анализа. А некоторые из них прямо заменяет.

Эти соображения подводят к особенностям психологического анализа Герцена. Неопровержимо утверждение Л.Я. Гинзбург: «В «Былом и думах», в сущности, нет психологизма, как его понимала литература второй половины XIX века... в его историческом, а не психологическом качестве»¹¹. «Переживания не раскрыты изнутри», «означены *поводы* для возникновения переживаний», «отсутствует обостренный интерес к душевным противоречиям и детализации психического процесса»¹².

Из этого со всей очевидностью следует, что Герцен идет

⁹ См. подробнее: Сливичкая О.В. «Повышенное чувство жизни». Мир Ивана Бунина. М.: РГГУ, 2004, С. 202.

¹⁰ «Художественный читатель» — выражение Л.Толстого. Это, по словам Толстого, «самый дорогой мне читатель», суд которого «дороже мне всех» См.: 15, 240.

¹¹ Гинзбург Л.Я. «Былое и думы» Герцена. ГИХЛ, 1957. С. 86.

¹² Там же. С. 86, 87.

путем не *изображающего* (Толстой), а *объясняющего* психологизма¹³. А поскольку кто бы, когда бы и что бы ни писал о Герцене, — все прежде всего указывают на его *ум*, то закономерно и вечное сомнение: совместим ли такой ум с искусством. Несовместим, когда это то, что Толстой презрительно называл «умственное». Совместим, когда Герцен, по формуле Белинского, сумел «как-то чудно довести ум до поэзии»¹⁴. Стало быть, это не просто ум, *совместимый* с поэзией, но ум, который *и есть* поэзия. Возможно ли эту формулу раскрыть? Об уме Герцена все говорят «блестящий». Существует ли у этого эпитета реальное наполнение?

Предельно значимыми доминантами художественного мира Герцена являются, во-первых, открытый автобиографизм, а, во-вторых, «думы», то есть прямые авторские суждения. Стало быть, все определяется тем, что собой представляет авторское «я», и каков его способ мыслить. Эти две доминанты не только не отстоят друг от друга, а зачастую и взаимопроникают. Ибо, как утверждает современный исследователь, «способ мыслить — и есть стержень мироотношения, самое сокровенное в нем, то, что мыслитель чаще свидетельствует не о себе, а собою»¹⁵. Ум Герцена — ум в равной степени и абстрагирующий, то есть устремленный в мир величых истин, и личностный, окрашенный этой неповторимой личностью. Именно личностное начало в первую очередь и придает ему свойства художественности.

Начнем с «дум» Герцена о самом себе. «Былое» же, т.е. «свидетельство собою», подтверждает правильность такого понимания себя. Вот некоторые разбросанные мысли, создающие в совокупности целостный образ личности автора.

— Герцен пишет: «жили тогда и во все стороны!» (Герцен А.И. Соб. соч. в 30 тт. М., 1954 — 1964. Т. VIII, с. 378.

¹³ Этим, вероятно, можно объяснить добродушные, но ироничные замечания Герцена о Толстом в письмах к Тургеневу 1861 г.: «Гр. Толстой сильно завирается подчас — у него еще мозговарение не сделалось, после того как он покушал впечатлений» (XXVII, 140); «...а только у него в голове не прибрано еще, не выметено...» (XXVII, 144); «он упорен и говорит чушь, но простодушный и хороший человек. ... Только зачем он не думает, а всё, как под Севастополем, берет храбростью, натиском» (XXVII, 139).

¹⁴ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. 9, М., 1955, С. 396.

¹⁵ См.: Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления, М.: Искусство, 1968. С. 132.

Далее в тексте римскими цифрами указывается номер тома и страницы).

— Его девизом, (выбитым и на перстне), было «semper in motu» (VIII, 378).

— Будучи человеком романтических порывов, Герцен считал себя и «реальной натурой», высоко ценя меру и гармонию: «Реальный смысл и реальное понимание жизни именно и обнаруживается в остановке перед крайностями... это halte меры, истины, красоты, это — вечно уравниваемое колебание организма» (X, 320).

— Мир Герцена окружен аурой счастья. Счастье для него и неотъемлемое право, и естественное состояние человека. «Как человеческая грудь богата на ощущение счастья, на радость, лишь бы люди умели им отдаваться, не развлекаясь пустяками. Настоящему мешает обыкновенно внешняя тревога, пустые заботы, раздражительная строптивость — весь этот сор, который к полудню жизни наносит суета сует и глупое устройство нашего обихода. Мы тратим, пропускаем сквозь пальцы лучшие минуты, как будто их и невесть сколько в запасе. Мы обыкновенно думаем о завтрашнем дне, о будущем годе, в то время как надобно обеими руками уцепиться за чашу, налитую через край, которую протягивает сама жизнь, непрощенная, с обычной щедростью своей, — и пить. И пить, пока чаша не перешла в другие руки. Природа долго потчевать и предлагать не любит» (VIII, 380).

Симптоматично, что, несмотря на столь очевидную разницу мировоззренческих основ, эстетических систем и, наконец, человеческого типа, именно эти фундаментальные свойства личности полностью совпадают с тем, что доминирует и в личности Льва Толстого. Поскольку центральный проблемный герой Толстого, как и Герцена, аутопсихологичен, то аура этого героя воздействует на весь художественный мир.

Действительно:

— «Жить во все стороны» (девиз Герцена) — т.е. широта интересов, широта личности, широта деятельности — рифмуется с «расширенным сознанием» Толстого.

— «Semper in motu» («всегда в движении») — соответствует «текучести» героя Толстого.

«Вечно уравниваемое колебание организма» — признание непротиворечивого сосуществования многих истин —

это тот же идеал, к которому стремился Толстой: «В жизни я решал и выбирал между двумя противоречиями; теперь я довольствуюсь гармоническим колебанием. Это единственно справедливое жизненное чувство» (Полное (юб.) собрание сочинений в 90 тт. М. — Л., 1928 — 1959. Т. 5, с. 202. Далее в тексте в скобках указывается арабскими цифрами номер тома и страницы). «Идеал есть гармония. Одно искусство чувствует это» (48, 53).

— Право человека на счастье, ибо счастье укоренено в бытии, утверждает всем своим творчеством Толстой. «Кто счастлив, тот прав! Человек самоотверженный слепее и жесточе других» (48, 53).

Тут на первое место выступает имя Пушкина. Ибо и Герцен, и Толстой выполняют пушкинский завет: «докажи, что ты знаток в неведомой науке счастья»¹⁶. Нельзя не согласиться, что «Герцен — может быть, единственный человек послепушкинской поры, унаследовавший пушкинский дар целостной жизни, чуждой какой бы то ни было ограниченности, навязанной извне или добровольно усвоенной. В этом смысле он по своей крупной духовной структуре... предшествует Льву Толстому...»¹⁷. Так рельефно выступает созвездие: Пушкин — Герцен — Толстой. Отношения в этом созвездии не вытянуты в одну линию, а строятся как многогранные соответствия.

Одной гранью своего дарования Герцен ближе к Толстому, чем к Пушкину, — что не в последнюю очередь объясняется тем, что они современники. Но другой гранью — Герцен теснее соприкасается с Пушкиным, чем с Толстым. Именно Толстой их и сблизил: «Герцен не уступит Пушкину. Где хотите, откройте, везде превосходно»¹⁸. Это не только высшая степень восторга, это указание на некое глубинное родство. «А Герцен брызжет»¹⁹; «Герцен — удивительный в художественном смысле. Я другого такого не знаю. Остроумие, небрежность (т.е. отрывочен), блеск»²⁰. «Брызжет», «отрывочность», «блеск» —

¹⁶ Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т., Т.1, М, 1956. С. 370.

¹⁷ Зингерман Б. Образ человека в книге А.И. Герцена «Былое и думы» // Театр 1990, №12, С.105.

¹⁸ Маковицкий Д.П. Яснополянские записки: У Толстого. 1904-1910: В 4-х кн., М., 1979. Кн.1, с. 376.

¹⁹ Там же, кн. 3. С. 114

²⁰ Там же. С. 119.

это художественное проявление пушкианства, и именно такое, какое не было свойственно самому Толстому, но которым — именно поэтому — он восхищался.

Это замечание Толстого, по сути, и раскрывает, что же такое «блеск» ума. Это острота, это спонтанность, это отрывочность, это кажущаяся небрежность, порожденная таким изобилием и такой стремительностью мыслей, что недосуг доводить их до совершенства, но которые, как жизнь, совершенны в своей небрежности. Это неожиданность «перескоков» мысли, чуждой монотонной последовательности. Это любованье частностями, которые не укладываются ни в какую схему. Это увлеченность красотой выражения. Это способность в мгновение схватывать все стороны явления. Это шутка, взрывающая серьезность. Это отказ подписываться кровью под убеждениями сегодняшнего дня и готовность устремляться в день завтрашний. Это «гостеприимность» ума, чуждого всякой «непромокаемости»²¹. Это бесстрашие мысли, жертвующей всем, кроме поиска истины.

О типах познания, как известно, много рассуждал Блез Паскаль. Он разграничивает познание математическое и непосредственное. Математическое — делает правильные выводы из хорошо известных начал. Непосредственное — сталкивается «с началами совсем иного порядка». «Они еле различимы, их скорее чувствуют, нежели видят, а кто не чувствует, того и учить вряд ли стоит: они так тонки и многообразны, что лишь человек, чьи чувства утонченны и безошибочны, в состоянии уловить и сделать правильные, неоспоримые выводы из подсказанного чувствами». В математике верность выводов доказывается пункт за пунктом. Иное дело — непосредственное познание: «Познаваемый предмет нужно охватить сразу и целиком, а не изучать его постепенно, путем умозаключений — на первых порах, во всяком случае»²². Ум Герцена — это ум «непосредственный» и ум «математический». Он обращен к жизни, со всем многообразием, неуловимостью и разветвленностью «оснований», он опирается на чувства, он схватывает все «сразу и целиком»: это художественный ум. Но он же в

²¹ Эпитеты П.Я. Вяземского. См: «Записная книжка П.Я. Вяземского» СПб: Политехника, 1999. С. 115, 170.

²² Паскаль Блез Мысли // Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей М., 2004. С. 618.

известной степени ум «математический», потому что он обладает такой силой доказательности, что кажется, что проделаны безупречно логические операции, опирающиеся на твердые основания. Хотя часто эта логическая работа не видна, Герцен *внушает*, что она не упущена, а опущена, после того, как проделана, и достаточно оперировать ее результатами, которым можно безусловно доверять. Все это и есть ум не противопоставленный поэзии, а «ум, доведенный до поэзии».

Поэтому он обладает *суггестивной* силой искусства. Это значит, что помимо содержания отдельного фрагмента из былого и смысла отдельных дум, существует и более высокий уровень, который внушает впечатление об интегральном образе мира. Происходит то, что К. Леонтьев называл *веянием*. Для К. Леонтьева это «общая психическая музыка произведения». Как сказал о К. Леонтьеве С.Г. Бочаров, «*Приемы* он чувствовал как *энергии*, чреватые историческим действием, остро чувствовал эту собаку, зарытую в стиле, психологию формы»²³.

У Герцена энергия формы, эстетика ума воздействует на читателя так, что, подчиняясь этой энергии, он в процессе чтения преобразуется в человека того же мировосприятия, того же благородства и той же красоты чувств. «Когда мы читаем Шекспира, мы сами — хотя бы на мгновение — становимся Шекспиром»²⁴, — говорил Борхес. (Видимо, в этом и главная притягательность чтения). Как в понимании собственной ситуации, читатель не нуждается в анализе того, что и так ему понятно, так и, «становясь Герценом», он может обойтись без аргументов психологического анализа, чтобы все понять и все принять.

Герцен так обосновывает свой подход к изображению человека: «Не ждите от меня длинных повествований о внутренней жизни того времени. Есть предметы, о которых я никому не говорил, никогда не говорил, не потому что они тайны, а по какой-то застенчивости сердца, по их глубокой и тесной связи со всем бытием, по их нежному, волосяному разветвлению по всему существу».

Дополните сами, чего недостает — догадайтесь сердцем, а я буду говорить о наружной стороне, об обстановке, редко,

²³ Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы М.: Языки русской культуры, 1999. С. 310.

²⁴ Хорхе Луис Борхес, Освальдо Феррари. Новая встреча. Неизданные беседы СПб: Symposium, 2004. С. 14.

редко касаясь намеком или словом заповедных тайн своих» (VIII, 431).

Герцен предпочитает говорить о «наружной стороне», ибо «волосяные разветвления по всему существу» — словом не могут быть обозначены *адекватно*. Постичь их может только сердце читателя, которое на нужную волну настроил автор. Путь таков: автор *изображает* «наружную сторону», *объясняет*, насколько это возможно, внутреннюю, но основную работу совершает *веянье*, т.е. вся эстетика книги. Ее энергии активизируют, расширяют и преобразуют душевный опыт самого читателя, которой проникает в суть вещей, минуя слова, неизбежно более прямолинейные и грубые, чем «волосяные разветвления».

Но, с другой стороны, Герцен предостерегает от слишком большой чувствительности к нюансам, зыбким колебаниям, неуловимым мелочам. На страницах, посвященных сводному брату Егору Ивановичу (не включенных в окончательный текст), он пишет о его слишком большой эмоциональной зависимости от капризного отца, о его преувеличенных представлениях об отцовской ненависти и бросает вскользь очень глубокое замечание: «Ненавидеть не только без причины, но и с причиной было вовсе не в нраве старика; *он действительно был слишком эгоист, чтобы ненавидеть*» (VIII, 400) (курсив наш. — О.С.). А затем продолжает: «Принимать поверхностные шероховатости жизни за большие бедствия — страшная вещь. Без доли легкости невозможно жить человеку; кто все принимает к сердцу, тому нет места на земле. Он столько же вне истинной жизни, как тот, с которого все стекает как с гуся вода. Две-три струны играют приму, — когда они обрываются, все должно оборваться, когда они фальшивят — все фальшивит; остальное — хор, аккомпанемент, вариации — они могут прибавить согласия или несогласия, но основного тона не должны менять в здоровой натуре; человек может от них освободиться, но для этого надобно иметь внутри себя — или, пожалуй, вне — другие обитатели» (VIII, 400).

При объясняющем психологизме аналитическая работа автора не видна. Читателю либо вручается, либо внушается ее итог. Сила такого метода в его «генерализации», слабость — в утрате «мелочности». Автор улавливает общие закономерности, но утрачивает индивидуальное.

Но, кроме этой, совершается работа другого рода: от «истинной жизни» отсеиваются «шероховатости». «Истинная жизнь» проста: это те «две-три струны», которые играют «приму». А «прима» — это «основной тон здоровой природы». Так сразу же, на самом глубинном уровне восприятия, выделяется и ценится душевное здоровье. «Две-три струны» не сводятся к низшей простоте, которой «цветущая сложность» (выражение К. Леонтьева) недоступна, а достигают той высшей простоты, которая вбирает в себя и многообразие, и потенциальность, и открытость, но интегрирует их в здоровую цельность основ бытия.

В этом сущность подхода Герцена к человеку. Прежде, чем он выносит свое суждение, он совершает отбор, преодолевая гипертрофию «шероховатостей». Система ценностей складывается уже на доаналитическом уровне. Поэтому все, что вне «основного тона здоровой природы», не может выйти на первый план и заполнить собой пространство. Этим определяется и место «ресентимента» в мире Герцена, и способ анализа ресентиментной личности.

Эстетика «Былого и дум» такова, что читатель, по словам Л.Я. Гинзбург, «одновременно подвергается воздействию двух могущественных сил — жизненной подлинности и художественной выразительности»²⁵. Эти две силы проявляют себя и в психологическом анализе. В тех картинах «былого», которые всплывают из потока «дум», Герцен повествует и изображает, объясняет и рассуждает. Но изредка — и это тем более выразительно — он проникает в сущность события с помощью художественных деталей. Они принадлежат одновременно и жизненной подлинности, т.е. тому, что было на самом деле, и искусству. Они произвольны: так было в этот момент и это почему-то вспомнилось. И они произвольны, ибо сконцентрированы на выполнении определенной эстетической функции. Остановимся на тех примерах, которые приводит в своей ставшей классической книге Л.Я. Гинзбург.

Один — история гибели матери и сына в главе «Осеано пох»: «небо было покрыто русскими осенними облаками...» (X, 281). «Удивительная черта — это *русские* облака, этот мотив, внезапно вступающий в потрясенное сознание»²⁶. Вто-

²⁵ Гинзбург Л.Я. Указ. соч. С. 56.

²⁶ Там же. С. 54-55.

рой — история встречи с женой в Турине: «На накрытом столе стояли две незажженные свечи, хлеб, фрукты и графин вина...» (X, 272). И очень точные слова автора книги: «Зажженные свечи должны были напоминать венчание... Хлеб, фрукты, вино — все это простые и прекрасные произведения земли, и то, что они стоят на столе, раскрывает простую человечность и чистоту этой встречи»²⁷. Известно, что Блок сравнивал стихотворение с покрывалом, брошенным на острие отдельных слов. Указанные детали у Герцена — такие же острия. Они пронзают горизонтальную плоскость описания, сосредоточив в себе и глубину события, и то, что на Востоке называют «Великое Над»²⁸. «Великое Над» первого фрагмента не только в том, что это *русские* облака, но в том, что это *облака*. В миг потрясения всего существа не только пробудилось глубинное, кровное, но открылось высшее, вечное. Произошло то же, что с князем Андреем на поле Аустерлица... «Великое Над» второго фрагмента — это библейские ассоциации. Стяжение в одном образе глубины и высоты — это одновременное проникновение и в чувства человека и в смысл события, иными словами, — и в психологический и в надпсихологический уровень.

Симптоматично, что Герцен включает такие детали только в мир своего автобиографического героя. Ибо только в мире «благородного» человека есть глубина и высота. Мир «неблагородного» человека Герцен такими «пронизывающими» деталями *не достаивает*.

Над всем миром Герцена господствует *стиль*. Стиль понимается нами в самом широком диапазоне: в философском, психологическом и конкретно-филологическом, то есть как сопряжение способа жить и манеры писать. Сопряжение «слога» и «души», разумеется, не буквально и не жестко, у разных художников оно бесконечно варьируется. Но, безусловно, большому художнику присуща изоморфность всех элементов структуры, как «соединительное звено между содержанием и

²⁷ Там же. С. 55-56.

²⁸ «Великое Над» — понятие японской эстетики. Судзуки писал о знаменитом хайку Басё: «Есть в этом одиноком вороне, застывшем на голой ветке, великое Над. Все вещи появляются из неведомой бездны тайн, и через каждую из них мы можем заглянуть в эту бездну» (Цит. по: Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М.: Наука, 1979. С. 208).

стилем»²⁹, стягивающая все уровни, все пласты, все многообразие в художественное единство.

Герцен же при всей своей дерзкой свободе, позволившей и писать языком «до безумия неправильным»³⁰, и создать единственное в своем роде жанровое образование, свободе, легко уводящей мысль с пути строгого дискурса «раздумий» в область вольной игры «капризов», обладает той благородной цельностью, при которой все пласты творческой личности гармонически созвучны. Поэтому у Герцена интимно-личностное музыкально рифмуется с внешними проявлениями творящего духа — вплоть до стиля мысли и звучания «слога». Поэтому «слог» Герцена настолько репрезентативен, что открывает путь к пониманию его «души». Поэтому же стиль Герцена обладает повышенной суггестивной силой, и его психологизм не только *объясняет*, но и *внушает*.

Из стилевых особенностей Герцена обращаем особое внимание на *тягу* к афористичности и оксюморонность — *тягу* к парадоксальности. Это очень важно: не достигнутая цель, а *тяга, тенденция*, которая реализуется иногда вполне, а иногда приблизительно.

Афоризм — предельно обобщенная и предельно лаконичная истина. Уже поэтому она требует изощренной обработки. Это острие пирамиды, стоящей на широчайшем основании, это кончик иглы, выступающий над ровной поверхностью разноречивых явлений. Применительно к каждому из этих явлений афоризм обнажает его доминанту, но упускает все, что сверх нее и вокруг нее. Афоризм и обедняет содержание, и нагружает его избытком, привнося то, что извлечено из подобного, но не тождественного. Афоризм, отбрасывая второстепенное, теряет индивидуальное. Афоризм могущественен в своей генерализации, но не гибок применительно к «мелочности». Стремясь к кристалличности, афоризм лишает явление пластичности, текучести, неуловимости. Афоризм придает форму тому, что по природе своей бесформенно, и завершенность тому, что незавершенно. Тем самым нарушаются пропорции. Толстой,

²⁹ См. подробно: Днепров В.Д. Единство как борьба. Строй противоречий в искусстве Достоевского // Литературное обозрение, 1981, №11. С. 32.

³⁰ Тургенев И.С. Полн. собр. соч.: В 28 тт., М-Л.: Наука, 1964. Письма, т. 8, с. 299.

для которого мера, пропорция, масштаб были так важны, избегал афоризмов³¹. Это знал и Герцен. Он любил повторять: определение ограничивает. Афоризм может решать проблему, а может только ее ставить, т.е. стоять как у истоков проблемы, так и на пороге её разрешения. Поэтому афоризм амбивалентен: он и закрепляет истину, и несет в себе возможность еще более глубокого ее постижения.

Тяга Герцена к афористичности — признак того, что его мысль достигает итогов. А то, что часто это не вполне афоризмы, а лишь точные формулировки, свидетельствует о том, что это итоги не окончательные, многое остается за их пределами, и открывается простор для работы мысли — и автора, и читателя.

Поэтому мы настаиваем: у Герцена преобладает *тенденция* к афоризмам, то есть незаконченная афористичность. Его чеканные формулировки возникают как думы, которые и приподнимаются над былым, и сохраняют с ним связь. Его обобщения несут на себе печать ситуационного, стало быть, они допускают возможность варьирования. Герцен высоко ценил «звонкость» жизни. Есть звонкость и у его формулировок, но часто она приглушается тем, что Пруст называл *бархатистостью* истины.

Однако в книге преобладают яркие и ярчайшие пятна. В ней приопущено смутное, матовое, хаотичное, т.е. то, что *во всей своей полноте* составляет «былое», а приподнято всё то, что прошло через «думы».

Тяга к оксюморонности — вторая константа стиля Герцена. Противоречивость явлений жизни запечатлена в пределах эпитета, фразы, периода, в создании характера, в думах о человеке и в размышлениях об истории. Противоречия — с их разной степенью выраженности и остроты — пронизывают всю книгу. От классических оксюморонов («холодная экзальтация», «ложная правда», «печальные восторги» (X, 241), когда вся эстетическая игра заключается в полном взаимоотрицании членов противоречия, до их неполной совместимости («с надменным доверием к жизни» (X, 25) «отрицательную ложь молчанием»

³¹ Он записал в Дневнике: «В сочинении мысль должна часто сжаться с одной стороны, выдаться с другой, как виноград, зреющий в плотной кисти; отдельно же выраженная, ее центр на месте, и она равномерно развивается во все стороны» (52, 51).

(X, 256), «несчастливые от высокомерия», «эпикуреизмом сытого ума» (X, 233). Наконец — тяга к антитезам: «Между нами и вами та разница, которая между человеком, упавшим в воду, и купающимся: обоим надобно плыть, но одному по необходимости, а другому из удовольствия» (X, 320); «эту встречу двух миров у семейного очага: одного, идущего из леса в историю, другого, идущего из истории в гроб» (X, 238).

Эти примеры взяты наугад, подобными насыщен весь текст. Из этого следует: противоречия жизни всеохватывающи. А, главное, — они онтологичны. Противоречия заключены в природе бытия, даже тогда, когда они напрягаются до трагической неразрешимости. Однако в бытии их амплитуда чрезвычайно велика. Люди, укорененные в бытии, — а именно такие, и в первую очередь автобиографический герой, — живут во всем диапазоне этой широкой амплитуды. По мысли Паскаля «истинное величие не в том, чтобы достичь одной крайности, а в том, чтобы, одновременно касаясь обоих, заполнить все пространство между ними»³². Так, например, Герцен утверждает одну «крайность» — оптимистическую: «Несчастье — самая плохая школа!.. Человек изнашивается и становится трусливее от перенесенного. Он теряет ту уверенность в завтрашнем дне, без которой ничего делать нельзя; он становится равнодушнее, потому что свыкается со страшными мыслями, наконец, он боится несчастий...» (X, 235-236). Но он же утверждает и другую «крайность»: «Но по какому праву мы требуем справедливости, отчета, причин? у кого? у крутящегося урагана жизни?» (VIII, 308). «Как будто кто-нибудь (кроме нас самих) обещал, что все в мире будет изящно, справедливо и идти как по маслу?» (X, 120). «Пора догадаться, что в природе и истории много случайного, глупого, неудавшегося, спутанного» (X, 120).

Но эти «крайности» не сопрягаются тесно. Между ними, говоря словами Паскаля, — громадное пространство, наполненное жизнью, со всеми ее полутонами и переливами, и всеми теми мыслями, впечатлениями, событиями, что уводят вовне, в другие стороны. «Крайности» далеко разведены богатством бытия.

Амплитуда же колебаний души, лишенной величия, очень невелика; противоречия теснятся, не выходя на широкий простор. Поэтому они так мучительны, поэтому душа бьется в вечных судорогах.

³² Паскаль Блез Указ. соч. С. 694.

Это прямо ведет к «рессентиментным» личностям. Помимо попутных замечаний и отдельных характеров, в книге крупно представлены Гервег и Энгельсон. Оба они вошли в жизнь Герцена в трагический момент. Гервег был прямым виновником личной драмы, Энгельсон был в нее случайно вовлечен. Это сказалося на том, что в изображении Гервега в равной степени выражены и «былое», и «думы», а в портрете Энгельсона преобладают «думы». Гервег не мог не быть для Герцена индивидуальностью, лишь позже осознанной как тип, — Энгельсон же больше интересовал его как тип.

Доминанта подхода Герцена к жизни и человеку — историзм. «Отражение истории в человеке» — опорный принцип «Былого и дум». Стало быть, и рессентиментный человек и рессентиментные явления трактуются Герценом исторически. Так же — исторически — осознаны и их противоречия. Однако их *чрезвычайная концентрированность* говорит о дефиците личности в том, и другом. Оба они были *сплющены* историей. Это особенно очевидно, если сопоставить их с людьми сороковых годов — Белинским, Станкевичем, Грановским, не говоря уж об Огареве или самом Герцене. Сколько в каждом из них личностного!

На дальних подступах к рассказу о семейной драме Герцен вводит главу «Западные арабески». В ней он, по существу, объясняет явление Гервега. Гервег — западный человек: «Он с малых лет бежит в обгонки, источен домогательством, болен завистью, самолюбием, недостижимым эпикуреизмом, мелким эгоизмом» (X, 239). Гервег — мещанин, ибо современный запад — это царство, в котором «*мещане* — «всё»» (X, 119). Герцен впервые вложил в это слово тот смысл, в котором оно употребляется ныне. Мещанство — это «с одной стороны *скупость*, с другой — *зависть*» (X, 127), «с одной стороны лицемерие и скрытность, с другой выставка и *etalage*» (X, 127). В их мире заменились «вежливость — чопорностью, гордость — обидчивостью» (X, 126), они хитры и лицемерны, а не умны и дальновидны, они стремятся «*казаться* вместо того, чтобы *быть*, вести себя *прилично*, вместо того, чтобы вести себя *хорошо*» (X, 128), они превратили протестантизм в *свою* религию, «религию до того мещанскую», «примирявшую совесть христианина с занятием ростовщика» (X, 130). Мещанство — это комплекс противоречивых качеств, но не тех полярно-единых, что при-

сущи Бытию, а тех, что порождены буржуазным обществом, поэтому «их диаметр беден и плаванье мелко» (X, 128). Именно поэтому эти противоречия не дорастают до трагического противостояния, хотя и порождают терзания самолюбия и неудовлетворенных желаний. Существование самих мещан не трагично, но поистине трагично соприкосновение с мещанским миром тех, кто к нему не причастен — в этом Герцену вскоре доведется убедиться. Поскольку «действительно нравственного начала во всем этом нет» (X, 127), а есть нравственность «*низшего порядка*» (X, 125), то открывается «хаотический простор» (X, 126), разрушающий все живое и настоящее. Гервег — порождение этого мира.

Немаловажно и то, что он политэмигрант. А это — особый мир: с нетерпимостью, упрямством, раздражением, в котором «делались имена, ненависти, а не начала», с взглядом, постоянно обращенным назад, и с садомазохистским комплексом: «добровольные мученики, страдавшие по званию, несчастные по ремеслу», «наслаждающиеся лишениями» (X, 117).

Энгельсон, который был вовлечен в личную драму Герцена случайно, но остался для Герцена весьма болезненным воспоминанием³³, давно интересовал Герцена как тип. Он познакомился с ним еще в 1850 г., и именно Энгельсон наваял ему образ Поврежденного из одноименной повести. Эмигрант, замешанный в деле Петрашевского, он выражал собой ту Россию, которую Герцену уже не довелось видеть непосредственно. Глава «Энгельсоны», вошедшая в раздел «Русские тени», композиционно следует за рассказом о семейной драме. Хотя она и содержит в себе «былое», в основном состоит из «дум» — впечатлений и размышлений над этим новым для Герцена типом. Вначале Энгельсон — и отчасти его жена — осознаны как психологический феномен. Его доминанта — противоречия. Это противоречия, приближающиеся к оксюморонам: это стиснутые вплотную взаимоисключающие свойства и явления. Они пронизывают личность, поступки и судьбу Энгельсона сплошь и во всех направлениях:

«сломанность», бросавшая его «из одной странности в другую: от негодования, обиженного горем и удрученного печалью, до иронического гаерства, от слез до кривлянья» (X, 336);

³³ См. подробно: Дрыжакова Е.Н. Герцен на Западе. В лабиринте надежд, славы и отречений. СПб, 1999. С. 45-54.

«поразительная многосторонность и поразительная бесплодность»... «крайность страстей и крайность апатии» (X, 336) — «чего-то недоставало в их жизни, что-то было лишнее в ней» (X, 337);

«беспрерывно растравляя свои раны, они в этой боли находят какое-то жгучее наслаждение, что это взаимное разъедание сделалось им необходимо, как водка или пикули» (X, 337);

«отвергаемая как-то преднамеренно, назло себе» (X, 338);

«с болезненным недоверием к себе, сненаемый самолюбием...» (X, 341);

«они изнывали в каком-то нравственном угаре, который они преднамеренно вздували» (X, 343).

Все эти противоречия, к тому, чрезмерно преувеличены, ни в чем нет меры: «...я сам видел, как они изнывали в каком-то нравственном угаре, который они преднамеренно вздували, я убедился, что несчастье их состоит в том, что они *слишком* мало знали друг друга прежде, *слишком* тесно придвинулись теперь, *слишком* свели всю жизнь на личный лиризм, *слишком* верят, что они муж и жена» (X, 343) (курсив наш. — О.С.).

Нетрудно увидеть здесь эскиз «подпольного человека» Достоевского, однако глубины Достоевского проецируются Герценом на плоскость. Это не аналитический и даже не объясняющий психологизм, а, так сказать, психологизм констатирующий, указывающий на очевидное. К объяснению Герцен приступает во втором разделе главы. Энгельсоны — это «волосяные проводники исторических течений» (IX, 254). Первое же слово раздела — «тип»: «тип петрашевцев и их друзей» (X, 343). Самолюбие: «самолюбие болезненное, мешающее всякому делу огромностью притязаний, раздражительное, обидчивое, самонадеянное до дерзости и в то же время не уверенное в себе» (X, 344).

«Молодые чувства, лучистые по натуре, были грубо отесняемы внутрь, заменяемы честолюбием и ревнивым, завистливым соревнованием» (X, 345);

«заражены страстью самонаблюдения, самоисследования, самообвинения» (X, 345);

«иронией они не меньше губили и портили в жизни, чем немцы приторной сентиментальностью. Странно, люди эти жадно хотят быть любимыми, ищут наслаждения, и, когда подносят ко рту чашу, какой-то злой дух толкает их под руку,

вино льется наземь, и с запальчивостью отброшенная чаша валяется в грязи» (X, 346);

«У этих нервных людей, чрезвычайно обидчивых, содрогавшихся, как мимоза, при всяком чуть неловком прикосновении, была, со своей стороны, непостижимая жесткость слова» (X, 345);

«не сделался платоническим соплакальщиком ее, а сомневался, не наслаждение ли вместо горести доставляют ей слезы» (X, 349).

Если суммировать, это поколение

— изломанное «с тем же *видовым, болезненным* надломом по всем суставам» (X, 344);

— искренне актерствующее: «тут-то и лежит загвоздка этих подвижных, не владеющих собой организаций; они могут, как хорошие актеры, выграться в разные роли» (X, 348);

— наконец, во всем этом был «страшный эстетический недостаток» (X, 345).

Энгельсон полностью сведен Герценом к историческому типу. Поэтому «думы» о нем композиционно следуют за «былым», как вывод, завершающий — по законам формальной логики — рассуждения.

Гервег же объяснен (западный человек, мещанин, эмигрант) до того, как он появился в повествовании. Возможно, все это было слишком болезненно, и Гервег не мог стать вполне и не стал темой отвлеченных рассуждений. Герцен оттягивал момент прямого рассказа о своей драме. Возможно также, что Герцен хотел создать у читателя апперцепцию, чтобы Гервег воспринимался им правильно, а именно — так, как понимал его *post factum* Герцен. Гервег как художественный образ³⁴ и воспринимается: в свете предшествующих размышлений. Хотя книга названа «Былое и думы», иногда композиция отдельных частей строится так: сначала «думы», а потом «былое». Иными словами, нарушена логическая цепочка: факт — анализирующая работа — вывод. Стремительный ум обгоняет изложение и формулирует ответ до того, как читатель был поставлен перед вопросом.

Такие композиционные сдвиги коррелируют с самим методом Герцена. Толстой, любуясь Герценом, говорил: «Людам

³⁴ Эта оговорка напоминает, что имеется расхождение с историческим Гервегом. Подробно: Дрыжакова Е.Н. Указ. соч. С. 55-83.

нужно пройти известные этапы в жизни, которых они не могут миновать. Разумеется, такой человек как Герцен, не проходит их; он скачет стремглав, он даже перескачет то место, где ему нужно остановиться»³⁵. И в пределах текста книги Герцен иногда «скачет стремглав» настолько стремительно, что и «перескакивает». Перескакивает через сам предмет размышлений, стремясь к выводам. Но эти выводы — не скороспелы, не поверхностны, а, тем более, не банальны. За ними стоит — и это чувствуется — колоссальное напряжение всех сил ума и души. Например, такая фраза: «Она *была унижена в нем*, я был унижен в нем — и она это мучительно чувствовала» (X, 269).

Поэтому, хотя сама аналитическая работа не выводится на поверхность повествования, она уже не кажется необходимой. Истина, которая добывается этим путем, обладает такой же силой убедительности, как и та, что извлекается на глазах у читателя.

«Думы», опережающие «былое», — это не априорные представления, диктующие восприятие реальности, а один из возможных вариантов оптики расстояния. О. Хаксли, посвятивший этой проблеме специальное исследование, говорил, что в искусстве «сияние» достигается наложением двух масштабов: «Одни качества накладываются на другие. Те, что могут быть видимы (переживаемы в непосредственной близости) — на те, что возможны только в результате полного обзора видимого... Видимый предмет наделяется энергией двух скрыто в нем действующих оптик... Видимое открывается как самая ближайшая близость дальнего или как удаленность самого ближайшего»³⁶. «Думы» Герцена — это панорама настолько широкая, что «видимый предмет» становится неразличим. «Былое», независимо от того, предшествует ли оно думам, следует ли за ними или сопрягается с ними в пределах главы, эпизода или фразы, «сияет», ибо эстетика книги Герцена не в чередовании «былого» и «дум», а в их наложении.

«Сияет» — слово, передающее то же впечатление от мира Герцена, как и всеми повторяемое «блестит». Бьющая в глаза, яркая, парадная красота. Именно в самой эстетике книги ответ на вопрос, почему ресентиментная личность, являясь зерном всего повествования, заняла в нем относительно скромное место.

³⁵ Гусев Н. Герцен и Толстой // ЛН, тт. 41-42, М., 1942. С. 520.

³⁶ Хаксли Олдос Двери восприятия, СПб, 1999. С. 257.

Ресентимент немислим без углубленного самопогружения. На Востоке отмечают: «Все внешнее говорит индивиду, что он — ничто, все внутреннее, что он — всё»³⁷. Поскольку доминанта ресентиментного человека — убеждение, что он *всё*, он и воспринимает себя только внутренне. Ему несвойственен бескорыстный интерес к внешнему, тому внешнему, что корректировало бы его претензии на то, что он *всё*. В нем нет, как сказал Герцен, «обитатели вне себя». Чувствуя всю свою неблагообразность, ощущая, хотя и смутно, свою незначительность, ресентиментный человек себя укрупняет и, погружаясь в свои глубины, льстит себе. Авторский отказ от погружения в психологические бездны лишает ресентиментную личность той значительности, на какую она претендует, и восстанавливает ее подлинный масштаб. *Масштаб* — это ключевое слово. И именно в масштабе отказывают ему оба: и Толстой, и Герцен. Если Толстой сжимает его избытком жизни, то Герцен — свободой формы, которую избыточный, «брызжащий» ум не только создает, но открыто в ней присутствует. Ресентимент с присущей ему узостью не согласуется с такой формой. Известно полушутливое замечание М.М. Бахтина о «Мастере и Маргарите»: «Булгаков написал уж слишком прекрасно, да, слишком, из-за чего возникает иллюзия, будто мир, им описанный, и вправду прекрасен, ха-ха...»³⁸. «Слишком прекрасно», — шутил М. Бахтин, а прекрасное, согласно Гёте, — первичный феномен: «Право, нельзя не смеяться над эстетиками, которые мучительно подыскивают абстрактные слова, сияясь свести в одно понятие то несказанное, что мы обозначаем словом «красота». Красота — парафеномен, она никогда не предстает нам как таковая, но отблеск ее мы видим в тысячах проявлений творческого духа, многообразных, многоразличных, как сама природа»³⁹. У Герцена же несоответствие содержания «ресентиментных» фрагментов и «слишком прекрасной» формы книги — функционально. Происходит нечто подобное тому, о

³⁷ Дайзетцу Судзуки. Лекции о дзен-буддизме // Э. Фромм, Д. Судзуки, Р. де Мартино. Дзен-буддизм и психоанализ. Пер. с англ. М.: Весь Мир, 1997. С. 43.

³⁸ Каганская Майя. Шутовской хоровод. — «Синтаксис», 1984, №12. С. 143.

³⁹ Эккерман Н.П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни (Пер. с нем. Н. Ман) Ереван, 1988. С. 508.

чем говорил Л.С. Выготский: «форма воюет с содержанием, преодолевает его»⁴⁰. По мысли Мераба Мамардашвили, «гениальность в искусстве состоит в том, чтобы создать такую материю <...>, – которая есть непосредственно и смысл, и содержание, где смысл не есть еще что-то рядом с материей произведения. Это особая прозрачность»⁴¹. Вот «эта особая прозрачность» той «материи», которая является и формой, и смыслом, и содержанием, придает книге Герцена ее поэтичность.

Если Толстой *преодолевает* ресентимент изнутри – психологически, то Герцен извне, «поэтически». «Былое и думы» – это его «Поэзия и правда» (Гёте). Но точнее было бы сказать: «правда, потому что поэзия». Герцен, как «поэт по преимуществу», по слову Достоевского, не столько преодолевает, сколько *отторгает* ресентимент.

⁴⁰ См: «...форма воюет с содержанием, борется с ним, преодолевает его... и в этом диалектическом противоречии содержания и формы... заключается истинный психологический смысл нашей эстетической реакции» Выготский Л.С. Психология искусства, М.: Искусство, 1968. С. 208.

⁴¹ Мамардашвили Мераб. Лекции о Прусте (психологическая типология пути) М.: Ad Marginem, 1995. С. 141-142.

Владимир Кантор
**«Перед лицом русской истории
XX столетия»**

(Сергей Аверинцев и Вячеслав Иванов^{1*})

Есть такая точка зрения, что подлинная, настоящая биография любого писателя, мыслителя, поэта — в значительной мере автобиография пишущего о нем. Практически каждый исследователь культуры обращается не к одному герою, литературному или культурному, но рано или поздно, скорее сознательно, чем бессознательно, он выбирает *своего*, наиболее близкого ему — так ему кажется и так ему видится — по духу, позиции, даже стилю жизни, иногда даже смотрится в него как в зеркало, вот тогда-то и возникают вершины биографической литературы. Ибо каждая такая работа (я говорю не о романах, а об исследованиях, а хороших их, ох, как немного!) является экзистенциальным событием. Пожалуй, не стоило бы искать в современной исследовательско-эссеистской литературе такого сочинения, да и не нашли бы, если бы не книга Аверинцева о Вяч. Иванове, где, кажется, поэт, наконец, нашел равного ему по уровню культуры и уровню владения словом (той речью, которую сам Сергей Сергеевич относит к речи «умопостигаемой»²) истолкователя.

Кажется даже, что именно к своему будущему исследователю обращался поэт в одном из стихотворений «Римского дневника 1944 года»:

Священных ставленник теней,
Ты снес ли для грядущих дней
Под неутишной скифской бурей
Родник преемственных огней?..

«Ты жив ли друг? Зачем во сне...», 22 мая

Но совсем ли своему? Ведь «кажется» еще не значит «есть».

^{1*} Текст статьи основан на небольшой книге Аверинцева: С.С. Аверинцев, «Скворешниц вольных граждан...». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб., «Алетейя», 2001, 167 с. Далее ссылки на это издание — в тексте.

² Он пишет: «Иванов <...> отходит от данностей русского литературного наречия, от языка *эмпирического* к языку *умопостигаемому*» (с. 73).

Так ли уж похожи исследователь и поэт? Действительно ли адекватны они друг другу? Немного забегаая вперед, заметим, что дьявольщины, провокативности, лукавой игры со смыслами, которая достаточно характерна для поэта Вяч. Иванова, на мой взгляд, совсем нет у Сергея Аверинцева. И высочайший уровень культуры, и общая склонность к «средиземноморскому почвенничеству» еще не означают слияния позиций. Но вот отважиться на задачу объяснить жизненный и творческий путь поэта в наше время, пожалуй, в полной мере мог только Аверинцев. Сложность жизненной позиции Вяч. Иванова и интеллектуальная ясность объяснения автором биографии его героя, вырастающая в полемике с оппонентами поэта (правда, неназванными) и рождает экзистенциальную напряженность книги. Понятна социально-нравственная причина, позволившая исследователю предъявить нам путь поэта и мыслителя Серебряного века, свой век сильно пережившего, как некий образец. Понятна и любовь Сергея Сергеевича Аверинцева к поэту, прошедшему примерно ту же интеллектуальную школу: немецкой философии и античной культуры, школу, воплотившуюся в изысканное, но очень точное слово.

Автор представляет читателю (и очень убедительно) некое кредо, жизненную позицию, которая позволяет выстоять и сохранить достоинство в диком, жестоком, бессмысленном (**всегда** диком, жестоком, бессмысленном) мире. Таких позиций известно не так уж много, в христианстве главная — это позиция Христа. Но Его путь — это путь противостояния и нечеловеческого страдания. И понимая, что на крестный путь способен только человек глубокой веры, но отнюдь не всегда человек пера, исследователь предлагает нам еще один путь. Путь, как ему кажется, проверенный опытом XX века: «Не последний смысл истории — в том, что она освобождает ум от собственной фатальности: история как знание — от истории как претерпевания. <...> Речь идет о том самом качестве, которое сам поэт назвал своей *«запредельностью»*; и трудно отрицать, что перед лицом русской истории XX столетия сухие глаза и ясная голова — хотя бы оригинальнее, чем слезливость и бред, эти проявления несвободы» (с.14).

Для нас, современников Аверинцева, следивших практически за каждым его высказыванием, очевидно в этих словах кредо самого исследователя, всегда пытавшегося всем видам

идеологических заклинаний противопоставить *знание*, точное, четкое, *академическое* знание. Но в книге прорываются и совершенно автобиографические интонации. Вот наугад первых два примера. Я помню опубликованный в одном из интервью рассказ Сергея Сергеевича о своем отце, человеке дореволюционной складки, с которым сын беседовал и который воспитал его в противостоянии советскому образу жизни и мыслей. А вот что он пишет о матери Вяч. Иванова (цитаты из высказываний самого поэта в книге закурсивлены): мать *«взлелеяла в душе идеал умственного трудолюбия и высокой образованности, который желала видеть осуществленным в своем сыне»*. Кто знает по опыту власть подобных родительских пожеланий, которые, оставаясь по большей части невысказанными, исполняются куда непреложнее, чем прямые просьбы и приказания, — тот не дерзнет улыбнуться» (с.26). Другая аналогия рассказывает нам о том, *как* писал в советское время Аверинцев, что мы с благодарностью видели в его строчках и понимали, что за научной бесстрастностью живет свобода. Он и не скрывает переключки с жизненным опытом Иванова и пишет о «затаенности в крамольных мыслях, приучающей гимназиста Иванова также и к холодноватому, осторожному расчету, о коем без утек повествует все то же «Автобиографическое письмо»: *«Те же ученические сочинения, порой на скользкие для меня темы, возбуждали удивление друзей, посвященных в тайну моего мировоззрения, дипломатическою ловкостью, с которою я умел в них одновременно не выдавать и не предавать себя»*. (Это уже какой-то почти позднесоветский опыт, до странности близкий моему поколению)» (с.29).

Но исследователь чутко фиксирует и расхождения в нравственной, прежде всего в личной жизненной позиции, в жизненном поведении, правда, оговаривая жизненное экспериментаторство своего героя модой времени. Таков сексуальный опыт в духе Оскар Уайльда, о котором сам Иванов говорит достаточно глухо, но все же говорит. Этот опыт, по словам Аверинцева, лег в основу цикла «Эрос» в первом томе «*Cor Ardens*». Исследователь замечает по этому поводу: «Если когда-нибудь Вяч. Иванов был вправду повинен в том, в чем его так часто упрекали — в недопустимо книжной стилизации устрашающе конкретных жизненных вопросов, — то, наверно, именно тогда. Очевидно одно: грубо ошибется тот, кто, в порыве ли

морализаторских обличений или имморалистских дерзаний, редуцирует проблему до сексуальной. Слишком очевидно, что дело шло о психологических эксцессах и срывах вокруг исконно символистской проблемы общения и общинности, об изживании утопии невиданного, небывалого приближения адептов новой «соборности» друг к другу, при котором все естественные межличностные дистанции будто сами собой исчезают» (с. 80). Очевидно, однако, и другое: оправдание поэта временем и «бескорыстной сосредоточенностью на мире идей» (с. 81). Аверинцев при этом ссылается на Степуна, но Степун отнюдь не однозначен в оценке Иванова. Впрочем, к этой теме я еще поневоле вернусь. Пока же замечу, что оскаруайльдовский казус и в самом деле был вполне в духе времени, как и другой жизненный поступок поэта: женитьба на своей юной падчерице Вере Шварсалон через несколько лет после смерти его жены Лидии Зиновьевой-Аннибал. «Брак этот, — как замечает автор книги, — вызвал немалый скандал в обеих русских столицах и множество пересудов, но поэт <...> переживал свое позднее счастье без тени демонизма» (с. 83-84). Кажется все же, что Аверинцев недоговаривает, что сам поэт видел свою непростую позднюю любовь грешной, с дьявольским искусом.

...Брызнул первый пурпур дикий,
Словно в зелени живой
Бог кивнул мне, смуглоликий,
Змеекудрой головой.
Взор обжег и разум вынул,
Ночью света ослепил
И с души-рабыни скинул
Все, чем мир ее купил.
И в обличье безусловном
Обнажая бытие,
Слил с *отторгнутым и кровным*
Сердце смертное мое.

«Первый пурпур»
(здесь курсив мой. — В.К.)

Не случайны строки Ахматовой, обращенные к Вере Шварсалон:

Твоя печаль, для всех неаявная,
Мне сразу сделалась близка,
И поняла ты, что отравная

И душная во мне тоска.
Я этот день люблю и праздную,
Приду, как только позовешь.
Меня, и грешную и праздную,
Лишь ты одна не упрекнешь.

«*Туманом легким парк наполнился...*», 1911

Конечно, это не тот грех, который можно бы поставить поэту в вину, скорее его можно прочесть как грех Фауста, хотя и с оттенком Гумберта Гумберта. Преступная страсть переросла в подлинную любовь, может, самую сильную и глубокую в жизни поэта. Гораздо более серьезной можно назвать вину поэта за его роль в утверждении и как бы приглашении неких дьявольских (общинно-дионисийских) сил в Россию, где они покуражились на славу. Сам С.С. Аверинцев довольно просто и уверенно замечает, что «романтики арийства в конце концов устроили Освенцим» (с. 89). Это о степени ответственности или безответственности за слово, о том, что XX век учил предугадывать жизненный и исторический ответ на словесные выкрутасы. Но это и упрек (невольный) Вяч. Иванову.

Надо сказать, что исследователь строит свою книгу вокруг одного четверостишия поэта, вынеся эти строчки в заглавие и трактуя их как последовательную жизненную позицию, позволявшую Иванову избежать как революционной, так и контрреволюционной групповщины:

Повсюду гость и чужанин,
И с музой века безземелен,
Скворешниц вольных гражданин,
Беспочвенно я запределен... (с. 5).

Поразительно, однако, что среди поэтов, открывавшихся российской интеллигенцией в постсталинское время, не было Вяч. Иванова. Возможно, к нашему стыду... *Знали*, что он поэт, но *читали* его культурфилософские статьи. Они-то и были открытием. Поэзия Иванова казалась сродни «игре в бисер», которую так детально описал любимый Аверинцевым Гессе. И дело не в далекости Иванова от политики и социальных тем, это его право. Но и право читателя искать в поэзии катарсис, которого у жителя скворешниц не чувствовалось, да и не могло быть. Думаю, здесь многое объяснит строка Мандельштама о том, что высокое создается из тяжести недоброй, т.е. тяжести земной жизни. Отрешенность от нее губительна

для поэзии. Позднее возникли сомнения и в философской позиции Иванова, слишком много он накликал своими статьями, даже не накликал, а мистически предчувствовал и призывал — то злодейство, от которого старался оградиться, убегая (вопреки формуле Тютчева) от блаженства «бурь гражданских и тревоги». Последнюю четверть века проведший в Риме, поэт так и не стал тютчевским «оратором римским». Конечно, в ту эпоху ближе были нам строки Ахматовой:

А здесь, в глухом чаду пожара
Остаток юности губя,
Мы ни единого удара
Не отклонили от себя.

«Не с теми я, кто бросил землю...», 1922

И это отнюдь не было результатом влияния эмигрантской групповщины. Устами Ахматовой говорила боль уничтожаемой культуры. К тому же не было в позиции Иванова жертвенности, что так характерно для христианского пафоса русской классической поэзии. Ну не было, так не было — что уж тут поделаешь! Было, однако, нечто иное, что и пытается объяснить нам Аверинцев. Что же именно?

Снова процитируем исследователя: «С высоты ивановской вольной скворешни — или, если вспомнить образ из другого стихотворения, написанного еще в Москве, родной голубятни — старый и все никак не затихающий спор между почвенничеством и западничеством выглядит примерно так. Почвенничество, замыкающее личность в тождестве этноса и страны, есть провинциализм, так сказать, топографический. Но западничество, фетишизирующее современность и прогресс, предстает как провинциализм хронологический» (с. 10). Но при этом не забудем и социальной резкости поэта, порой все же прорывавшейся. Стихотворение 1906 г. «Язвы гвоздильные» о погромах под прикрытием Христовой хоругви вполне трагически-актуально, понятно, что скворешня не всегда была местом обитания поэта:

Сатана свои крылья раскрыл, Сатана
Над тобой, о родная страна!
И смеется, носясь над тобой, Сатана,
Что была ты Христовой звана:
«Сколько в лесе листов, столько в поле крестов:
Сосчитай пригвожденных христов!

И Христос твой – сором: вот идут на погром –
И несут Его стяг с топором». —
И ликует, лобзая тебя, Сатана, —
Вот, лежишь ты, красна и черна;
Что гвоздиные свежие раны – красна,
Что гвоздиные язвы – черна.

Иными словами, реальность он вполне сознавал. Но попытки ее преобразования он искал на слишком опасных дионисийских путях, на путях отказа от возрожденчески-личностного искусства, на путях возрождения мистериального действия. Чревато это пожелание было уничтожением культуры образованных классов, которая вырабатывалась уж очень медленно, начиная со времен Античности, потом Возрождения и искусства Нового времени. Провокационный отказ от разума, обращение к почве, характерные для немецких романтиков и приведшие к Освенциму, были весьма плодотворно усвоены русскими мальчиками – писателями, мыслителями, поэтами. Надо сказать, что и на их экзерсисы история ответила быстро и жестко. Уже упомянутый выше Степун писал: «Мысли Вячеслава Иванова осуществились – правда, в весьма злой, дьявольской перелицовке – гораздо быстрее, чем кто-либо из нас мог думать»³.

Аверинцев верен своей точности и обстоятельности исследователя, не может избежать и не избегает упоминания о вине Иванова в создании некоего духовного призыва грядущих разрушителей. Он приводит строки Иванова из «Песен смутного времени», которые называет «голосом человека, для которого история началась не сегодня и даже не вчера» (с. 95):

Да, сей пожар мы поджигали,
И совесть правду говорит,
Хотя предчувствия не лгали,
Что сердце наше в нем сгорит.

«Да, сей пожар мы поджигали...», 1919

Но далее в комментарии о вине идет, по сути, оправдание поэта. «Вина – это не чужая вина, не вина откуда-то извне пришедших монстров. <...> Это именно «наша» вина, от которой нельзя откреститься и отгородиться, вина культуры, каковая давно уже тайно и явно живет разрушением традиционной

³ Степун Ф.А. Вячеслав Иванов // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000. С. 728.

нормы, вина мыслящей и мечтающей головы, что получает заслуженное наказание от грубой силы, явившейся на деле исполнить ее бессознательный приказ, как волшебная сила является по повелению неразумного Ученика Чародея в балладе Гёте и как Смердяков выполняет бессознательные отцеубийственные помыслы Ивана Карамазова в романе Достоевского» (с. 96). Кажется, с Достоевским автор упрощает проблематику, по сути повторяя от начала XX века идущую и бесконечно разными словами варьируемую мысль о вине Ивана в убийстве отца⁴. Если бы все так было просто, то почему же заметившие эту вину Ивана русские мыслители сами готовили убийство европейско-христианской России? А они именно его готовили.

Исследователь не говорит, в чем вина поэта Вяч. Иванова, а вина была чрезвычайно важной, разрушающей медленные духовные приобретения европейского человечества, и заключалась она в антиренессансной контрреволюции. И здесь, конечно, он не одинок, ибо делит эту вину и с Львом Толстым, и с о. Павлом Флоренским, и с Алексеем Лосевым. При этом любопытно, что опора в борьбе с Ренессансом была на антилично прочитанную Античность. Слишком очарованы оказались эти мыслители грядущим восстанием масс, дионисийски разрывающих в крови мистериальных действий оковы культуры. Согласимся с автором исследования: «Да, Иванов не находил, в отличие от своих символистских братьев Блока и Белого, реальность Октября сколько-нибудь для себя вдохновляющей» (с. 97). Однако и упомянутые поэты, прежде всего Блок, пережили вскоре разочарование в большевистской реальности. Мало не принять большевистской революции, худо, что к ней готовились предпосылки. Всегда поразительна извращенность ума, отрицающего условия своего существования во имя красивых конструкций, позволяющих принимать на башне или вне оной разные величественные позы (сегодняшний пример такого извращения — перестройка Александра Зиновьева, убеждающего самого себя и читателя, что «Зияющие высоты» всего лишь предупреждение о возможном кризисе советской системы, называющего этот роман едва ли не книгой спасения советизма). Возможно, дело в

⁴ См. об этом мою статью: Кого и зачем искушал черт (Иван Карамазов: соблазны «русского пути») // Вопросы литературы. 2002. № 2. С. 157-181.

том, что Аверинцев рассказывает нам о поэзии Вяч. Иванова, практически совершенно не касаясь его культурфилософских и публицистических работ. Но именно они-то и проливают свет на ту вину, о которой говорит поэт в своих стихах. Не говорю уж о том, что Иванов, может, более любого другого поэта «серебряного века» должен рассматриваться в контексте его философских и эстетических текстов.

Защищая поэта, Аверинцев пишет: «У него остается и сегодня одно преимущество над изобличителями: он диалогичен, они — нет. Его *беспочвенная запредельность* включает способность отрешиться также и от собственной личности, собственной роли» (с. 167). Но в том-то и беда, что (подхватим и разовьем мысль Аверинцева) *играл роль, а не жил*. Игра в жизни — источник человеческих трагедий. При этом слово диалогичность последние десятилетия столь модно в нашем отечественном дискурсе, что — порой кажется — за ним скрывается некий нравственный релятивизм, которому хочется противопоставить нравственную обязательность и ответственность за произносимое слово. В предложенной культур-философом Вяч. Ивановым поэтической игре поневоле были как бы не всерьез разыграны будущие весьма серьезные трагедии.

Это очень хорошо понимал и четко формулировал Степун — современник многих революций XX века (эстетической, научно-технической, большевистской в России, фашистской в Италии, нацистской в Германии), писавший, что готовящиеся в истории сдвиги всегда пророчески намечаются в искусстве. Причем часто намеки эти проскальзывают в творчестве поэтов и мыслителей вроде бы наиболее далеких от социально-политических споров своего времени. Уж куда дальше многих был от злободневности Вячеслав Иванов, но, по словам Степуна, именно «Вячеслав Иванов является одним из наиболее значительных провозвестников той новой «органической эпохи», которую мы ныне переживаем в уродливых формах всевозможных революционно-тоталитарных мирозерцаний»⁵.

В чем это проявилось?

Скорее всего, среди прочего Степун имел в виду статью поэта-мистагога «Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего». В этой статье Вяч. Иванов называл «новое искусство» начала века «одним из динамиче-

⁵ Там же. С. 724.

ских типов культурного энергетизма»⁶. Поэт восторгался не личностным, не аполлоновским, но дионисийским архаичным искусством Античности, когда «каждый участник литургического кругового хора — действенная молекула оргийной жизни Дионисова тела, его религиозной общины»⁷. Именно там существовала «реальная жертва» (впоследствии — фиктивная, далее превратившаяся в театрального протагониста, героя), а хоровод — «первоначально община жертвоприносителей и причастников жертвенного таинства»⁸. В дальнейшем, уже с Эсхила, закрепившись в творчестве Шекспира, рождается новая форма — театр, т.е. «только зрелище»⁹. В результате, сожалеет поэт, люди лишились подлинной причастности к почве и бытию, потеряли соборность, утратив возможность участия в оргийном действе. Отныне толпа — лишь зритель, она «расходится, удовлетворенная зрелищем борьбы, насыщенная убийством, но не омытая кровью жертвенной»¹⁰. Любопытно, что поэт не ограничивается теоретическими построениями, он вдруг выкрикивает лозунги, напоминающие футуристические (от фашиста Маринетти до коммуниста Маяковского): «Довольно зрелищ... Мы хотим собираться, чтобы творить — «деять» — соборно, а не созерцать только... Довольно лицедейства, мы хотим действия. Зритель должен стать деятелем, соучастником действия. Толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних «оргий» и «мистерий»¹¹.

Призыв, казалось бы, сугубо эстетический, к тому же высмеянный Андреем Белым¹². Уж во всяком случае, никакого отношения не имевший к жизни социальной, к политике, к общественному бытию России. Но поразительная вещь — в новую «органическую эпоху» большевистского тоталитаризма оргийное, мистерияльное действо стало фактом реальной

⁶ Иванов Вячеслав. Родное и вселенское. М., 1994. С. 37.

⁷ Там же. С. 43.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Курсив Вяч. Иванова.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 44.

¹² «Почему хоровод в любом селе не оркестра? О бедная Россия, — ее грозят покрыть оркестрами, когда она издавна ими покрыта. <...> Вот что значат выводы из теории, не считающейся с конкретными формами жизни» (*Белый Андрей*. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2-х т. Т. II. М., 1994. С. 32).

жизни, воплощаясь не художниками, а — партийными функционерами и диктаторами. В бесконечных политических процессах, *которые лишь внешне напоминали театр*, зрителей больше не осталось, *все стали участниками и соучастниками дионисийской драмы тоталитаризма*. И кровь полилась настоящая, и ее было много, а общинный хор по указке его руководителя выкрикивал имена все новых жертв. Впрочем, Аверинцев не скрывает (и в этой открытости и объективности сила его текста, вызывающего полное доверие читателя) нравственно-религиозную проблематичность позиции поэта: «С чем у него были трудности, долго были, — как у всей культуры, у всей эпохи, российской и всевропейской, к которой он принадлежал, и которая через свой опыт впервые открывала перспективы, столь опасно актуальные сейчас, по прошествии столетия и накануне сроков, провозглашенных глашатаями New Age, — так это уж скорее с понятием заповеди, простого и однозначного Божьего запрета на грех» (с. 63). Игра со смыслами была чревата слишком сильными нарушениями нравственной основы бытия. Причем именно игра как основа жизни. Йохан Хейзинга, размышляя о специфике фашисткоидных режимов, покрывших к середине тридцатых годов Европу, писал: «Самым существенным признаком всякой настоящей игры, будь то культ, представление, состязание, празднество, является то, что она к определенному моменту *кончается*. Зрители идут домой, исполнители снимают маски, представление кончилось. И здесь выявляется зло нашего времени: игра теперь во многих случаях никогда *не кончается*, а потому она не есть настоящая игра. Произошла контаминация игры и серьезного, которая может иметь далеко идущие последствия. Обе сферы совместились»¹³.

Итак, по наблюдению Хейзинги, тоталитаризм по форме — игра, но по сути — мистериальное действо, в отличие от игры не имеющее завершения, длящееся, пока существует данная мифологическая структура. Теория Вяч. Иванова, сочиненная как игра ума по поводу театра, вдруг оказалась формулирующей принципы не игры, но жизни. Это в «Мистерии-буфф» подтвердил Маяковский: «Былью сменится театральный сор».

¹³ Хейзинга Йохан. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Йохан. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 332. Курсив Й. Хейзинги.

Отказ от идеи театра на самом деле значил много больше, чем простой эстетический эпатаж. И вот почему.

В эпоху Ренессанса произошла своего рода культурная революция: *роль была отделена от человека и формализована*, человек мог роль играть, но уже не жить ею. Быть может, ярче всего эта революция проявилась именно в театральном искусстве. «Театральная рампа, — возмущался Вяч. Иванов, — разлучила общину, уже не сознающую себя, как таковую, от тех, кто сознают себя только «лицедеями»»¹⁴. Но именно благодаря такому возникшему взаимоотношению между людьми пропала обязательность общинно-хорового действия, личность получила свободу и право быть не участником, а зрителем, от одобрения или неодобрения которого зависит судьба актера.

В данном случае речь идет уже и об общественной жизни. Эта утвердившаяся в Возрождение оценка жизни со стороны (так сказать, зрительская оценка) позволила человеку быть ее разумным строителем, не просто в ней участвовать, но понимать ее, и, следовательно, исправлять, пересоздавать. На этом начале строится принцип парламентаризма: парламент — это театр, наблюдаемый и оцениваемый обществом со стороны, в качестве зрителя, который, однако, платил деньги за вход, отделен от лицедеев рампой и может ошибаться и прогнать неугодного актера со сцены.

Возрождение не было простым воскрешением языческих античных тем и сюжетов. В самом средневековом христианстве содержалось много языческих элементов, в том числе и мистериальных, которые либо изживались, либо получали иное значение. Событие было в другом: опять — после Платона и Аристотеля — основой взаимоотношения человека с миром стала опора не на общину, а на себя и Бога. Все откровения и открытия ренессансного искусства как бы вписывались в парадигму проснувшейся в культуре независимой личности, подготовленной тысячелетней борьбой христианства с антиличностными принципами варварского и дионисийского язычества. Понимание самоопределяющегося человека гениальный Пико делла Мирандола вкладывает в уста христианского Бога: «Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свобод-

¹⁴ *Иванов Вячеслав*. Родное и вселенское. С. 45.

ный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь»¹⁵. Это и была новая логика, которой следовало новое искусство. Как пример можно вспомнить возрожденческое открытие «прямой перспективы», *оставлявшей зрителя вне картины*, но позволявшей ему глубже заглянуть в отделенный от него мир: нечто вроде театральной рампы. За зрителем оставалась свобода оценки, *свобода отношения к миру*.

Прозвучавшие в «серебряном веке» призывы к «симфонической личности» (вместо гуманистической; Л. Карсавин), «обратной перспективе» (П. Флоренский), общинно-хоровому «высвобождению дионисийских энергий» (Вяч. Иванов) стали своеобразной эстетической моделью тех социально-политических структур, что с такой убийственной силой реализовались в историческом пространстве, превращая его в антиисторическое и уничтожая цивилизационно-гуманистические заветы петровско-пушкинской эпохи. Надо сказать, что такую возможность сам Вяч. Иванов угадывал: «Отрицательный полюс человеческой объективирующей способности, кажется, лежит в сердце нашего народа: этот отрицательный полюс есть нигилизм. *Нигилизм — пафос обесценения* и обесформления — вообще характерный признак отрицательной, нетворческой, косной, *дурной стихии варварства*. <...> *Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным*»¹⁶ (курсив мой. — В.К.). Так оно и произошло. Явился пренебрегший театральной рампой хор и принялся управлять жизнью. Только явился он не в античных одеждах, а в мужицких зипунах, солдатских шинелях и кожанках Чека.

Сам Вяч. Иванов вполне сознавал не просто вину за произнесенные им слова, а дьяволизм произнесенных слов, и не только в «Песнях смутного времени» эпохи революции и гражданской войны, но и в своем шедевре — «Римском дневнике 1944 года». Мало хорошего ждал он от загробной жизни, видя свой грех именно в игровой константе своего бытия:

Так, вся на полосе подвижной

Отпечатлелась жизнь моя

¹⁵ *Пико делла Мирандола Джованни*. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. В 2-х т. Т. I. М., 1981. С. 249.

¹⁶ *Иванов Вячеслав*. Споры // *Иванов Вячеслав*. Родное и вселенское. С. 83.

Прямой уликой, необлыжной
Мной сыгранного жития.
Но на себя, на лицедея,
Взглянуть разок из темноты,
Вмешаться в действие не смея,
Полюбопытствовал бы ты?
Аль жутко?.. А гляди, в начале
Мытарств и демонских расправ
Нас ожидает в темной зале
Загробный кинематограф.

*«Так, вся на полосе подвижной...», 11 мая
(курсив мой. — В.К.)*

В стихах 1919 г. Иванов полагал, что в огне революционного бунта сторит его сердце. Сердце не сгорело, он предпочел устраниваться от борьбы, бежать из России, «кровью умытой», но двусмысленно — с советским паспортом и не в гущу эмигрантской борьбы, а в вечный Рим. Аверинцев, человек абсолютной нравственной позиции, для которого выражение «порядочный человек» (с. 105; о Ф.А. Петровском) сохраняет всю силу чеховско-интеллигентской установки, хочет видеть такую же совесть в Вяч. Иванове. Но не случайно Бердяеву казалось, что поэт был в период своей советской жизни коммунистом (с. 98). Впрочем, и в книге вырисовывается портрет человека дву-и-многосмысленного, весьма духовно богатого, гениально одаренного мыслителя и поэта, который после «подчас далеко заводивших блужданий» (с. 62) «лишь в римские годы» (с. 61) сумел и впрямь встать вровень с нравственными задачами дикого XX века.

Очень убедителен анализ католического завершения жизни Вяч. Иванова, которое, по мысли Аверинцева, не было «выходом» из православия, ибо поэт не произнес отречения от прежней конфессии, прочитав вместо этого отрывок из трактата Вл. Соловьева «Россия и Вселенская церковь». Интересна трактовка близости Иванова и Бубера: минуя рассуждения о близости их философской позиции, Аверинцев замечает: «У Иванова его русскость соединяется с германской и вообще европейской культурной нормой примерно на тот же манер, что у Бубера — его ашкеназийские корни» (с. 113). Такая христиански-европейская всепримиримость мудрости, выросшая из игрового начала «серебряного века», говорит нам о том

лучшем, что, возможно, могло бы стать определяющей линией русской культуры, если бы не мировая война, не революция, не гражданская война и еще много других «если бы не». Остается, однако, явление культуры, требующее соразмышления и анализа. Тем более что «творчество Вяч. Иванова очевидным образом связано с сюжетом его жизни» (с. 120). Приобщаясь к его творчеству, входя в его жизнь, мы приобщаемся к одной из самых проблемных страниц в истории русской культуры. Это тем важнее в данном случае, что проводником по его творчеству оказывается человек ему конгениальный, который, не скрывая проблематичности поэта (даже подчеркивая ее), вместе с тем вычленяет благородную нравственно-эстетическую результирующую его творчества, выполняя в данном случае и воспитательную функцию по отношению к тем, кто откроет книги поэта.

Хорошо при этом, когда чтение научного исследования о поэте заставляет обратиться к его стихам. Вчитываться в них заново и более напряженно, чем прежде... Именно этот результат — пусть побочный, но весьма важный — достигается чтением книги С.С. Аверинцева.

Людмила Дымерская-Цигельман

«Свобода жить вне горечи и мести...»

Философские статьи Юлия Марголина («О Боге великом», «К диалектике микологического мышления») так же эссеистичны¹, как его публицистика («Пятьдесят лет спустя»), как его литературоведение («Памяти Мандельштама»). Все они о себе, все они свидетельствуют об особом типе русского еврея — того, кто к своей национально-государственной идее шел дорогами и тропами русской культуры, с готовностью принимая ее «все-человечность». Мироощущение Марголина, воплотившееся во всей фабуле его богатой мыслью и действием жизни, было первой производной от положительных ценностей русской духовности, тех поисков «человеческого в человеке» (Томас Манн), которые делали в его глазах русскую культуру частью культуры мировой, и, прежде всего — частью преемственно связанной с иудаизмом культуры христианско-европейской.

В отличие от многих ассимилированных или стремящихся к ассимиляции евреев, национальная переориентация которых часто была ответом на ксенофобию, Юлий Марголин никогда не чувствовал себя человеком отверженным или отвергаемым. Его национальное сознание не было функцией отношения окружающих — стремление к национальному суверенитету, концепция сионизма (он стал его идеологом) формировались на собственной, конструктивной основе — изучении уроков еврейской и европейской истории, постижении еврейской и мировой культуры, чувстве глубокой сопричастности к их

¹ Излишне, наверное, напоминать о различии между эссензмом и эгоцентризмом. Но, может быть, все-таки стоит подчеркнуть, что Юлий Марголин, будучи во всех отношениях человеком, далеким от эгоцентризма, все свои работы пишет от первого лица, нередко влетая в ткань анализа проблем, событий — тенденций размышления о своем «месте-времени» и о себе. Не академическая отстраненность, не «элиминация субъекта познания», как сказали бы коллеги Марголина философы, но, напротив, — постоянное присутствие автора, его мировоззрение как «мера всех вещей» — вот тот высокой пробы эссензм, который придает личностный колорит всему творчеству Марголина, в том числе и его проблемным рассматриваемым ниже статьям. Именно этот — эссеистский аспект будет, в основном, освещаться в предлагаемой статье. Это частично объясняется установками и пристрастиями ее автора, но, главным образом, тем, что марголинский анализ философских проблем далеко выходит за пределы одной публикации о нем.

гуманистическим ценностям. С юности органичной для Юлия была позиция национального достоинства и отсюда — полная готовность к паритетному сотрудничеству, к равноправному уважительному партнерству со всеми единомышленниками, полная открытость всем культурам, из которых предпочтение — по понятным причинам — отдавалось русской.

Сходящиеся параллели: Осип Мандельштам и Юлий Марголин

Соприкосновение и проникновение культур — пространство чудотворения. Это стержневая идея статьи Марголина, сопровождающей в третьей книжке «Воздушных путей» публикацию пятидесяти семи последних, до того миру неизвестных, стихов Мандельштама.

«Случилось чудо, и сын потомка очень древней культуры, которая, казалось, вся иссохла и обратилась в камень, принес в русскую литературу волшебную скрипку Амати или Гварнери, — писал Марголин о Мандельштаме. — Может, и надо было для этого прийти издалека, со стороны, чтобы полюбить стихию русской речи всей свежестью новообращенной души и выколдовать из нее свою особенную мелодию»².

Для Марголина особенно важно то, что Мандельштам, «поэт чувственного восприятия», сохранил «дореволюционную насыщенность гуманизмом Запада». Прodelав путь от Эллады до Армении, он следовал, считает Марголин, традиции русской поэзии, установившейся еще с пушкинских времен. Странствия его музы, где и «американка в двадцать лет», и «Шотландии кровавая луна», и католический аббат («он Цицерона на перине читает, отходя ко сну»), и Федра, и «соборы вечные Софии и Петра», ставятся в ряд с блоковским:

*Мы любим все: парижских улиц ад,
Венецианские прохлады,
Лимонных рощ далекий аромат,
И Кельна дымные громады...*

Вынесенная из XIX века вера в несовместимость гения со злом не позволяет Марголину принять всерьез блоковскую апологию сокрушающего Европу скифства. Такая любовь,

² Ю. Марголин. Памяти Мандельштама. «Воздушные пути», 1961. Т. 3.

комментирует он стихи Блока, характерна не для варварских скифов, а для культуры молодой и жадной в познании мира.

В лоне такой русской культуры вызревала «райская музыка Мандельштама», такой русской культуре (иную он, пожалуй, культурой не считал вообще) пожизненно хранил верность и сам Марголин. «Брат мой Осип близок мне кровно, как старший брат, по следам которого я шел заморожено... Нарекли мне имя «Юлий» по деду с материнской стороны, которого звали Юдель, а мать всю жизнь звали Ольгой Авдеевной, ибо иначе звучало бы слишком черно-желто... Первой книгой моего детства были сказки Андерсена... И когда много лет позже, юношей, я открыл Пушкина и над последними строками «Бахчисарайского фонтана» сжималось горло... — я уже был готов к восприятию райской музыки Мандельштама»³.

Юлия, как и «брата его Осипа», не миновал ГУЛАГ, и, по большому счету, не случайно — оба они, и духовно, и культурно, полностью инородны «зияющим высотам Ибанска»⁴ и его каннибальской цивилизации. От смертной участи Юлия спасло его иностранное подданство. Казалось бы, по тому же большому счету обстоятельство внешнее и случайное. Но как раз оно служит демаркационным знаком, разделяющим цельного и последовательного в своем национально-политическом самоопределении Юлия Марголина и «беззащитного в своем одиночестве» Осипа Мандельштама, имя которого, по словам Юлия, «равно для русских, как и для евреев... звучит трагическим раздвоением: в нем сухой короткий звук треснувшего стекла». И далее цитируются стихи:

*Кто я? Не каменщик прямой,
Не кровельщик, не корабельщик:
Двурушник я, с двойной душой,
Я ночи друг, я дня застрельщик...*

За ним следует марголинский комментарий: «На грани дня и ночи, и еще иначе, — на стыке звезд, как в «Грифельной оде»: таков Мандельштам, не Иосиф, а Осип, потерянное дитя в дремучем лесу жизни... последний трагический поэт серебряного века, переступивший черту железного, отравленный и растерзанный Орфей в советской преисподней»⁵.

Марголин видит «брата своего» в семье поэтов, ушедших от еврейства, таких как Генрих Гейне и Юлиан Тувим, а его

³ Там же. С. 106-107.

⁴ См.: А. Зиновьев. Зияющие высоты. L'Age d'Homme, 1976.

прозу — как ценнейший вклад в литературу о русско-еврейской ассимиляции. «Хаос иудейский, — пишет он, — стоял за плечами Мандельштама как угроза... Все еврейское облеклось для него навеки в цвет ночной — черно-желтый... И мальчик бежал — сперва к 'страстной распре эсеров и эсдеков', а потом к Овидию, Пушкину, Катулле». «Знакомый путь!» — комментирует Марголин, хотя собственная его дорога, пересекавшая те же культурные пространства, была совсем иной. «Распря между эсерами и эсдеками» для него не существовала изначально. Семнадцатилетним юношей он, по его словам, «сразу и без малейшего колебания отшатнулся от Октябрьской революции, когда увидел ее лицо — облик слепой ярости и злобной палаческой ненависти... Я научился презирать трескучий пафос и высокие слова. В это время, едва сойдя со школьной скамьи, я упорно читал — Канта, Лейбница, Спинозу, все введения в философию, какие мог достать, Гете и Пушкина. В них открывался мне другой мир. То, что глаза мои видели, я отвергал, и по сей день в этом не раскаиваюсь...»⁶

Остается удивляться независимости мышления выросшего в русско-украинской провинции мальчика. Его не вовлек в общий поток захватывающий ритм марша — «музыки революции», которой поначалу внимал «полуиспуганный, полуочарованный поэт», соглашаясь на глобальный по своим следствиям эксперимент.

*Ну что ж, попробуем: огромный, неуклюжий,
Скрипучий поворот руля,
Земля плывет...*

В ГУЛАГе Марголина поддерживало и охраняло чувство дома — дом его и в помыслах, и в жизни был в «Тель-Авиве бело-золотом». И он всей душой страдает «брату Осипу», ибо его вселенские блуждания «не что иное, как поиски дома бездомным поэтом... Потерявшему дом весь мир служит домом»⁷. И попытка найти пристанище — пусть в эллинизме (в 1928 году Мандельштам пишет: «... Тепло очага, ощущаемое как священное...») — становится криминалом в пору сталинского разгрома всех и всяческих очагов, разорения любой приобщающей к миру человеческого собственности.

⁵ Памяти Мандельштама... С. 102-103.

⁶ Ю. Марголин. Пятьдесят лет спустя. «Воздушные пути». 1967. Т. 5. С. 150.

⁷ Памяти Мандельштама... С. 109.

Марголин видит, чувствует, понимает: «Чем дальше, тем страшнее сгущался вокруг поэта мрак, и каждым словом он вызывал против себя чудовищ 'в черном бархате советской ночи, в бархате всемирной пустоты'. В стихах его нарастало отчаяние, горечь, наконец уже только усталость»⁸. Крушение было неизбежным, заключает Марголин, глубоко сопереживая изгоняемому из жизни поэту.

И действительно, кому, как не ему, зэка Марголину, было понять, как убивает, как истощает жизненные силы гибельная в своей беспросветности советская ночь. В 1940-41 годах, в начальный период заключения («только случайно не встретились мы в одной советской тюрьме, в одном лагере») он пишет о том, что наверняка переживал и «брат его Осип» ведя, может быть, как и он, беззвучный «Ночной разговор».

*Ночь. Барак. Слепая мгла
Камнем на сердце легла.
Я простерт и недвижим.
Что ж — давай поговорим.
.....
Можно все преодолеть,
Даже лагерную клеть,
Даже каторжную ночь
Силой сердца превозмочь.*

*Знаю, друг... Но иногда
Память гаснет... Без следа.
Враг подходит. Не уйти.
Дух нельзя перевести.*

*Крикнуть в помощь — силы нет.
Вспомнить слово — мысли нет.
Шевельнуться — власти нет.
Хочешь встать — и встать нельзя.
Хочешь петь — и петь нельзя.
Хочешь жить⁹.*

Жизненные траектории Юлия Марголина и брата его Осипа, общие в своей исходной точке, разошлись, чтобы пересечься потом в пространстве обезчеловечивания, окутавшем саваном безмолвия одного и стужившегося до критической точки пере-

⁸ Там же.

⁹ Ю. Марголин. Стихи, написанные в стране зэка. «Воздушные пути». 1963. Т. 3. С. 87.

напряжения всех жизненных сил для другого. Но не только пути их жизни событийной — траектории их духовной жизни тоже можно уподобить параллельным Лобачевского — они расходятся, чтобы встретиться в точках сущностного человеческого самоопределения поэтов, восставших против «века-волкодава». «Я, Юлий, многим обязан брату Осипу...»

Свобода жить вне горечи и мести

В статье-некрологе о Юлии Марголине Роман Гуль вспоминает самогубительное мужество Мандельштама — его стихи о Сталине — и пишет, что у Юлиа «было в характере нечто мандельштамовское»¹⁰. «Нечто мандельштамовское» — это «себя губя, себе противореча», не отступаться от своих ценностей нигде и ни при каких обстоятельствах. «Нечто мандельштамовское» — это способность стихами противостоять обезчеловечиванию. Стихами, вспоминает Марголин, «я оборонялся, упорствовал, носил их в себе и жил в их ограде, как за невидимой стеной. Для печати они не предназначались... Теперь, когда один-единственный день Ивана Денисовича дошел, наконец, до сознания миллионов, я перечитал эту старую тетрадь, и мне кажется, что она имеет ценность документа: 'чужестранец-еврей в лагере'»¹¹.

Из документа узнаем, как строил линию сопротивления «расчеловечиванию»¹² чужестранец-еврей Марголин. В беспросветном 1942-м он пишет стихи, названные «Аф-аль-пи». На иврите это «несмотря ни на что». По главной мысли и по тональности стихи эти близки симоновскому «Жди меня». Но у Симонова — обращение мужчины, возвеличенного самой своей миссией солдата. А тут одаривает женщину своей верой в силу молитвы и любви лишенный места в мире человеческом ээка.

Аф-аль-пи

(Банщик)

В грозный день Суда и Воздаянья,

Милый друг, ты плачешь обо мне.

А у нас в тот день — парная баня.

¹⁰ Р. Гуль. Юлий Марголин. Новый журнал. 1971.

¹¹ Ю. Марголин. Стихи... «Воздушные пути». Т. 3. С. 84.

¹² «Расчеловечивание» — так называется одна из глав в книге Ю. Марголина «Путешествие в страну ээка» (1951), хотя можно сказать, что процесс расчеловечивания — главная тема всей книги.

*Банщики работают вдвойне.
Я багор глубоко опускаю,
Тяжело колышется ведро,
— И тебя с улыбкой вспоминаю,
Нашу веру в счастье и добро.
В Судный день в далеком Тель-Авиве,
В Тель-Авиве бело-золотом,
Помолись о бедном водоливе,
Заступись за плоть его постом.
Вымоли прощенье — Бога ради —
Всем, кому грозящий близок меч.
А под вечер — разверни тетради,
Где вписал я память наших встреч.
Над последней прерванной строкою
Слез не лей, а сердце укрепи,
— И впиши спокойною рукою
Три коротких слова: Аф-аль-пи¹³.*

Аф-аль-пи — несмотря на крайнее истощение (вес 44 кг: «и сходит плоть с твоих костей, как сходит снег с лесных путей»), несмотря на удавку рабским режимом и террором уголовников, у поэта, превращенного в банщика, работа мысли не прерывается, и главный ее предмет — свобода.

Свобода

*В горах Ливана кедры Соломона
Еще стоят прямые, как колонна.
Все пережил таинственный их рост:
Пожар святынь, падение народа,
Смерть на земле и в небе гибель звезд.
Они стоят — и в этом их свобода.
...А наша в чем?
— В мелодии Моцарта,
Мечте поэта, — подвиге Декарта.
В горах Тель-Хая умер Трумпельдор.
Свободно выбрал жертвенный костер
Ян Гус и Бруно... Слушай! Я в плену,
Но я своей судьбы не прокляну.
Свобода есть и будет. — Станем вместе
С тобой, мой друг, в кольце сплетенных рук.*

¹³ Ю. Марголин. Стихи... «Воздушные пути». Т. 3. С. 88-89.

*Свобода жить вне горечи и мести -
Вот высшая из всех земных наук*¹⁴.

(Выделено мною. — Л.Д.)

Написано в 1944 году в исправительно-трудовом лагере Круглица Архангельской области. Отречься от горечи и мести тогда и там значило воистину следовать заповеди: «В месте, где нет человека, — будь ты человеком»¹⁵.

Свобода и ее условие — отречение от замыкающего в безисходность реваншизма — не просто крик защищающей себя от растления души. Это жизненный принцип человека, для которого смысл его участия в судебном процессе о советских концлагерях и — шире — в противостоянии системе, несущей в «себе зерно всесветной катастрофы», состоял в «борьбе за честность и ясное мышление в этом вопросе»¹⁶.

Так формулировал Юлий Марголин свою задачу в сентябре 1970 года — за четыре месяца до смерти. И потому, может быть, правомерно принять эту формулу как формулу, резюмирующую его практическую и аналитическую деятельность.

«Борьба за честность» — это книга «Путешествие в страну зэка», примыкающие к ней многочисленные статьи, выступления, свидетельства. В совокупности в них, пожалуй, впервые в таком объеме и в такой безукоризненной форме — не только литературной, но и с точки зрения доказательности — была представлена богатейшая фактография о различных сторонах

¹⁴ Там же. С. 93.

¹⁵ Эту заповедь Марголин связывал с деятельностью Давида Руссэ, на процессе которого (1951 год) он выступал свидетелем обвинения против журнала «Леттр Франсэз», объявившего клеветой на СССР статьи Руссэ о советских концлагерях. См: Ю. Марголин. Парижский отчет / Процесс Давида Руссэ против коммунистических диффаматоров. МАОЗ, Тель-Авив, 1971. С. 4. Отчет, как можно видеть, издан 20 лет спустя после самого процесса. Почему? «Тема о лагерях и евреях в лагерях, — пишет Марголин в предисловии, — была в Израиле 'табу' много лет. Факт, что 'Парижский отчет' не мог быть напечатан в Израиле, как и многие другие мои статьи, как и моя книга о советских лагерях принудительного труда...» «Не без колебаний» он предоставил «Отчет» для публикации по-русски — «для молодежи, прибывающей из советской России». С середины 1960-х годов Марголин был одним из руководителей Общества борьбы за освобождение евреев из СССР — МАОЗ.

¹⁶ Там же. С. 93.

бытия гигантской «подземной страны», составлявшей невидимый фундамент новой формы рабства, воцарившегося в тоталитарном СССР.

«Борьба» — понятие в данном случае не фигуральное, а буквальное. На всем протяжении послелагерной жизни Марголину пришлось бороться с теми, кто ореол военной, достигнутой действительно героическими усилиями победы над нацизмом переносил на все советское, на СССР как таковой, а всех несогласных с подобной апологетикой клеймил как «клеветников». Но не в самих апологетах, при всей их злокозненности, и не в шельмовавших первооткрывателей правды диффаматорах был корень зла. Он был значительно глубже. Успешность их деятельности — неважно, искренней или циничной — обеспечивалась умонастроением масс (в их числе и даже в первую очередь «образованцев»), принявших на веру коммунистическую мифологию с характерным для мифологического мышления стиранием различий между разумом и верой, между рациональным и иррациональным.

Борьба философа Марголина за ясное мышление, дополнившая и углубившая его «борьбу за честность», выразилась в анализе тех идеологических и социально-психологических процессов, которые обусловили радикальные сдвиги в массовом сознании и во многом предопределили саму возможность целенаправленного истребления людей в рамках и на основе двух очертивших контуры XX века режимов — коммунистического и нацистского. Каждый из них держался на мифологизации истории, на замещении исторической религии ее эрзацами.

Не замутняя своего анализа «горечью и мезтью», Марголин показал, что мифологизация истории, сотворение идолов и кровавые жертвоприношения им являются ужасающими проявлениями язычества. Но само оно — не столько вина, сколько беда всего человечества, врожденная, родовая, в современных терминах генетическая его болезнь. Действенным средством в профилактике и лечении конкретных проявлений этой болезни (против нее как таковой лекарства нет) были и остаются рациональное мышление, философская вера, или «Бог философов».

О «Боге философов» и врожденном язычестве

В статье «О Боге великом» Марголин рассматривает три позиции в отношении человека к Богу¹⁷. Первая — позиция отрицания: не только отрицания Бога, но и отрицания самой проблемы, загадки, отрицания какой бы то ни было потребности в Боге. В качестве примера такой позиции Марголин приводит борьбу Ленина с «богостроительством», в основе которой — «самодовольство массового безбожия», ограждающего человеческую душу от «леденящей стужи окружающей бесконечности», от осознания пределов бытия и постижения его человеческой мыслью. Вторая позиция — одержимости верой — по существу тоже ведет к ограждению и бегству от этих вечных вопросов.

Марголин отвергает обе крайности — «одинаково чужды нам наивная вера, как и наивное неверие». Опираясь на концепции Бергсона, Ясперса, Хайдеггера, Сартра, он разъясняет сущность третьей позиции — философской веры или веры в «Бога философов».

Философией, считает Марголин, завершается образование человека, ибо в ней рациональная мысль не только достигает своего предела, но и осознает свою «конечную» природу, непостижимость для разума, для предметного Знания небытия, Ничто. Философия осознает также, что попытки одолеть Непостижимое обозначают переход предметного мышления в эмоциональное, в котором «предмет» мысли не более чем знак, символ душевных устремлений, эмоций, воли — всего того, что порождает веру или веры во всем их разнообразии. Акт веры начинается с отказа от рациональной мысли — о Боге нет и не может быть понятия, ибо одинаково беспредметны, не могут быть доказаны как суждения истинные или ложные «Бог есть» и «Бога нет». Занимаясь проблемой бытия-небытия, философия проводит грань между знанием и верой, определяет критерии различения научного и мифологического мышления. Философия определяет реальные границы и возможности рационального мышления и потому, утверждает Марголин, «в ней достигает высшего выражения гордость и достоинство человеческого духа»¹⁸.

¹⁷ Ю. Марголин. О Боге великом. «Воздушные пути». 1960. Т. 1. С. 259-263.

¹⁸ Ю. Марголин. К диалектике мифологического мышления. «Воздушные пути». 1965. Т. 4. С. 146.

Осознание границ мысли и мыслимого Марголин рассматривает как предупредительное средство против «самоуверенности рационалистических теорий, на которых выросло все палачество нашего времени. 'Рационалисты' в этом смысле все, кто не сознает ограниченности своей мысли и своей жизни чем-то абсолютно внеположенным. Чтобы не повторились в нашей жизни Ленины, Гитлеры, легионы мрачных тупиц, празднующих легкую победу над еле брезжащим сознанием масс, нужно каждую тупость ума и безотчетность ощущения назвать по имени. Враги жизни — тупые догматики, мыслящие плохо и мало и упирающиеся в скудные достижения своей мысли, как в стену, за которой они не желают ничего знать»¹⁹.

Жизнь человека — вся и всякого — граничит с небытием и пропитана им. Как быть — в буквальном смысле слова «быть», подчеркивает Марголин, — зная о предстоящем абсолютном уничтожении? Он сравнивает самочувствие человека «задумавшегося» с чувством падения с большой высоты, а мысль — ищущую, примиряющую, мобилизующую — с парашютами, приводимыми в движение человеческим сознанием.

Один из таких «парашютов» — перенесение смысла из сферы личного бытия вовне. Спасение видится в том, чтобы растворить себя в другом — «высшем», посвятить себя ему добровольно. К этому, полагает Марголин, сводятся по существу идеи долга, служения и любви, направленной на «единственно важное» и «нетленное». Но в этом спасительном «парашюте» таится опасный изъян. Готовность жертвовать собой ради идеи нередко ведет к готовности распоряжаться и жертвовать жизнью других людей. В известном варианте, пишет Марголин, «идея, прекраснейшее творение человеческого духа, так полно торжествует над ничтожным и в самой своей сущности смертным «я», что неожиданно сама превращается в откровение мертвящей уничтожающей силы. Уничтожает, nichtet, тогда то, что должно было помочь нам перешагнуть через страх небытия: 'класс' njchtet, 'народ' nichtet, и у науки самой, у искусства обнаруживаются какие-то уклоны, аспекты, враждебные человеку и жизни»²⁰.

«Враждебность человеку» заложена в нем самом, в самой его потребности творить себе кумиров. Сотворение кумиров и

¹⁹ О Боге великом. С. 269.

²⁰ Там же. С. 273-274.

есть язычество, сущность которого, согласно Марголину, в том, чтобы «установить в пределах известного нам мира избранные, высшие предметы культа, настолько мощные, чтобы само небытие перестало тревожить сознание в их свете»²¹.

Языческой является не только религия природы с ее почитанием стихий и светил, но и религия культуры с ее абсолютизацией Идей и Ценностей. Языческой является, подчеркивает Марголин, и религия истории, с ее почитанием избранного народа, социальной истории или высшей расы. Обобщая, он утверждает: «Язычество... — путь всякой религии как социального явления, всякого религиозного творчества и утверждения, стремящегося войти в историю и стать историей. Язычество есть такое перетолкование конкретной данности, при котором она мифологизируется и обожествляется»²².

Итак, язычество — путь всякой религии... Значит, и иудаизма, и христианства? Но адепты обеих религий, в том числе самые авторитетные, утверждают, что их вера — преодоление язычества, что она — его антипод.

Признавая эллинско-языческую предысторию «Страдающего Бога», такие авторитеты, как философ князь Сергей Трубецкой или поэт и филолог Вячеслав Иванов, убеждены, что христианство — универсальная религия, завершение всех поисков человечества — есть полное и законченное преодоление язычества. Но это убеждение, утверждает Марголин, проистекает из веры в явленный человечеству Абсолют, а это означает, что адепты такой веры целиком во власти мифологического мышления. Оно же есть выражение чаяний, надежд, императивов и стремлений человеческих и как таковое самодостаточно и недоступно рефлексии — то есть оно не выходит за собственные пределы и не осознает себя мифологическим.

С позиции философии веры — «третьей позиции» — Марголин трактует христианство как попытку преодолеть язычество путем «удвоения мира». Пытаясь расшифровать «ничто», христианство постигает трансцендентное, внеположенное миру как иной мир, над которым бессильна смерть, бессильно небытие: смерть только порог, и небытие в этом мире равняется бытию в другом. Христианское удвоение мира, пишет Марголин, за-

²¹ Там же. С. 277.

²² К диалектике мифологического мышления. С. 151.

печатлено в образе Христа, в нем встречаются и связываются два мира, две действительности²³.

Удвоения мира – веры в иной мир – нет ни в буддизме, ни в иудаизме. В иудаизме Марголин видит первую героическую попытку преодоления язычества: исходный его миф – об Аврааме, сокрушающем идолы в доме отца своего. Но, согласно Марголину, «попытка оказалась напрасной: от того, что примитивная форма язычества (поклонение делу рук человеческих) заменяется поклонением творению мысли и воли человеческой – образам и учениям Святых Писаний в их великой множественности – суть дела не меняется»²⁴.

И вместе с тем иудаизм ближе всех исторических религий подошел к идее абсолютной трансцендентности Бога бытию, полной его внеположенности миру – «основополагающей идее «философской веры», или веры в «Бога философов». Бог Израиля находится по ту сторону всякого бытия, хотя всякое бытие от него исходит. Отсюда – ни в какой религии не существующий запрет на изображение и всякого рода воплощения Божественного. «Нет Бога в мире», – резюмирует Марголин, подчеркивая непереносимость этой мысли для языческого сознания. Бог вне мира, но весь мир, с его добром и злом, покоится в Боге – это парадоксальное отношение невозможно пояснить никакой зримой аналогией.

Но повторим: именно эта абстракция – Бог вне мира – как единственная альтернатива небытия и составляет основу философии религии. «Богу философов молиться нельзя, в Него можно только верить. Такая вера означает, что все исчезающее из мира, все преходящее не потеряно абсолютно – и все для нас бессмысленное и непонятное где-то и как-то осмыслено». В этом заключается положительная сторона принимаемой Марголиным веры в Бога, но еще сильнее и значительнее, подчеркивает он, ее отрицательная сторона. Приняв «Бога вне мира», мы тем самым отказываем миру в нашем полном, рабском и языческом признании. «Все известные нам формы и проявления действительности не импонируют нам, мы отказываемся видеть в них ‘абсолют’ и ничего не признаем безусловно: ни избранных народов, ни высших рас, ни исторического предназначения, ни идолов, восставляемых

²³ О Боге великом. С. 278.

²⁴ К диалектике мифологического мышления. С. 152.

человеческой потребностью в абсолютном авторитете Власти или такой-то, а не иной правды»²⁵.

Но много ли тех «нас», кому дано уразуметь языческую основу «Абсолютов» — неважно, рукотворных или создаваемых волей и эмоциями пророков, идеологов и вождей? И как велико было «наше» влияние на реалии уходящего века? Подытоживая первую его половину, Марголин констатировал: «Никогда еще люди трезвой и спокойной мысли не были оттеснены и изолированы от влияния на массы, как в наше время. Наша эпоха — эпоха грозного фанатизма... В истории нашего времени происходит грандиозное столкновение старых мифов и новых утопий — старых утопий и новых мифов, — тогда как Разум человечества остается в тени»²⁶.

Почему так? Почему, несмотря на впечатляющие достижения наук и технологий, многократно увеличивших сферу действия предметного мышления, наш век (от себя добавим XX и во вторую его половину — *Л.Д.*) отмечен мифологизацией сознания не меньше, а, скорее, даже больше, чем предыдущие эпохи?

Марголин анализирует тесно связанные между собой основания — социальные и идеологические. К первым он относит издержки демократии — этого «наиболее рационального и наименее скверного политического режима». Демократия сопровождается прорывом на поверхность политической жизни не подготовленных к социальной самодеятельности малообразованных масс, сознание и духовная жизнь которых на протяжении долгих веков были пропитаны верой и подчинялись религии. Такая предыстория массового сознания, согласно Марголину, объясняет его готовность к принятию мифа и утопии в нашу атеистическую эпоху!

Мифология и утопия связаны: образ, переданный прошлым, есть миф; образ, обращенный к будущему, — утопия. Утопическое мышление Марголин определяет как частный случай мифологического: «каждый миф в истории человечества есть преобразенная утопия, а каждое утопическое представление или чаяние будущего со временем создает свой миф»²⁷.

Бурное распространение коммунистической веры Марголин приводит как классический пример мифотворчества в его

²⁵ О Боге великом. С. 280-281.

²⁶ К диалектике... С. 149.

²⁷ Там же. С. 148.

становлении. Воинствующий атеизм, очищая коллективное сознание от икон и догматов прошлого, оставил пустое место для новых мифов. Миф «Революции» как нового божества, культ его апостолов-«Вождей» быстро заполнили созданный вакуум. Безрелигиозная коммунистическая вера использовала религиозные атрибуты прошлого «вплоть до выставления на поклонение 'мощей' Ленина», а свое массовое распространение она получила благодаря импульсу, глубоко заложенному многовековым религиозным воспитанием масс.

Октябрьская революция, писал Марголин к ее 50-летию, «стала фактором исторического развития в планетарном масштабе». Без Ленина в России, считает он, не было бы Муссолини в Италии, без Сталина, с его «техникой управления», не было бы Гитлера и второй мировой войны, а позже Мао и «культурной революции». Ускоренная и разрушительная ликвидация колониализма в Азии и Африке — он сравнивает ее с преждевременными родами, угрожающими жизни матери и младенца, — такое же следствие советской революции, как и фашизация Европы. Свою оценку роли Октября Марголин резюмирует вопросом: в какой мере коммунизм, воодушевивший массы, был рациональным движением? И можно ли вообще построить жизнь общества на основе универсальной социальной инженерии, на началах всеохватывающего «рационального» планирования?

Вера во всемогущество планомерно ведущего в царство свободы Разума ничем по существу не отличается от веры в другие земные Абсолюты. Истинный рационализм отличается от мифологизированной веры во всемогущий Разум осознанием границ и компетенции человеческой мысли. Однако провозгласивший себя наукой советский коммунизм полностью лишен охранительной рефлексии, в нем отсутствуют какие бы то ни было регулятивные механизмы самокритики. В самой своей сердцевине, пишет Марголин, коммунизм таит «иррациональный темный импульс, не поддающийся контролю интеллекта и, в конечном счете, враждебный ему — как враждебен был мистический фанатизм средних веков и, уже в наше время, мистицизм 'высшей расы' и 'арийской крови'»²⁸.

Анализируя диалектику мифологического мышления, Марголин раскрывает его исторический характер — каждый

²⁸ Пятьдесят лет спустя. «Воздушные пути». 1967. Т. 5. С. 159.

миф имеет свое начало, продолжение и конец. «История не только поприще мифов, но и кладбище мифов», — справедливо отмечает он. Тот, кому выпало быть свидетелем конца коммунистической мифологии, мог бы к этому добавить: «История еще и гигантская реанимационная мифов». Явление, ставшее массовым в посткоммунистическом мире, Марголин заметил еще в его зародыше — люди, разочаровавшиеся в коммунизме, часто и с большим рвением возвращаются к религиям прошлого. При этом доля идущих к «Богу философов» по-прежнему ничтожно мала. А у тех, кто в массовом порядке обращается к традиционным религиям, чаще превалирует не идея и образ Бога, а многолико воспроизводящие язычество ритуально-этнические аспекты веры с возрождаемой повсеместно нетерпимостью к «еретикам» и «иноверцам», «чужакам» и «инородцам». И если «в утробе коммунизма» лежала, как считал Марголин, третья мировая война (по существу, война сверхдержав), то эпоха посткоммунизма все в большей мере становится глобальным ристалищем этнических конфликтов, грозящих перерасти через войны религиозные в глобальную всеистребительную войну цивилизаций. Такое наследство оставил миру коммунизм, замысел которого — полной рационализации общества средствами тотального насилия — Марголин называл «самым безумным проектом, какой родился в человеческой фантазии»²⁹.

Человек мировоззрения

Означает ли этот вывод, сформулированный недавним узником советского концлагеря, что автор его был антикоммунистом? Марголин это отрицает категорически. «Я попросту и первоначально — не-коммунист... В кличке 'антикоммунист' есть для меня нечто унижительное, она ставит человека в производное положение от чего-то, что определяет его извне, превращает его в антитезу и противоречие... Не-коммунист превращается в антикоммуниста лишь тогда, когда обстоятельства принуждают его защищаться, когда он становится объектом атаки»³⁰. «К сожалению, — пишет Марголин, — мне пришлось защищаться от многих и многого за свою малогероическую и отнюдь не воинственную жизнь». Думаю, с последним труд-

²⁹ Там же. С. 160.

³⁰ Там же. С. 146.

но согласиться: жить Марголину пришлось воюя, и нередко воюя одному в поле воином. И это, несомненно, героизм — тем более что Марголину, по его признанию, «очень бы хотелось оставаться не-коммунистом, занимаясь своим делом, например математикой, писанием лирических стихов или воспитанием детей». Такие предпочтения редко встречаются у «идейного», всецело поглощенного служением идее человека. «Он не знает идеологической повинности», — писала о Марголине Наталья Рубинштейн³¹.

И действительно, Марголин никогда не руководствовался соображениями партийной или сугубо политической целесообразности, подчиняя те и другие приоритетным для него принципам гуманизма, нравственности, честного партнерства и свободы. В этом отношении Марголин — один из наиболее последовательных соратников Жаботинского. Он резко критикует израильских политиков, создавших культ Жаботинского, но на деле, считает он, ставших ликвидаторами его концепции. Они пренебрегли тем, с его точки зрения, главным, что внес Жаботинский в концепцию еврейского национализма, — «либеральной европейской традицией XIX века, с ее благородством и рыцарством»³². Эту главную ценность пронес через всю свою жизнь Юлий Марголин — свой анализ глобальных тенденций современности, критику советизма, как и критику политических сил Израйла, он вел с позиций европейского либерализма и отстаивал эти позиции с неизменным благородством и рыцарством.

В отличие от массовидного, склонного к сотворению культов «человека идеологии», Юлий Марголин был «человеком мировоззрения». Следуя своей вере в «Бога философов», он не питал никаких иллюзий ни относительно всего рода человеческого, ни той его части, к которой принадлежал по рождению. Но он считал необходимым делать все для сохранения достоинства людей, памятуя сам и объясняя другим, что главный и губительный духовный изъян человека — язычество, с его

³¹ Н. Рубинштейн принадлежит определение «человек мировоззрения». См.: Наталья Рубинштейн. Урок Марголина. Предисловие к сборнику статей Ю. Марголина «Над Мертвым морем». Тель-Авив, 1980. С. 25.

³² Ю. Марголин. Проблемы еврейского национализма. «Новый журнал». N 41. 1955. С. 222.

жертвоприношением, — кроется в самой природе человека, в невозможности принять безропотно факт смертности его самого и всего того, что его окружает. На протяжении всей человеческой истории язычество сопровождает постоянно возобновляющиеся попытки создать нечто вечное и Нетленное и таким путем преодолеть пропасть между бытием и небытием, между существованием и Ничто. Язычество — неотъемлемый атрибут всех без исключения исторических религий и их идеологических эрзацев. И потому, резюмирует Марголин, «преодоление язычества — не более чем иллюзия».

Иллюзорно, разумеется, полное его преодоление. Но это отнюдь не означает, что иллюзорными являются противостояние конкретным формам мифотворчества, борьба против сотворения новых и реанимации старых культов и кумиров, против сооружения и реставрации лжехрамов, на алтари которых приносятся жертвы, исчисляемые в XX веке миллионами.

Отдав годы своей «негероической» жизни борьбе с идолами нашего времени, Юлий Марголин не стал борцом по профессии. Он всегда оставался философом, признавая сам и стремясь разъяснить другим преимущества рациональной мысли — той, что «пытливо всматривается в будущее, но вместо откровений и восторженной веры даны ей только предположения и вероятности».

26-27 ноября 2007 года состоялся международный симпозиум «С днем рождения, Доктор Живаго! 1957-2007». Так издательство Фельтринелли отметило пятидесятилетие первого в мире издания романа Бориса Пастернака. Как известно, «Доктор Живаго» был опубликован, несмотря на сильнейшее давление на автора и издателя со стороны высшего партийного руководства и Союза советских писателей. В этой антипастернаковской кампании участвовала заодно с КПСС и итальянская компартия, членом которой был сам издатель Джанджакомо Фельтринелли. Но, к счастью, ни он, ни Пастернак не поддались шантажу и угрозам, и роман увидел свет.

Миланский симпозиум открылся круглым столом, в котором участвовали Евгений Пастернак, Жаклин де Пруайар, Жорж Нива, Карло Фельтринелли (сын Джанджакомо). Круглый стол был предварен вступительным словом Витторио Страда.

Витторио Страда

Событие, в память о котором мы здесь собрались, можно считать вполне обыкновенным, а то и вовсе заурядным: это всего лишь годовщина первой публикации одного романа. Однако адекватное осмысление этого события позволяет понять, что в действительности мы имеем дело не с чем-то обыкновенным и заурядным, а исключительным и требующим, чтобы его смысл и значение были выявлены и объяснены.

Ведь речь идет о первой публикации романа, который не должен был увидеть свет, то есть мы отмечаем здесь дату несостоявшегося невыхода романа Бориса Пастернака Доктор Живаго.

По мнению весьма высокопоставленных в то время лиц этот роман не подлежал публикации ни завтра, ни вообще никогда. Вообще-то эмиссары этих деятелей слова «никогда» не произносили, стремясь во что бы то ни стало отодвинуть издание романа на неопределенный срок, но в их невысказываемых желаниях это «никогда» наличествовало. Здесь можно привести аналогичный случай: запрет на печатание еще одного русского романа, а именно Жизнь и судьба Василия Гроссмана, относительно которого коммунистический Великий или Малый

инквизитор Михаил Суслов, говорят, заявил, что увидеть его напечатанным раньше, чем через двести лет, нечего и думать: до такой степени опасной для своего режима считал он эту книгу. К счастью, режим рухнул намного раньше этого двухвекового срока и не смог воспрепятствовать появлению романа там, куда не дотягивались щупальца советской цензуры.

Дело Доктора Живаго приводит на память еще один эпизод, уже не реальный, а вымышленный, из Обрученных Алессандро Мандзони, когда свирепая шайка молодчиков предстает перед смиренным сельским священником Доном Аббондио накануне венчания Ренцо и Лючии. «Этому браку не быть, ни завтра, ни вообще никогда» — приказывают злодеи. И бедный Дон Аббондио, человек робкого сердца, вынужден подчиниться этому требованию.

В нашем случае вышло по-другому: орешек злодеям пришелся не по зубам: итальянский издатель Доктора Живаго оказался человеком неробкого десятка и уж куда смелее его автор. Ведь Фельтринелли спокойно жил в Милане, а до Пастернака вдохновителю злодейской шайки Дону Родриго было рукой подать: его замок — Кремль — находился совсем недалеко от дачи писателя.

Продолжим нашу параллель между издательскими перипетиями Доктора Живаго и эпизодом мадзониевского романа, потому что разница между ними позволит нам выявить некоторые существенные моменты всей этой истории. Подстрекателем злодеев в случае издания Доктора Живаго был не индивидуальный, а коллективный Дон Родриго, куда более сильный и страшный, чем тот, что послал своих молодчиков запугать Дона Аббондио. Это был Дон Родриго советский, живущий в Москве, и в то же самое время интернациональный, с ответвлениями по всему миру, включая Рим. На Милан, где находилось издательство, он спустил свору молодчиков, включавшую не только представителей советского Союза писателей и таких всесильных организаций, как ЦК КПСС и КГБ, но и людей из руководства итальянской компартии, которое, наряду с другими, представляла также милая дама, пытавшаяся уговорить Фельтринелли послушаться «советских товарищей». Пикантность ситуации заключалась в том, что сам издатель тоже был «товарищем», не пожелавшим, однако, подчинить-

ся, и солидарным с вероотступником Пастернаком, который считал свой роман высшим достижением своего поэтического и жизненного пути, как он сам выразился во время памятной для меня встречи у него на даче в Переделкине, и просил, чтобы и я подтвердил миланскому издателю его непоколебимую решимость увидеть роман напечатанным, чего бы это ни стоило.

«Доктор Живаго» увидел свет к великой досаде Дона Родриго, который излил свою злобу на его автора, особенно после того как скандал, вызванный публикацией, был усугублен мировым признанием благодаря премии, которая, особенно в последнее время, не всегда оказывалась на высоте своей репутации, но нередко, как в случае Пастернака, премируемый отбрасывал на нее, премирующую, отблеск своей славы: понятно, имеется в виду Нобелевская премия. Тогда полным ходом шла холодная война, и тупой и спесивый кремлевский Дон Родриго счел присуждение премии провокацией, а не данью признания великой русской литературы, удостоившейся этой премии несколькими десятилетиями раньше в лице Ивана Бунина. Бунин жил в эмиграции, и сейчас державшийся на лживой идеологии и неограниченном насилии тиранический режим хотел вытолкнуть из страны и Пастернака.

Кое-кто из злонамеренных критиков инсинуировал, что «дело Пастернака» — всего лишь эпизод холодной войны, а изданный в Италии, несмотря на все препоны, роман имеет, скорее, политическое, чем литературное значение и только поэтому превозносится злобствующими врагами лучезарного коммунизма. Это была глупая и низкая инсинуация людей, не отдававших себе отчета в том, что Пастернак как поэт и прозаик уже давно заслужил себе высшее международное признание, потому что венчал собою современную русскую поэзию. Естественно звучит формула, что русская поэзия идет от Пушкина до Пастернака, отмеченная на этом пути другими выдающимися именами. Что же касается Доктора Живаго, то из многих возможных определений к нему можно приложить название «романа-эпилога», поскольку в нем сливаются и преобразуются темы и мотивы всей русской классической прозы, равно как весь он пронизан отзвуками и судьбами поэтов России двадцатого столетия, от Блока до

Мандельштама, от Маяковского до Ахматовой, от Цветаевой до самого Пастернака, который своим романом-эпилогом — итогом всей жизни — представил не столько собственную биографию, сколько биографию своего времени. В этом смысле Доктор Живаго можно считать эпико-лирическим романом, на страницах которого пульсирует преображенная поэтическим воображением историческая реальность и над временным ритмом событий восходит вневременное созвездие ценностей, придающее Доктору Живаго космическо-религиозное измерение в духе свободного внецерковного христианства и потому более подлинного и проникновенного. Доктор Живаго завершает русскую классическую прозу не в том, конечно, смысле, что после него больше не было романов, а в том, что венчает начавшийся с Пушкина исторический цикл, испытав при этом также воздействие великой западноевропейской прозы, в случае Пастернака от Диккенса до Рильке, и высочайшей драматической поэзии, от шекспировского Гамлета до гетевского Фауста, которых он сам блистательно переводил. Русская проза, как и вся литература и культура этой страны, пережила беспрецедентный трагический опыт, когда в первые десятилетия двадцатого века оказалась расколотой надвое: на литературу советскую и литературу в изгнании. Первая, в свою очередь, разделялась на более или менее советизированную русскую литературу и литературу, сумевшую пережить опыт советского периода, сохраняя свободу и сопротивляясь советизации. Мы имеем в виду Исаака Бабеля и Юрия Олешу, двух великолепных прозаиков 20-х годов, авторов Конармии и Зависти, шедевров стилистической экспрессии и художественной подлинности. Не выходя за рамки советского исторического горизонта, эти книги изнутри отражают эпоху. Великими русскими романами, адекватными трагедии советского времени, станут Котлован и Чевенгур Андрея Платонова и более поздний — Жизнь и судьба уже упоминавшегося Василия Гроссмана, и стоящая особняком проза Михаила Булгакова, от Белой гвардии до Мастера и Маргариты и повести Собачье сердце. Я не останавливаюсь на упомянутых выше больших поэтах, потому что их воздействие тоньше и шире, и его невозможно свести к отдельным произведениям.

А на Западе тем временем развивалась высокая проза Ивана Бунина и зарождалась новая проза Владимира Набокова, если ограничиться самыми крупными именами. Доктор Живаго гениально венчает литературу и поэзию советского периода, существовавшую внутри советского мира и не удушенную им. Затем явится мощная проза Александра Солженицына и Варлама Шаламова — ярчайшее отражение коммунистического Холокоста в России. И, наконец, начнется другая история, другой цикл, другая Россия, новая, тревожная и смутная эпоха, хотя и в условиях завоеванной свободы, которую мы сейчас наблюдаем и переживаем.

Пятидесятилетие выхода Доктора Живаго совпало с девяностолетием события, официально именуемого «октябрьской революцией», — акта насилия, положившего начало жесточайшему периоду тотального и перманентного перетряхивания, растянувшегося на семь десятилетий. Здесь мы, конечно, говорить об этом не будем. Но стоит напомнить, что роман Пастернака, пожалуй, наиболее правдивое и свободное, а поэтому и наиболее оригинальное выражение этого длительного события, книга столь же русская, сколь и европейская, позволившая всем ее читателям переживать российскую драму так же, как они переживали прежнюю Россию, читая Достоевского, Толстого, Чехова. Поэтому дата, которую мы сегодня отмечаем, — великая дата, дата подвига свободы и мужества, подвига, который должен вдохновлять нас и в нашем смутном настоящем.

Россия двадцатого столетия уготовила своим великим поэтам особенно тяжкую участь: покончивший с собой Владимир Маяковский добровольною смертью увенчал и искупил свою жизнь, отмеченную грандиозной и катастрофической экзальтацией; загубленный Осип Мандельштам, гениальную энергию которого угасила чудовищная по мерзости и жестокости атмосфера концлагеря; подвергнутая поруганию Анна Ахматова, оскорбленная в своей царственной гордости партийным бонзой, но сохранившая прозрачную чистоту своей лирики; мученик Борис Пастернак, мученик в этимологическом смысле этого слова, деятельный свидетель печальной эпохи, принявший смерть, чтобы засвидетельствовать собственную веру в свободу духа, странник, пронесший себя через мир исторического времени, не став

его пленником, обретший в реальности природы и сверх-природы приметы инобытийной жизни, что позволило ему оставить современникам и потомкам евангельскую притчу романа, в который вылилась его поэзия. Герой романа — символ жизни, которая не поддается окружающей фальши, насилию, смерти и питаема любовью. Поэзия Пастернака — подвиг невозможного счастья в страшно безотрадном мире, предельное воплощение мифа, тайны, чуда той России, которая, по словам Рильке, граничит с Богом, России, которой больше нет, но на страницах «Доктора Живаго» эта Россия еще животрепещет.

Александрина Вигилянская

Хронотоп дороги в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго»

«Доктор Живаго» — «роман-путешествие». Герой, посетивший мир «в его минуты роковые», у Пастернака становится бездомным: по сути, странствия Юрия Живаго — это поиск дома и глубже — образ скитальчества души на земном поприще. Его неприкаянность — жребий и удел Гамлета. Не случайно глубинную связь с Гамлетом ощущают и поэт Пастернак, и поэт Юрий Живаго. «Но продуман распорядок действий, и неотвратим конец пути»: человеческая жизнь здесь представлена именно в образе дороги, уготованной стези, пути, предназначенном свыше.

В «Охранной грамоте» звучит тема множественности дорог и существования некоего «общего», инертного пути, по которому неотвратимо «катится» человечество навстречу смерти: «На свете есть смерть и предвидение. Нам мила неизвестность, наперед известное страшно, и всякая страсть есть слепой отскок в сторону от накатывающей неотвратимости...»¹ Какой же из этих путей олицетворяет скитальчество Юрия Живаго, столь часто именуемого героем бездействующим и безвольным? Смерть — «накатывающая неотвратимость» — внезапно застает его в дороге, на пути к дому. Не есть ли это тот самый инертный путь, по которому, как по рельсам, все живое неотвратимо и слепо несется к смерти?

Дорога в романе, по мысли Бахтина, — «точка завязывания и место свершения событий», это хронотоп, где «время как бы вливается в пространство», а пространство перетекает во время². В романе Пастернака метафора пути содержит именно такую — двойную — семантику: дорога Юрия Живаго — это путешествие во времени и пространстве.

Одна из самых устойчивых и прозрачных метафор романа — расходящиеся и сходящиеся железнодорожные рельсы

¹ Пастернак Б. Охранная грамота // Собр. соч. в 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 211.

² Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 392.

как образ переплетения и расхождения человеческих судеб. Узловая — и самая первая — сюжетно-композиционная точка повествования — остановка «пятичасового скорого»: самоубийство отца Юрия Живаго оказывается моментом возникновения связей между главными героями, от которых сокрыт глубинный смысл и судьбоносность происходящего: им и не ведомо, что отныне их судьбы пересеклись. Таких моментов в романе множество. Остановимся лишь на одном из них.

Для пассажиров поезда сама местность возникает словно благодаря этой вынужденной остановке. Жизнь на мгновение замедлила свой ход, чтобы возник пейзаж с болотистым лугом, церковью и закатным солнцем. Лишь читатель осознает, что остановка поезда — это точка пересечения не только судеб героев, но и многих тем и лейтмотивов романа. Одновременно с остановкой поезда происходит разговор Веденяпина с Воскобойниковым, который накладывается на размышления Миши Гордона и по-своему дополняет их, расставляя новые акценты. Получается, что мысли героев, переплетаясь друг с другом, совпадают не только во времени, но и в пространстве. Миша задумывается об общности и связности человеческих существований и о незримом присутствии той высшей реальности, которую «одни называют Царством Божиим, а другие историей, а третьи еще как-нибудь»³. Николай Николаевич говорит об основанной Христом истории, в которой человек впервые обрел осмысленную связь в потомстве, освященный Евангельской истиной преодоления смерти. Свистки паровоза, прервавшие разговор, подчеркивают одновременность этих двух разных событий и словно реализуют и подтверждают наличие тех глубинных связей и смыслов, о которых одновременно размышляют герои.

События перестают быть равными себе: они всегда шире, чем в восприятии персонажей. Герои ограничены рамками своего восприятия, а в поле зрения читателя всегда попадает больше, чем в видении персонажа. У Пастернака этот распространенный сюжетобразующий прием обрастает дополнительными смыслами, которые заключены в философских рассуждениях романа. Бесконечные совпадения, наложения сюжетных линий, череда случайностей и не-

³ Пастернак Б. Доктор Живаго // Избранные произведения. М., 1991. С. 128.

роятных встреч, органично встраиваются в размышления героев, где так часто звучит тема скрытой связи событий и судеб, тема тайной провидческой силы, ведущей человека по неведомым путям. Таким образом, смысл каждого события раскрывается лишь в его соотношении и пересечении с другими — подобно тому, как пересекаются и расходятся в пространстве дороги.

Возвращаясь к Бахтину, вспомним, что основным стерженным метафоризации пути-дороги он назвал течение времени. В романе Пастернака сложное переплетение дорог подчеркивает различную интенсивность протекания времени — различную скорость движения поездов, различную длительность временных отрезков — в течении истории и жизни. Не случайно последними впечатлениями доктора были воспоминания о школьных задачках по математике «на исчисление срока и порядка пущенных в разные часы и идущих с разной скоростью поездов», которые связались в его сознании с «принципом относительности на житейском ристалище»⁴. Мотив относительности течения времени звучит и в более раннем творчестве Пастернака, и на этом хотелось бы остановиться подробнее.

Мир Пастернака — это мир движущихся предметов, причем это движение всегда предстает в своей неоднородности. Вспомним о размышлениях в «Охранной грамоте» о множественности рядов реальности, которые движутся с разной скоростью и по разным законам⁵. Причем, движение в пространстве (когда одни предметы «отстают» от других) одновременно протекает и во времени: отставшие ряды реальности находятся «на горизонте воспоминания»⁶. Таким образом, течение времени описывается с помощью пространственных характеристик и наоборот. В этом смысле роман «Доктор Живаго» наследует и развивает тему «Охранной грамоты»: это тема неоднородности жизни, неравномерности ее течения во времени и пространстве.

За образом поезда, который то разгоняется, то замедляет свой ход, стоит излюбленный пастернаковский мотив: соотно-

⁴ Там же. С. 587.

⁵ См. об этом: Флейшман Л. Борис Пастернак в двадцатые годы. Munchen, 1981. С. 200-201, с. 206.

⁶ Пастернак Б. Охранная грамота // Собр. соч. в 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 160.

шение движения и неподвижности. Этот мотив подчеркивается и в описаниях, где жизнь воспринимается из окна движущегося поезда. Она то стремительно проносится мимо, то порождает иллюзию неподвижности: «с бешено несущегося поезда казалось, что возы стоят, не двигаясь, а лошади поднимают и опускают ноги на одном месте»⁷. Подобное ощущение возникнет и в эпизоде, предшествующем отъезду семьи Живаго из Москвы. По дороге к вокзалу, в преддверии неизвестного путешествия, чувство неподвижности жизни рождается картиной снегопада: он «завешивал улицу своим белым сползающим пологом, бахромчатые концы которого болтались и путались в ногах у пешеходов, так что пропадало ощущение движения и им казалось, что они топчутся на месте»⁸. И дальше — обратная перспектива: в ожидании поезда падающий над путями снег производил впечатление, что «снежинки, почти не двигаясь, стоят в воздухе»⁹. Возникает ощущение, что в этой застывшей московской реальности остановилось само время, и ожидаемое путешествие воспринимается как возможность возобновить его ход: отправление поезда словно заново запускает механизм времени.

Вспомним и о метафоре остановившихся часов, которые внезапно и необъяснимо возобновляют свой ход и вновь останавливаются: история со сломанными курантами у тифозной больной повторяется в эпизоде с будильником в доме Живаго. В обоих случаях часы служат предвестниками смерти и указывают на присутствие скрытого плана событий — того тайного «распорядка действий», которому подчинено человеческое существование.

Неоднородность течения времени и множественность временных потоков подчеркивается и особым ритмом движения истории, которое не совпадает с ритмами жизни. Высадка на станции Торфяной вызывала в московских путниках ощущение, что «жизнь по-захолустному отставала тут от истории, запаздывала»¹⁰. А в другом месте романа долгое возвращение Живаго в Москву рождало в нем ощущение, что «идет только

⁷ Пастернак Б. Доктор Живаго // Избранные произведения. М., 1991. С. 128.

⁸ Там же. С. 322.

⁹ Там же. С. 323.

¹⁰ Там же. С. 371.

поезд, а время стоит»¹¹. Движение поезда словно задает тот ритм и ту скорость протекания времени, по отношению к которым измеряется и движение истории, и ритмы природы. Дождь «падал торопливыми каплями в том же самом темпе, в каком стучал колесами и громычал болтами разбежавшийся поезд, словно стараясь догнать его или боясь от него отстать»¹².

Возвращаясь к «Охранной грамоте», вспомним, что уже здесь возникает тема «бега вдогонку»: именно с попыткой «догнать» жизнь Пастернак связывает рождение первоначального творческого импульса: поэзия «рождалась из перебоев этих рядов, из разности их хода, из отставанья более косных и их нагромождения позади, на глубоком горизонте воспоминанья»¹³. В романе этот образ получает свое развитие. Восприятие жизни из окна движущегося поезда рождает в сознании доктора аналогии с целью и сущностью творчества: «Первым истинным событием после долгого перерыва было это головокружительное приближение на поезде к дому /.../. Вот что было жизнью, вот что было переживанием /.../, вот что имело в виду искусство — приезд к родным, возвращение к себе, возобновление существования»¹⁴. Стремительный путь к дому отождествлен с творческим актом: здесь тема возобновления остановившегося хода времени прямо соотнесена с творчеством.

С другой стороны, наиболее творчески насыщенный и интенсивный период жизни Юрия Живаго совпадает с моментом остановки в пространстве и изоляции от остального мира — с «варыкинским заточением». Здесь наиболее явно обозначен момент «выпадения» из общего временного потока: в жизни доктора это та «точка остановки» во времени и в пространстве, о которой писал М. Мамардашвили, размышляя о Прусте. Остановившись в своем линейном движении, время словно начинает «прорасти» вглубь — в творчество — и течь по своим законам¹⁵. Это подчеркивает различную интенсивность протекания

¹¹ Там же. С. 275.

¹² Там же. С. 274.

¹³ Пастернак Б. Охранная грамота // Собр. соч. в 5 тт. М., 1991. Т. 4. С. 160-161.

¹⁴ Пастернак Б. Доктор Живаго // Избранные произведения. М., 1991. С. 274.

¹⁵ Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 50-52.

времени в восприятии и судьбах разных персонажей романа. По точному наблюдению Б. Гаспарова, «благодаря симультанному изображению, т. е. как бы находящихся на разных временных фазах своего развития линий, слушатель оказывается способным выйти из однонаправленного и необратимого временного потока и тем самым совершить символический акт преодоления времени, а значит, и «преодоления смерти»¹⁶.

Множественность временных потоков зеркально повторяется и в пространственной структуре романа — в сети расходящихся и сходящихся дорог, то бегущих параллельно друг другу, то пересекающихся. Истоки этого художественного приема мы опять же находим в «Охранной грамоте». Развивая тему множества разных дорог и существования некоего «общего», инертного пути, ведущего к смерти, Пастернак пишет: «Живым видам негде было бы существовать и повторяться, если бы страсти некуда было прыгать с той общей дороги, по которой катится общее время, каковое есть время постепенного разрушения вселенной»¹⁷. (Это стремление сойти с общей дороги, соскочить на ходу движения запечатлено еще в раннем стихотворении «Вокзал»: «Я спрыгну сейчас, проводник»).

В романе представлено несколько путей, несколько вариантов выбора судьбы. В момент исторического перепутья каждый из персонажей стоит на пересечении дорог, и каждый по-своему воспринимает цель и смысл дальнейшего движения. Причем, узел дорог-судеб, впоследствии расходящихся по разным направлениям, представлен зримо и задан самой композицией романа: главная завязка действия происходит в железнодорожном депо старшего поколения Тиверзиных-Антиповых. Именно отсюда в романе начинает свой ход история новой России, здесь зарождаются первоначальные связи между судьбами основных действующих лиц. Именно отсюда берет начало цепочка дальнейших совпадений и случайностей, увязывающих отдельные жизни и многообразные сюжетные линии в одну-единственную символическую историю-притчу. Именно железнодорожные пути становятся своеобразной эмблемой провиденциальности

¹⁶ Гаспаров Б. Временной контрапункт как формообразующий принцип романа Пастернака «Доктор Живаго» // Boris Pasternak and His Times. Berkeley Slavic specialties, 1989. С. 319.

¹⁷ Пастернак Б. Охранная грамота // Собр. соч. в 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 211.

и осмысленности высшего «распорядка действий», в котором все связано со всем.

В одном из ключевых монологов Юрий Живаго сопоставляет человеческую жизнь с движением по железной дороге: «Сознание — свет, бьющий наружу, сознание освещает перед нами дорогу, чтоб не споткнуться. Сознание — это зажженные фары впереди идущего паровоза. Обратите его светом внутрь и случится катастрофа»¹⁸. Так возникает тема света и освещенного, ясного и осознанного пути, по которому предстоит двигаться. Говоря о человеческом существовании, Пастернак часто прибегал к метафоре неотвратимой гонки навстречу концу. Такова, в частности, характеристика жертвенно-аскетического жизненного пути поэта: «большой или меньший перегон по дороге к смерти»¹⁹. В рассуждениях Юрия Живаго метафора паровоза также рисует картину неумолимого безостановочного движения, однако Пастернак вводит и иную перспективу: горящие огни поезда — человеческое сознание — предстают как тот спасительный «свет разума», который высвечивает путь во мраке и хаосе земной жизни.

Интересно сопоставить эти рассуждения с описанием душевного состояния Тиверзина-старшего в момент забастовки в депо: «он шел быстро, словно поспешность его походки могла приблизить время, когда все на свете будет разумно и стройно, как сейчас в его разгоряченной голове. Он знал, что их стремления последних дней /.../ — отдельные части большого и еще предстоящего пути /.../. Ему не терпелось пробежать все это расстояние разом, не переводя дыхания. Он не соображал, куда он шагает»²⁰. Отсюда берет начало мотив слепого движения, подстегнутого голой идеей, мотив тьмы, бессмыслицы и потери себя в искусственной теории и в искусственном мире. Служение голой теории — это тот самый темный и слепой путь, не освещенный светом сознания, по которому шагают, не разбирая дороги. Сознание, замкнутое внутри самого себя, — свет, обращенный внутрь, — неминуемо ведет к слепоте, и катастрофа неизбежна.

¹⁸ Пастернак Б. Доктор Живаго // Избранные произведения. М., 1991. С.181.

¹⁹ Пастернак Б. «Г. фон Клейст. Об аскетике в культуре» // Собр. соч. в 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 678.

²⁰ Пастернак Б. Доктор Живаго // Избранные произведения. М., 1991. С. 146.

«Наш паровоз, вперед лети!» – крылатые слова из советской песни, ставшие лейтмотивом новой эпохи, Пастернак перефразирует по-своему. «Самоуправцы революции ужасны не как злодеи, – говорит Юрий Живаго, – а как механизмы без управления, как сошедшие с рельсов машины»²¹. Образ сошедших с рельсов поездов вновь вызывает аналогию с остановившимся ходом времени и встраивается в гамлетовскую тему романа («Разлажен жизни ход», – как с горечью восклицает пастернаковский Гамлет²²). Жизнь видится доктору как подмостки большого спектакля: перед ним – фантазмагория, «игра в людей», когда «половина людей перестала быть собой и неизвестно что разыгрывает»²³. В рассуждениях Живаго подчеркивается именно коллективный, массовый характер этой метаморфозы. Мечты о переделке жизни воплощаются в том общем, механическом и инертном пути, о котором говорится в «Охранной грамоте» и который, как мы видим, есть не движение, а его имитация. Утрата индивидуальности, повсеместная бездарность, принадлежность к типу, потеря языка и своего мнения, о чем так часто рассуждает Живаго, – все это характеристики нового порядка, в котором человек *застывает* в маске безличия.

Однако Пастернак говорит и о «двойственности бега сквозь неизбежность»: «наряду с общим временем существует непрекращающаяся бесконечность придорожных порядков, бессмертных в воспроизведении»²⁴. «Отскок в сторону» – это та спасительная возможность, которая осуществима в искусстве – возможность преодоления неотвратимости общего движения, а значит – преодоления времени и смерти.

Искусству в пастернаковском мире выделено особое пространство, в котором время течет по иным законам. С одной стороны, искусство – это «пуск отжитого вслед и в нагонку жизни», то есть бег за уносящейся вперед действительностью: «только образ поспекает за успехами

²¹ Там же. С. 401-402.

²² Гамлет, принц Датский. Пер. Б. Пастернака // Шекспир Уильям. Гамлет. Избранные переводы. М., 1985. С. 476.

²³ Пастернак Б. Доктор Живаго // Избранные произведения. М., 1991. С. 293.

²⁴ Пастернак Б. Охранная грамота // Собр. соч. в 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 211.

природы»²⁵. С другой стороны, это точка остановки — «оглядка», которая «подтягивает» за собой отставшие ряды реальности. По отношению к стремительному бегу жизни искусство — это момент неподвижности, контрастирующий с описанием всеобщей спешки: «за деревьями по всем бульварам караулила сила», «за деревьями *стояло* искусство [курсив мой — А. В.]»²⁶.

В романе тема бессмысленной спешки, противопоставленной творчеству, звучит в рассуждениях Живаго о революционном пыле, который он связывает именно с отсутствием таланта: «для вдохновителей революции суматоха перемен и перестановок единственная родная стихия /.../. А вы знаете, откуда суэта этих вечных приготовлений? От отсутствия готовых способностей, от неодаренности»²⁷.

«Суматоха перемен», суэта и спешка часто предстают у Пастернака в образе метели и неистовства разбушевавшейся стихии. Картина вьюги, сквозь которую прорывается новое поколение, бегущее с общей дороги в поисках спасения, из «Охранной грамоты» переходит и в роман. Не случайно известие о победе большевиков вписывается в картину разыгравшейся зимней стихии: «... стала разыгрываться метель, та метель, которая в открытом поле с визгом стелется по земле, а в городе мечется в тесном тупике, как заблудившаяся. Что-то сходное творилось в нравственном мире»²⁸. Доктор вновь оказывается на «заколдованном перекрестке»: опять звучит тема перепутья, скрещения дорог — того места и того момента, когда в судьбе человека начинают участвовать тайные, иррациональные силы.

В момент отъезда семьи Живаго из Москвы вновь поднимается снежная буря. На фоне описания московской тьмы и неистовства стихии путешествие доктора видится путем спасения, бегством с той общей дороги, о которой говорится в «Охранной грамоте». Таким образом, обнаруживается глубинная взаимосвязь многих лейтмотивов романа с темами автобиографической повести, объединенных общностью пространственно-временной

²⁵ Там же. С. 161.

²⁶ Там же.

²⁷ Пастернак Б. Доктор Живаго // Избранные произведения. М., 1991. С. 402.

²⁸ Там же. С. 300.

структуры и ее художественного осмысления. Полифоническое звучание романа, о котором говорит Б. Гаспаров, органично встраивается в эстетику более раннего пастернаковского творчества, и именно в сопоставлении с ним тема пути обретает новые оттенки и смыслы. Судьба доктора раскрывает и реализует тему «бега сквозь неизбежность» и оказывается жребием Гамлета, избранного, по словам Пастернака, «в судьи своего времени и в слуги более отдаленного»²⁹. Живаго становится героем не своего, а другого, более отдаленного времени, в отголоске которого он ловит смысл и цель заповеданного и вверенного ему предназначения — двигаться не по общей дороге, а по пути, предначертанному и уготованному именно ему.

²⁹ Пастернак Б. Замечания к переводам из Шекспира. // Собр. соч. в 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 416.

Зинаида Миркина

О сложности и простоте

I

Я с интересом прочитала инаугурационную лекцию Ольги Седаковой «О смысле поэтическом и смысле доктринальном»; лекцию, в название которой вынесена строка Николая Заболоцкого «В целомудренной бездне стиха». Позднее приводится и предыдущая строка. Вместе это звучит так:

Вечно светит лишь сердце поэта

В целомудренной бездне стиха.

Вот о «сердце поэта» мне и хочется поговорить сейчас. По мнению Седаковой, у сердца этого есть свои строгие законы, «почему и при всем своем желании — он (поэт. — З.М.) не может писать так же «просто», то есть знакомо, как его предшественники, которых уже привыкли принимать».

«Среди других причин... это довольно жесткое требование (когда оно становится едва ли не единственным) загоняет художника во все более и более узкий диапазон возможностей. Все больший и больший круг вещей, чувств, форм становятся запрещенными в так называемом «свободном искусстве». Поэту наших дней в этом отношении много трудней, чем Гёте или Лермонтову». И далее: все «готовые, чужие смыслы, установки, предпосылки могут только помешать этому событию совершенно нового познания».

С последним утверждением трудно спорить. Разумеется, готовые установки и чужие смыслы к истинной поэзии вообще не имеют отношения. Но почему «все больший и больший круг вещей, чувств, форм становятся запрещенными»? И почему Гёте и Лермонтову было легче, чем нам?

Разве до Гёте и Лермонтова никто не писал о любви? Разве не предшествовал им царь Соломон со своей «Песней Песней», и Сафо, и Катулл, и доаравская поэзия узритов, и поэзия суфиев, трубадуров, миннезингеров? Если бы Гёте стал вспоминать их всех и старался не повторяться, то написал бы он песенку Клерхен, создал бы образ Гретхен?

В переводе «Фауста» Пастернак натолкнулся на абсолютно точно переданную Холодковским (предшествующим ему

переводчиком) строчку: «В твоём ничто я мыслю все найти» (In deinem Nichts ich glaube Alles finden). И вдруг потянуло сказать это по-новому, по-своему. Получилось вот что:

*В твоём ничто надеюсь я, однако,
И все найти посредством тех же чар.*

Запутанно, сложно, неуклюже. И — не то, что у Гёте.

Сказалась привычка молодости к изысканно сложным конструкциям. Я уверена, что свою «Магдалину» и «В больнице» Пастернак писал, не оглядываясь на своих предшественников. Строка, вырвавшаяся из сердца, «свежа, как первая весна. Была ль другая перед нею, о том не ведаёт она» (Тютчев).

Сердце поэта так же открывает мир заново, как сердце ребенка. И только это прекрасно. Для ребенка нет запрещенных вещей, чувств, форм (которые, по мнению Седаковой, есть для поэта после Хлебникова). Тысячу раз открытый цветок он открывает заново. И только это является чудом. Новизна подлинная не столько в изобретении новой формы, сколько в открытии заново того, что вечно существует рядом, внутри. Чудо в неисчерпаемости жизни, в неисчерпаемости любви, которая делает все формы наполненными Ею живыми.

Каждому, кто открывает мир заново, одинаково трудно; и каждому, кто берет «чужие смыслы и установки», одинаково легко. Закон для сердца поэта — быть всегда живым, «живым и только», а значит — бездонным, а значит — неисчерпаемым. Он вправе не знать о существовании Велемира Хлебникова. Кроме обязанности быть живым, у него есть обязанность ничего не повторять, а все рождать заново. И будет ли он это делать так усложненно, как Хлебников, или так просто, как современница Хлебникова Ахматова — дело его вдохновения. Непривычные уху строки Мандельштама: «В сухой реке пустой челнок плывет, / Среди кузнечиков беспомысленно слово», — так же волнуют меня, как простейшие пушкинские: «Я вас любил так искренне, так нежно, / Как дай вам Бог любимой быть другим».

Суть — в точно переданной подлинности чувства. В массе современных стихов меня одинаково не устраивает их обдуманная традиционность и их обдуманное новаторство.

Повторяю — новизна есть новое открытие вечного. Продвижение с поверхности в глубину всегда ново. Открытие вечных пластов собственной глубины, пожалуй, важнее, чем открытие Америки.

На этом пути можно наткнуться на несказуемое, — на то, что словом передать вообще нельзя. Вот тут-то слово должно быть особенно целомудренным. Оно как бы кружится вокруг невыразимого смысла, все приближаясь к нему, как Рильке вокруг Бога, о котором сказать впрямую невозможно. Да, он кружится вокруг Бога, как вокруг предвечной башни, и не знает, кто он — «сокол, буря или великая песнь».

Это кружение слова, хорошо знающего, что прямолинейных путей нет, создает великую музыку, которая одна только и может сказать о невыразимом. Когда поэт понимает, что цель его не в нахождении новых форм, во что бы то ни стало непривычных, а в достижении новых уровней глубины, то формы придут сами собой. Придут, когда их перестанут искать. Они складываются, как кубики Кая в слово «ВЕЧНОСТЬ».

Да, когда ВЕЧНОСТЬ открылась в размороженной душе, задача решилась само собой. Изнутри, а не снаружи. Никаких оглядок на то, как ее решали другие.

А теперь «о смерти поэзии». Я совершенно согласна с Ольгой Седаковой: настоящая поэзия, как и настоящее богословие, не могут и не должны умереть после Освенцима. Но Освенцим, как и Колыма с Воркутой, предъявляют к поэзии, как и к богословию, новые требования.

Какие же? Поэзия и теология должны выдержать взгляд смерти. Переглядеть ее.

Истинная поэзия, самая могучая поэзия на свете, — это творчество мироздания. «Бог — поэт наивысший», — сказал Тагор. Вот этот поэт наивысший и ответил на страдание Иова так, что страдание Иова перед ним смолкло. Он открыл страдальцу нечто, что невозможно не любить; перед чем невозможно не преклониться; что имеет высокий смысл даже тогда, когда жизнь кончается. Открыл то, что больше страдания и смерти.

Есть в эпопее В. Гроссмана «Жизнь и судьба» Иов XX-го века, человек по фамилии Иконников, который перестал верить в Бога после голодомора на Украине и Освенцима. В душе его стало пусто и холодно. (Мы с мужем очень часто вспоминаем этого человека в своих лекциях, но не могу и сейчас не обратиться к нему). Так вот — нет Бога, нигде Его нет, если есть такие страдания. И вдруг... крестьянская изба, из которой только что увели хозяина, скорее всего на расстрел. А в избе рядом с убитой горем хозяйкой — постояльцы, молодые

немецкие солдаты, гогочущие жеребцы чистят свои автоматы. Как ненавидит она их, как желает им смерти!.. Но вот один из них случайно выстрелил себе в живот. Из ненавистного животного он превратился в страдающее живое существо. И хозяйка бросилась помогать ему. Нипочему. Потому что для нее всякая боль — своя боль. Эта опрокидывающая все нормы «дурацкая доброта», как назвал ее Гроссман, перевернула сердце его героя. Если есть такая доброта, такая красота души, то есть кого любить на свете. Душа не может быть пустой и холодной рядом с такой добротой и красотой внутренней. И душа его наполнилась Богом. Религиозность его приобрела живую форму. Бога вовне, Бога-повелителя внешнего нет. Но есть Бог внутри нас и Его-то нам и надо искать. Докопаться до такой глубины души, в которой каждая боль — своя боль и всякая красота через любовь к ней становится своей красотой.

Произошло великое таинство встречи с Богом. У Иконникова — так. У библейского Иова иначе. Но, так или иначе, была встреча с живым Богом — с Тем, перед которым нельзя не преклониться, которого невозможно не любить. Невозможно и всё.

И это живое явление пересекло все словесные потоки защитников Бога. Бог был не с ними. А с тем, кто их отверг. Да, не Бога отверг Иов, а все самоуверенное богословие, не встречавшее живого Бога. Много ли слов сказал Бог Иову? Нет. Речь Его была бесконечно проста. Она ничего не доказывала. Она показывала. А это всегда просто. Однако простота здесь особая — неслыханная. Вот о ней-то и сказал Пастернак:

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 к концу не впасть, как в ересь,
В неслыханную простоту.
Но мы пощажены не будем,
Когда ее не утаим.
Она всего нужнее людям,
Но сложное понятней им.

Почему? Почему сложное понятней им? Потому что оно состоит из частей, которые меньше нас, которые мы можем

измерить. Простоту, противостоящую сложности, не нужно путать с упрощением деталей. Простота в нашем контексте — это цельность Единого. Это Целое, не охваченное нами, но вместившее нас в себя. Это понятие не количественное, а качественное. И дело поэта — изменение качества души. Но изменение качества души — преображение. Мне возразят, — это дело святого, а не поэта.

Рильке, не переживший Освенцима, но предчувствовавший возможность подобного, ставил знак равенства между художником и святым, хорошо понимая, что настоящему художнику некуда уклониться от требования Бога — преобразиться. Хотя ответ на эти требования должен прийти не от усилий ума, а изнутри самого творчества. Преображение и есть высшее художественное творчество. Подобное утверждение для большинства поэтов и мыслителей кажется весьма спорным. Вспомним, что Цветаева относила Рильке к исключениям из правила.

Но вот что говорит Седакова о поэзии: «Голос поэзии — голос человека, находящегося в правильном отношении с чистотой, глубиной и тайной, — голос удивительной, необъяснимой уверенности. По этой уверенности мы его всегда и узнаем». Дальше она цитирует очень любимые мной строки Мандельштама:

В нем росли и переливались
Волны внутренней правоты.

Однако вслед за этой цитатой — такие слова: «Этот миг правоты, чудесного забвения возможности ошибки и промаха... человек и назовет чистым счастьем».

Дар поэзии для Седаковой — дар памяти об Эдеме, где мы совершенно чисты. Но в обычном состоянии — говорит она — у нас остается только чувство вины перед природой. В поэзии мы чувствуем себя «изделием Творца», мы чистыми выходим из Его рук. Но только на миг.

Значит поэзия — только МИГ забвения своей вины, она может быть мигом счастья, но она еще не преображает человека, не переводит на язык человека язык Творца мира, который зовет нас к предстоянию перед Ним, к ответу...

«Грех есть потеря контакта с собственной глубиной», — говорил митрополит Антоний Сурожский. Уверенность поэзии в своей правоте, по словам Седаковой, есть следствие контакта с этой глубиной. Однако контакта мгновенного. Это МИГ забве-

ния своего несовершенства. Но несовершенство остается. Вся природа наша остается непреображенной. Словом:

Пока не требует поэта
К священной жертве Аполлон,
В заботы суетного света
Он малодушно погружен...

Да, это сказал Пушкин. И это для поэзии пока считается законом и нормой. (То самое правило, из которого Рильке — исключение.) Но, может быть, в наше время к священной жертве требует не Аполлон (один из многих богов языческого пантеона), а Единый Творец мира? И потому Пушкину и вправду было легче быть поэтом, чем нам после Освенцима и Колымы?

II

Есть другая статья Ольги Седаковой «Нет худа без добра». Статья очень смелая, глубокая, вызывающая мое сочувствие и подчас восхищение. И все-таки я хочу задать некоторые вопросы и по этой статье, а потом (и это главное) связать обе работы вместе.

Внимание Ольги Александровны обращено к русской широте, которая может давать примеры изумительного великодушия, всепрощения — и в то же время «у этой лучезарной широты, способной ПОКРЫТЬ зло — в обыденной реальности жалостью, а в духовном подвиге любовью — есть своя тень, свой темный двойник, с которым мы хорошо знакомы. Это принципиальное, какое-то настойчивое неотличение зла, упорное настаивание на том, что ничего не следует относить к злу, ни за чем нельзя признать окончательный статус зла — и, соответственно, ни с чем нельзя внутренне порвать связь, ни от чего нельзя отречься, как от несомненно дурного и губительного, ничто нельзя «осудить»».

Все это она называет «отечественной традицией странного и сложного — как-то умышленно сложного отношения к злу», называет эту традицию «дружбой со злом». И в основном замечательно дает отповедь этой «дружбе». Мое возражение только одно: мысль Силуана о том, что любовь к врагам является главным критерием христианина (кто не любит врагов, в том числе врагов церкви — не христианин) по-моему, вовсе

не является чертой русской. Есть уровень глубины, в котором национальное уже исчезает. Мистическая глубина — это то единое море Духа, где встречаются все нации, пересекаются все религиозные пути. Святой Сидуан не помогает нам понять «широкую» Россию, так же как Св. Франциск Ассизский — Италию, а Св. Григорий Нисский — Византию. У того, что О. Седакова называет лучезарной широтой, а я духовной глубиной, тени нет.

«На глубине бытия зла нет» — сказал Августин. А глубина бытия не имеет национальности. Заповедь о любви к врагам, о том, что надо благословлять проклинающих нас и подставлять левую щеку, когда бьют по правой, дал не русский человек, да и не иудей, а сын человеческий — Тот, в ком нет ни эллина, ни иудея. Тот самый Человек, который дал две взаимоисключающие заповеди: «Взявший меч от меча и погибнет» — и «не мир, но меч». Может быть, вся человеческая история после Христа есть длинная тень разделенных, отдельно взятых заповедей. И простые люди, и владыки государств равно склонны больше всего к прямолинейному пониманию — к тому упрощению, которое является ни чем иным, как сведением Целого к частям, к деталям. Истинная простота есть простота Целого, в котором органично связаны все части в одно. Так вот, тени отбрасывают частности. Целое тени не отбрасывает.

Есть очень длинные тени у обоих оторванных друг от друга высказываний Христа. «Не мир, но меч» — дал страшную тень крестовых походов, инквизиции и т.п. «Взявший меч от меча и погибнет» — отбросил тень той самой дружбы со злом, о которой говорит Ольга Седакова. Примеров можно было бы привести множество. Но хочется вспомнить нехитрый рассказ митрополита Антония Сурожского.

— Вы плохой христианин, — сказал ему один прихожанин. — Да — ответил владыко — Но почему? — Потому что Вы не всегда исполняете заповедь о непротивлении злу насилем. — Хорошо, — ответил Антоний. — Представьте себе, что вы идете со своей невестой и на нее напали хулиганы. Ее собираются насиловать. Что вы будете делать? — Молиться, чтобы этого не произошло. — Ну, а если Ваша молитва не поможет? — Тогда я буду молиться, чтобы от этого злого дела не было бы злых последствий. — Знаете, — ответил владыко, — на месте Вашей невесты я бы поискал другого жениха!

Человек очень глубокого и очень пристального внимания к жизни и к людям, Антоний приводил немало примеров на эту тему. Прямолинейная мысль страшна. Это логика Иванушки дурака, который говорит на похоронах «таскать вам не перетаскать», а на свадьбе начинает оплакивать новобрачных.

Да, есть простота, которая хуже воровства, а есть простота совсем иная. Сколько ни складывай простых прямолинейных истин друг с другом, Целого не получится. Получится та самая Сложность, которая ужасает Ольгу Седакову, когда речь идет о возможности примириться или даже «подружиться» со злом. От этой сложности Ольга Седакова призывает уйти к простоте. Не к упрощению, а к той подлинной простоте, которую душа находит, когда она оживает, исцеляется, то есть делается целой. Это те самые кубики андерсеновского Кая, которые складываются сами собой в слово ВЕЧНОСТЬ, когда вечность пробуждается, «оттаивает» в душе.

Были отдельные части — кубики. Один кубик: «Вложи меч свой в ножны, не мечом решается спор сей». А другой: «Не мир, но меч». Когда на месте отдельных высказываний появляются цельные личности, тогда твой меч начинает отсекасть зло в тебе самом и все становится на место.

Критерий Силуана — это отсечение всякой вражды, всяческой ненависти, гнездящейся в собственной душе. «Одна капля твари вытесняет всего Бога» — говорит мастер Экхарт. Одна капля ненависти делает душу непроницаемой для жизни полной, вечной. Надо создать крепость на пути лавины ненависти, катящейся по миру. Первым создал такую крепость сам Христос, сказав свое великое «прости им, Отче, ибо не ведают, что творят». Да, Его мучители не ведали, что вбивая гвозди Ему в руки и ноги, они вбивали их в собственную душу. Не ведали, что пока ненависть есть в мире, мира не будет. Не ведали, что все мы, хотим мы того или не хотим, таинственным образом связаны друг с другом в единый организм и мир будет живым только тогда, когда мы не будем рвать его на куски.

Любовь к врагам — это ощущение тайного единства в явной раздробленности, ощущение той незримой связи, которая и есть религия, ощущение единого Бога, присутствующего во всех нас. Но любовь к врагам отнюдь не означает благословление их на вражду, на зло.

Нет, меч еще нужен в этом мире, ибо надо спасти невесту от насилия, страну от поругания. Меч нужен, и все же — «не мечом решается спор сей». Если это сложится вместе в душе, возникнет то самое усилие, которым царствие берется. Что же это за усилие? Стремление победить внутреннее зло и встать стеною на пути внешнего. Стать стеной и стоять, если понадобится, вплоть до распятия. Может быть по-настоящему противостоять злу может только душа, в которой совсем нет ненависти и вражды.

По-настоящему противостоять злу может тот, кто стал самой любовью, одной любовью. — Что ты думаешь о дьяволе? — спросили суфийскую святую (одну из зачинателей суфизма) Раббьюю. — «Я не думаю о нем, — ответила она. — Я думаю о Боге». Само существование Бога есть неодолимая крепость на пути зла. Эта крепость находится не на поверхности, а в глубине глубин. Это То самое царство, которое ВНУТРИ нас. И неукоснительное стремление внутрь, в глубину глубин, и есть движение по Божьему следу, о котором говорил вл. Антоний.

Это очень трудный путь, пересекающий все прямые линии застывших принципов. Это движение не по проложенным дорогам, а прокладывание дороги всегда заново, по целине, сквозь дебри, имея в груди лишь таинственный компас, стрелка которого указывает — ВНУТРЬ. Там, ВНУТРИ, нет двойственности, нет никакой множественности, дробности. Есть единство.

У Деревя сотни веток и тысячи листьев, но Дерево ОДНО. У мира нашего миллиарды видимых форм, но мир един. Хотя единство его невидимо и находится глубоко внутри всех форм, пронизывая всё и всех. Зло, как бы оно ни маскировалось, есть бесконечные попытки разделить мир на части, оторвав каждую часть от собственной живительной глубины. Подлинное добро есть стремление в глубину самого себя, которая одновременно является всеобщей глубиной.

Глубина эта проста, ибо не делится на части. Поверхность сложна, ибо состоит из множества частей, упорно сохраняющих свою отдельность. И не дружить со злом в самом радикальном смысле означает устремиться в глубину, где ЗЛА НЕТ. Где все очень просто, как в Эдеме, дар памяти о котором и есть поэзия, как утверждает Ольга Седакова. Эдем раскрывается

на глубине, где нет двойственности, где нет ни зла, ни безобразия, ни хаоса. Только любовь, красота, гармония.

Да, есть таинственное внутреннее пространство, где Добро, Красота и Истина сходятся и потому стремление к полноте добра (расторжение дружбы со злом) и пути истинной поэзии и истинного богословия сходятся, идут в одном направлении. Мой покойный друг, замечательный художник Владимир Казьмин, оставил запомнившееся мне изречение: «каждое здание стремится стать храмом, каждая картина — иконой, каждое стихотворение — молитвой».

Это не значит, что на сегодня каждое здание — храм, картина — икона, а стихотворение — молитва. Но если искусство не довлеет самому себе, если оно путь, а не конечная станция, то оно путь туда, в эту неделимую на части простоту. Тогда гений и злодейство — две вещи несовместные. А искусство, которое, по мнению Цветаевой, не выдерживает света совести, — просто еще не вершина искусства. На некоей вершине или в какой-то последней точке глубины оно выдержит этот свет и само засветится тем же светом. Такое искусство уже есть. Это не отдельная область, связанная с украшением храмов и с богослужением, а вершина искусства вообще. И Рильке, которого Цветаева считает исключением, не исключение, а один из первопроходцев туда, куда идет всё искусство.

Суть только в том, что требование выдержать свет совести (или, точнее, войти в глубину, где зла нет) надо предъявлять не столько к искусству, сколько к творцу искусства. Пока зодчий не стал святым, его здание не будет храмом, на нем не будет отпечатка высшей гармонии, духовной стройности. Но если выстроен добротный дом, его ни в коем случае нельзя ломать из-за того, что это не храм. Гоголь, сжигавший свои «Мертвые души», был на ложном пути. Нельзя навязывать произведению извне волю автора. У произведения есть своя внутренняя воля, исходящая из глубины, ее породившей. Икону может написать только святой. Молитву создать — только совершенно чистое сердце, устремленное прямо к Богу.

Самое главное в иконе — не сама она, а то, что таинственно светит сквозь нее. Созерцание иконы уводит меня в безмолвную глубину, где я встречаюсь с духом ее создателя. Как ни прекрасна природа сама по себе, самое главное в ней — не она сама, а то, что светится через нее, ее Творец и наш Творец.

Истинное созерцание дает возможность увидеть сквозь природу — Создателя мира.

Красота — это вестник, ангел Божий. Она несет весть, которую надо уметь услышать и увидеть. «Имеющий уши, да слышит, имеющий глаза, да видит». Умение видеть и слышать — это умение видеть невидимого Бога сквозь видимые вещи. Это и есть главное Дело, к которому мы призваны.

Седакова говорит, что «мы можем увидеть поэзию, как дело человека»... Выражение ДЕЛО ЧЕЛОВЕКА можно принять, как «то, что делает человек» — и как «то, что ДЕЛАЕТ ЧЕЛОВЕКА». Оба эти смысла — говорит она — я и имею в виду. Итак, поэзия — дело человека и то, что делает человека. Формула эта звучит очень хорошо, и хочется к ней присоединиться. И все-таки я останавливаюсь и задумываюсь.

В своей апологии поэзии Ольга Седакова приводит ряд прекрасных цитат, которые возвышают, очищают, воскрешают — и так или иначе преображают душу. Поэзия действительно выглядит Делом, ведущим к святости. Однако святость есть возвращение в рай, в тот самый Эдем, о котором поэзия, по определению Седаковой, только напоминает нам. Святость есть возвращение в состояние безгрешности, соединенности с Богом. Если поэзия — то, что делает человека, то она приравнивается к деланию подвижника, к святому подвигу. Кстати, Рильке именно так к поэзии (и к искусству вообще) относился.

Мне кажется, что разговор о поэзии в статье Седаковой останавливается на полдороги — на очищающем мгновении. А всё остальное время «пока не требует поэта...», пока «в заботы суетного света он малодушно погружен»? Но вот — «лишь божественный глагол до слуха чуткого коснется»... Вот тут поэзия, кажется, и делает человека. Но делает ли в самом деле? Человек и поэт раздвоены. Два, а не одно. Есть Пушкин, написавший «Я помню чудное мгновенье». И весьма прозаическое письмо Вульффу об этом самом мгновении. Есть Блок, к которому приближается, пронзает душу и «легкий доселе неслышимый звон»; Блок, который видит «птицу, летевшую смерть унести, птицу, хотевшую душу спасти»... И Блок, который ловит эту птицу, убивает весть о бессмертии.

*И, наконец, у предела зачатия
Новой души, неизведанных сил, —
Душу сражает, как громом, проклятие:*

*Творческий разум осилил – убил.
И замыкаю я в клетку холодную
Легкую, добрую птицу свободную.
Птицу, хотевшую смерть унести,
Птицу, летевшую душу спасти.
Вот моя клетка – стальная, тяжелая,
Вся золотая в вечернем огне.
Вот моя птица, когда-то веселая,
Обруч качает, поет на окне.
Спасительная весть превращается в развлечение толпы.
Крылья подрезаны, песни заучены.
Любите вы под окном постоять?
Песни вам нравятся. Я же, измученный,
Нового жду – и скучаю опять.*

(Блок «Художник»)

Но почему же это произошло? Почему творческий разум осиливает и убивает птицу – вестника, хотящего спасти душу? Что за раздвоение? Или безгрешное, божественное возможно только в эмпириях, в небесном далеке, а приближаясь к земле, воплощаясь, обязательно должно или погибнуть или стать тусклым, грешным, как все земное?

Вечная двойственность, вечная «сложность», которую так хочется устранить автору статьи «Нет худа без добра». Есть сложный человек, в котором уживаются худо и добро. Есть сложный человек, в котором уживаются свободная птица и убивающий ее охотник; сложный человек, в котором уживаются высокое и низкое, гармония и хаос, красота и, подчас, пошлость.

Правда, подобная «сложность» у художников совершенно узаконена и принята, и против нее даже опасно высказываться. Пожалуй, потребуется ничуть не меньше смелости, чем для того, чтобы выступить против «дружбы со злом». Обзовут ханжой. Может, даже смешают с морализаторством Сальери, посчитавшим, что убить Моцарта гораздо справедливее, чем терпеть его легкомыслие... Ну, считайте как угодно, но речь здесь, конечно, о другом... Вопрос о совмещении святой музыки (или святой поэзии) с отнюдь не святой жизнью – это вопрос о той же сложности и простоте. Человек, совмещающий это в себе, остается человеком «сложным». И если искать путей к простоте, то искать их надо во всех областях, плохо склады-

вающихся друг с другом: добра и зла, красоты и безобразия, истины и лжи.

Пушкин двигался от сложности к простоте и подходил к ней все ближе и ближе. В конце жизни он поставил вопросы, на которые целый век (а может больше) отвечала великая русская литература, заслуженно названная святой. Это он, Пушкин, задумался о несовместимости гения и злодейства, подлости и государственного величия. Это он сказал, что одно пятнышко нечистой совести сводит на нет все добрые дела. Он осудил на великие муки Бориса Годунова и вдруг своим внезапным безмолвием (приписанным народу) остановил прямолинейных мстителей, зашедших слишком далеко.

Все не так просто, избави Бог от прямолинейных упрощений! Но то движение от общепринятой «сложности», понятной всем, к неслыханной и не понятной людям простоте целого, — это движение необходимо. И Пушкин, может быть, первый среди наших поэтов, кто это хорошо понимал. Ведущие поэты и мыслители 20-го века заговорили о смерти поэзии после Аушвица (Освенцима). И поэзии, и богословия. Ольга Седакова страстно защищает поэзию от приговора Теодора Адорно и Чеслова Милоша, утверждавшего, что в мире, где нет предельных вещей, поэзия невозможна. Седакова думает, что поэзию приговаривают потому, что «сказано почти всё — кроме того, о чем не говорят из брезгливости и от стыда, или от скуки». Тут я просто развожу руками. Думаю, что сказано будет всё только тогда, когда перестанут расти деревья, цвести цветы, истощатся поцелуи и вообще кончится жизнь.

Разговор о смерти поэзии, как и о смерти богословия после Аушвица имеет единственный смысл: к поэзии и богословию предъявляются новые требования, а именно: требование выдержать взгляд смерти, ответить на тот ужас, который царит в мире. Это, как в книге Иова, где Бог отворачивается от богословов и говорит сам со страданием без посредников.

Настоящая поэзия, может быть, имеет дело только с «предельными вещами», то есть с сутью жизни, а не с суетой. Известны хлесткие слова, которые сказал Блок Ахматовой: Вы пишете так, как будто на вас смотрит мужчина, а нужно писать так, как будто на вас смотрит Бог (передаю по памяти, но смысл точен). Отвлекаясь от того, насколько эти слова были справедливы или несправедливы по отношению к Ахматовой,

я подчеркиваю только одно: нужно писать так, как будто на вас смотрит Бог.

Необходимо предстояние перед Богом, перед Сущим — сутью и смыслом жизни. Если в мире возможен Аушвиц, если мир занят суетой и не замечает предельных вещей, то поэзия должна ответить за это и на это. Вот в чем, по-моему, смысл разговоров о смерти поэзии. И такая постановка вопроса правильна и плодотворна.

Когда-то я считала, что в стихотворении Блока «Художник» — очень точное описание творческого процесса. Теперь для меня самое точное и глубокое описание творчества заключено в маленьком стихотворении в прозе Рабиндраната Тагора:

«Я погрузил сосуд своего сердца в молчание этого часа, и он наполнился песнями».

Самое главное в поэзии (и во всяком искусстве) не сама поэзия, не само искусство, а что-то большее, чем они. То, что является источником поэзии и источником самой жизни. И состояние, при котором осуществляется контакт с этим источником, то, что творится с душой в это время, куда важнее всего того, что может сотворить сам человек. Тот, кто погружал сосуд своего сердца в молчание этого часа, прежде очистил этот сосуд, ушел с поверхности в глубину. Он очистил свой слух и услышал в молчании что-то бесконечно важное — саму Реальность — то, что ЕСТЬ в противовес тому, что КАЖЕТСЯ.

Там, в реальности, в глубине, темы и формы никогда не могут исчерпаться. Там — неисчерпаемость, там сама бесконечность. И тот, кто погрузил в нее свое сердце, наполняется ею. Это она вытесняет из него всякое слово и всякий поступок, как тело, погруженное в воду, вытесняет воду. Это она — бесконечность, это он — источник жизни говорит и действует. Тот, кто погрузил в него свое сердце, сам не действует. Да, самое высшее действие есть недействие — недеянье. Не сам ты действуешь, а предоставляешь Творцу мира действовать в тебе. Само наполнение им создает форму (опять вспоминаются те же кубики Кая).

Это совсем не исключает работы над формой, над воплощением. Работа есть и очень большая. Но это прежде всего работа по освобождению в себе места для Большого, чем ты, по уточнению соответствия между тем, что воплощается, и тем Духом, который воплощается. Это служение тому, кто вопло-

щается. Вот затем-то и летела птица Блока, чтобы раздвинуть твою грудную клетку и вместить в нее Бесконечность. Вот так она могла спасти душу художника, если бы он не поспешил сделать ее пленником своего эго.

Художник должен стать со-трудником Бога, а не соперником в мастерстве. Мастерство, даже самое большое, если оно выдвигается на первое место, а не придерживается четко второго — места служителя — духовно пусто. Оно может принести славу, вызвать восторги, но оно не оплодотворит душу, не вдохнет в нее жизни.

Если человек воистину служит Богу, если он научился видеть и слышать и при этом он — поэт, он будет писать стихи — молитвы, устремленные к Богу, устанавливающие связь с источником жизни. Если человек, действительно научившийся видеть и слышать, — художник, он будет писать иконы. Не обязательно канонические. Могут быть иконы — пейзажи, где соотношение предмета и пространства создает чувство бесконечности. Это могут быть и другие картины, связывающие человека с источником жизни. Служащий Богу композитор будет писать божественную музыку, зодчий строить храм. Такой человек, в котором совершенно замолкло эго, никак не отделяется от источника жизни — никакого «суверенитета», то есть отрыва! Напротив — непрерывный контакт с Богом. Такой абсолютно смиривший свое «я» человек может быть не наделен никаким художественным даром, но он сам становится Божьим совершенным произведением — тем прозрачным окном, через которое виден Бог; той Дверью, через которую можно войти в источник жизни (бесконечность Бога).

Да, так будет с тем, кто дойдет до полной «неслышанной простоты» — до той недвойственности, в которой «я и отец — одно». И это людям труднее всего понять. «Я и отец — одно» — выражение высшего смирения понимается как дерзость, гордыня или как существование двух равных величин. То есть остается сложность, остается два, а не одно. Ибо ум наш эвклидов так устроен, что имеет дело с числами, с частями, а не с Целым. Но на самом деле есть не два, а одно, не Бог и человек, а Богочеловек, то есть наполненный Богом человек. И задача преобразования человека и преобразования поэзии (и искусства вообще) — это не две разные задачи, а единая зада-

ча предстояния перед Богом — перед своей сущностью, перед собственным смыслом.

Человек, глядящий в глаза Сущему (Яхве — библейское имя Бога), человек, слившийся с Сущим, с сутью жизни в одно, может переглядеть смерть. Непостижимым для эвклидова ума образом он сам становится воскресением и жизнью вечной. В конце жизни Пастернак, давно стремившийся к «неслыханной простоте», понял это и вложил в уста своей Магдалины слова:

Но пройдут такие трое суток
И столкнут в ТАКУЮ пустоту,
Что за этот страшный промежуток
Я до воскресенья дорасту.

Вот что требуется от нас после Аушвица. То же, что требовалось после распятия.

Алексей Макушинский

Об одном афоризме Новалиса

«*Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge.*» Так сказано у Новалиса — афоризм, которым не случайно, конечно, открывается «Цветочная пыль» («*Blütenstaub*», 1798), небольшое собрание фрагментов, одно из двух, опубликованных самим автором (все прочие, вполне бесчисленные фрагменты были изданы, как известно, уже после его смерти). «Мы ищем повсюду безусловное, а находим (всегда) только вещи». Перевод совершенно верен, буквально точен — и бесконечно далек от оригинала. Эта простая мысль, просто выраженная, теряет, по-русски, свое острие, свою внутреннюю перспективу и как бы глубинное свое измерение. Но самая невозможность (адекватного) перевода этой простой фразы с немецкого на русский предоставляет нам некую возможность; попробуем ею воспользоваться.

«*Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge.*» В сущности, это игра слов (по-русски, в том-то и дело, не передаваемая). *Das Unbedingte* (безусловное) и *Dinge* (вещи), этимологически связанные друг с другом, образуют пару очевидных противоположностей. В самом деле, *Ding* (вещь) ясно слышится в *das Unbedingte* (безусловное), причем приставка *Un-* (без-) делает второе как бы отрицанием первого. Острые и перспектива, собственно — афористичность афоризма, и заключаются, конечно, в этом созвучии, в этой самим языком подсказываемой оппозиции. Мы ищем *das Unbedingte*, мы находим, увы, только *Dinge*. Мы ищем безусловное, мы находим... Соответствующая игра слов, решительным и характернейшим образом изменяющая, однако, смысл всего высказывания, звучала бы по-русски так: «Мы ищем повсюду безусловное, а находим (всегда) только слова».

Слова и вещи, следовательно... Безусловное, в немецком, как противоположность вещам, безусловное, в русском, как отрицание слов... Какие выводы сделаем мы из этого? Прежде чем делать выводы, посмотрим, каким образом *das Unbedingte* (безусловное) вообще ухитрилось произойти от *Ding* (вещь). Что оно происходит от *das Bedingte* (условное, обусловленное), восходящего, в свою очередь, к прилагательному *bedingt*

(условный, относительный), а от него к глаголу *bedingen* (обуславливать, делать возможным, быть предпосылкой), к каковому восходит, разумеется, и существительное *Bedingung* (условие), ясно само собой и трудностей не представляет. Но каким образом (еще раз) все это произошло от *Ding* (вещь)? *Ding* (или *Thing*) называлось у древних германцев их народное собрание, суд, если угодно: вече, «тинг», короче, на котором обсуждали они свои древнегерманские дела. Изменяясь с течением времени, *Ding* (*Thing*) стало означать то, что обсуждалось на этом собрании, предмет обсуждения (переговоров, судебного разбирательства...), дело в юридическом смысле. Отсюда, как легко видеть, было уже недалеко до вообще всякого дела, предмета, вещи. (Сходно, кстати, происхождение французского *chose*, «вещь», от латинского *causa*, «судебное дело», вообще «дело», «причина»). Однако не только *Ding* в значении «вещь» произошло от *Ding* (*Thing*) в значении «собрание; предмет обсуждения», но и глагол *bedingen* (первоначально просто *dingen*) с исконным значением «обсуждать, вести переговоры о чем-то, договариваться, улаживать о чем-то», постепенно расширившимся до «обуславливать, быть условием, причиной чего-либо». А от него пошло уже и все остальное, и прилагательное *bedingt*, и существительное *Bedingung*. Само же слово *Ding* (*Thing*), как, к немалому нашему изумлению, выяснили мы с помощью этимологического словаря, происходит от корня *ten*, до сих пор отзывающегося в немецком глаголе *dehnen*, «тянуть, растягивать», и родственного латинскому *tempus*, «время». *Thing*, произойдя от *ten*, и означало, уже в самой глубокой глубине веков, то, что растягивается, длится, тянется, то есть — время, промежуток времени. На этом не успокоившись, стало означать оно момент времени, дату и срок, время, назначенное для собрания, суда и веча. Затем уже само вече, само собрание, сам суд. Нет, может быть, на всем белом свете, ничего увлекательнее этимологии.

Таким образом, вещь (*Ding*) в немецком как бы условна, связана с условиями, переговорами, договорами, приговорами, судами, суждениями, обсуждениями..., связана, больше того и по самому происхождению своему, с временем, с «преходящим»..., и, во всяком случае, противоположна безусловному. Наоборот: безусловное противоположно вещам, следовательно — невещественно, и, по крайней мере, в самом языке, не про-

тивоположно словам (Worte). Не так, разумеется, в русском. Слова, не вещи, противоположны безусловному. Безусловное — по ту сторону слов, и мысль изреченная есть ложь... Значит ли это, что русские вещи, вообще и всегда, безусловны? Не значит. Решимся ли мы утверждать, например, что русскому — сознанию? мироощущению? — более, чем немецкому, свойственно то, описанное и, можно сказать, воспетое (немцем) Шопенгауэром, эстетически-созерцательное отношение к вещам, которому они (вещи) открываются в безмолвной их — безусловности? Нет, не решимся. Предпочтительнее кажется нам другой ход мысли.

Этимология русского слова „вещь« не ясна, и мы ее оставим в покое. Но ясно, во всяком случае, что вещь ассоциируется у нас с веществом, к вещи и восходящим; вещество же есть нечто изначально-стихийное, исконно-элементарное, как-то связанное с самими основами бытия. Даль хоть и определяет вещество (материю) как противоположность существу (духу), а все-таки вещество, уже по самому своему звучанию, ближе к существу, чем просто материя. Вещественное — существенно... И все-таки — выводы? Какие выводы сделаем мы из всего этого и будем ли вообще делать какие-нибудь? С выводами, как известно, торопиться не следует. Не следует и преувеличивать значение этимологии. Противоположность безусловному не помешала, в конце концов, немецкому Ding превратиться у Канта в Ding-an-sich (вещь-в-себе), в (очевидно безусловную, хотя и непостижимую) сущность, противоположную (множеством всяких условий, пространством, в частности, и временем, например, обусловленному) явлению. Мы не настаиваем, таким образом, ни на выводах, ни даже на предпосылках. Ниже- и вышесказанное ни на какую окончательность не претендует и уж к безусловности, во всяком случае, не стремится. Но, не преувеличивая значение этимологии, не следует и преуменьшать его. Язык сказывается в том, что мы говорим (вот пример тавтологии); слова и понятия существуют в нем (как известно, опять-таки) не сами по себе, но вместе со своими возможными связями, ассоциациями, оппозициями, очевидным образом влияющими если не на «содержание», то, по крайней мере, на оттенки самих наших мыслей, на подразумеваемое в них.

Потому еще раз: слова в немецком безусловному не противоположны, противоположны безусловному — вещи. Не отсюда

ли (нет! не отсюда) — но не предрасполагает ли все это, говоря вообще, к «идеализму»? Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge... Мы ищем повсюду das Unbedingte; в вещах (Dinge) мы не найдем его. И если не найдем в вещах, то не найдем ли — в словах? В словах и мыслях, сочетаниях слов и мыслительных построениях, в идеях и идеалах, в идеальных конструкциях? Наоборот: не подсказывает ли нам русский язык сомнение в такой возможности? Мы ищем безусловное; мы тоже ищем его повсюду; мы знаем, во всяком случае, что в словах его не найти. Скорее уж найдется оно в вещах, в исконно-вещественном, изначально-существенном, в той пропасти стихийно-элементарного, в которую Россия и бросается с поражающим непредвзятого наблюдателя постоянством.

Алексей Макушинский

Scheitern

Есть гениальные слова, непередаваемые, или не вполне переводимые на другие языки, теряющие в переводе не свое значение, конечно, но свои оттенки, отзвуки, отблески. Так, помнится, Рильке восхищался русским словом «тоска», якобы не передаваемым ни немецким *Sehnsucht*, ни, к примеру, французским *langueur*. «Как трудно для меня, — писал он на своем потрясающем русском языке (в письме к Александру Бенуа от 28 июля 1901 года) — что я должен писать на том языке в котором нет имени того чувства, который самый главное чувство моей жизни: тоска. Что это: *Sehnsucht*? Нам надо гладеть в словарь как переводить «тоска». ...Но вы будете соглашаться, если скажу, что, по-моему, ни одно из десять слов не дает смысл именно «тоскы». И ведь, это потому, что немец вовсе не тоскует, и его *Sehnsucht* вовсе не то, а совсем другое сентиментальное состояние души из которого никогда не выйдет ничего хорошего. Но из «тоскы» народились величайшие художники, богатыри и чудотворцы русской земли». Конец цитаты, от которой я не сумел удержаться — русские письма (как и русские стихи) Рильке кажутся, в самом деле, написанными на каком-то особенном, рилько-русском, дремотно-детском, восхитительном диалекте, на котором больше никто никогда, и ни один иностранец, плохо справляющийся с русской грамматикой, не писал. Впрочем, к немецкому слову *Sehnsucht* он все-таки не совсем справедлив; эта немецкая *Sehnsucht* сама заключает в себе такие оттенки, которые русской тоской не передаются — и, прежде всего, если я правильно вижу, оттенок стремления к чему-то, или кому-то, отсутствующему, оттенок, содержащийся, конечно, и в русской тоске (тосковать по чему-нибудь или кому-нибудь, любимому или любимой), но в немецком слове выраженный все же отчетливее. *Ich sehne mich nach dir* — я тоскую по тебе и стремлюсь к тебе. *Sehnsucht* это тоска и стремление в одном. Тосковать можно и просто так, ни к чему не стремясь; *Sehnsucht* от стремления неотделима. Гетевская *selige Sehnsucht* есть не просто «блаженная тоска», как обычно ее переводят, но блаженно-тоскующее стремление — сгореть и погибнуть (как мотылек в пламени свечи... удивительно,

кстати, что этот такой, в сущности, банальный образ у Гете банальным не кажется — само стихотворение, с его финалом, так поразительно и по мысли, и по звуку, что банальность как будто проглатывается, проскакивает незамеченной), чтобы затем, когда-нибудь, возродиться, восстать из пламени, обрести новое, отсюда невидимое нам, бытие. Und solange du das nicht hast, Dieses «Stirb und werde»... И вот покуда нет у тебя этого «Умри и будь», ты всего лишь смутный гость на темной земле... («Этого», заметим в скобках, чего, собственно — «этого»? Этого девиза на жизненном щите? Или, может быть, самой этой строчки, с тех пор растасканной на мильон цитат и аллюзий, но ведь когда-то не бывшей, однажды впервые написанной? Этого Гете, конечно, не думал — но такая трактовка напрашивается. Ты, читатель, покуда не прочитал вот эту мою строку, ты всего лишь смутный гость на темной земле, твоя настоящая жизнь начинается вот с этого мгновения, вот с этого *сейчас*, в котором ты читаешь меня, Гете; трактовка, повторяю, невозможная, но прельстительная, уводящая мысль на совсем другие, неожиданные пути; мы, впрочем, по ним сейчас не пойдём...)

К таким-то вот гениальным, не вполне переводимым, словам относится, на мой взгляд, верней — слух, и немецкое слово Scheitern; о нем и поговорим. Это не совсем «поражение», не совсем «крушение», не совсем «неудача». Если угодно, это все вместе, неудача, поражение, крушение, провал, неуспех, крах, срыв... Есть глагол scheitern — в значении: терпеть крушение, поражение, провал, в значении: разбиваться, рушиться... Так говорят о корабле. Das Schiff scheiterte an den Klippen. Корабль разбился о скалы. Я к чему-то стремился, чего-то добивался, над чем-то работал или на что-то надеялся — ничего не вышло, все рухнуло, ich bin gescheitert, щепки плавают по волнам, обломки кружатся в водовороте. Речь может идти о каких-то обыкновенных, житейских делах или о замысле всей жизни, о «самом важном», о «последних решениях» — во всяком случае, в Scheitern, в самом слове Scheitern, есть что-то значительное, иногда — величественное, это не «какое-то там» поражение, но это «уж если крах, то крах», «погибать, так с музыкой». Scheitern и есть эта «музыка». И в Scheitern, в самом, опять-таки, слове Scheitern, есть что-то независящее от нас, неподвластное нашей воле. Мы можем быть сами, пускай отчасти, виноваты в случившемся, а все-таки речь идет о чем-то более

значительном и глубоком, не отменяющем, но оттеняющем нашу собственную вину или слабость. Не наша слабость, но наша судьба бросает нас на эти утесы. По сути своей, пишет Ортега-и-Гассет, жизнь есть ни что иное, как одно непрерывное кораблекрушение. С чем мы, разумеется, не согласны, чего осознать не желаем. Мы строим себе иллюзии, мы говорим себе «все в порядке». А ничего не в порядке, в том-то и дело. Жизнь, по сути своей, есть что-то, что «не в порядке». Scheitern, следовательно, когда оно, наконец, наступает — а рано или поздно неизбежно оно наступает — приближает нас к этой «суть», к этой «сущности», заставляет ее увидеть, посмотреть ей в лицо, заглянуть ей в глаза. Наступает же оно по-разному, в разных смыслах и отношениях, как бы на разных уровнях бытия. С определенного возраста, говорит император Адриан в романе Маргерит Юрсенар, одном из лучших, наверное, романов ушедшего века, с определенного возраста жизнь, для любого человека, есть принятое им поражение, *une défaite acceptée*. А ведь этот роман, вернее — невозможность его написать, и была, для самой Маргерит Юрсенар, долгие годы, принятым или не принятым ею, то принимаемым, то, конечно же, опять не принимаемым ею поражением. «Отброшенный замысел с 1939 по 1948 год», сообщает она в своих (любопытнейших) примечаниях к «Воспоминаниям Адриана». «Иногда я думала о нем, но с тоскою, *découragement* (слово, которое мой словарь переводит как «уныние», «упадок духа»), почти с безразличием, как о чем-то невозможном. И с некоторым стыдом за то, что вообще покушалась на что-то подобное». Вот этот-то *découragement*, этот «упадок духа» и был, насколько я понимаю, ее господствующим чувством «с 1939 по 1948», то есть почти десять лет, ее первое десятилетие в Америке, куда она перебралась накануне Второй мировой войны, соединив судьбу со своей, как стыдливо называют ее биографы, переводчицей, Грейс Фрик (которая, впрочем, и вправду переводила ее на английский). Надо было, впервые в жизни, зарабатывать на эту самую жизнь; в Нью-Йорке, где была все-таки какая-никакая французская литературная среда, жить было не на что; жить приходилось в провинции, в Хартфорде, где у Грейс Фрик было место в университете. Где это — Хартфорд? Я посмотрел по карте. Это к северу от Нью-Йорка, больше ста километров; денег на частые приезды в Нью-Йорк тоже, разумеется, не

было. Это теперь для нас сто километров не большое препятствие, да, впрочем, и теперь, при всех автостадах, жизнь в каком-нибудь университетском городишке в ста километрах от того места, где можно встретить людей, по незабвенной формуле Зинаиды Гиппиус — *интересующихся интересным*, от Парижа, от Берлина, от Мюнхена, есть все-таки жизнь в провинции, в тупом молчании, беспросветном оцепенении всякой провинции, этого необратимого *здесь*, не выпускающего тебя на волю и воздух... Затем пришлось ездить каждую неделю на три дня в тот колледж, где сама Юрсенар устроилась, наконец, преподавательницей французского и итальянского языков, колледж, где никто не знал, конечно, кто она на самом деле такая, никто не подозревал в этой загадочной, закутанной в шаль эмигрантке собственно — Маргерит Юрсенар. В позднейших интервью, например — в известных интервью с Маттье Гале (Matthieu Galey), — явная стилизация. Я отказалась от литературных амбиций, я оставила литературу, как Рембо и Расин... Я была занята другими вещами, *je m'occupais d'autres choses*. На самом деле, это литература ее, конечно, оставила. Но сказать, что я — оставила, значит сделать неподвластное подвластным, отменить неотменяемость факта, непреложность судьбы. Есть некая суверенная небрежность (*nonchalance*) в этом «я оставила»; то, что происходит само, выдается за проявление воли, за добровольное, «мое собственное» решение. Интереснее в этих замечаниях другое (и другому этому веришь больше). Я поняла, говорит Юрсенар, что маленькие группки литераторов, объединенных общими политическими, религиозными или другими какими идеями, подобно водорослям плавают по океану жизни. Я думала, я ее знаю, жизнь. Мне нужно было встретиться с ней в тотальной анонимности больших американских городов, чтобы понять, как мало мы значим в безмерном человеческом множестве и до какой степени каждый занят своими собственными заботами и до какой мы все, в сущности, похожи. Для меня это было полезно...

Эта открывшаяся ей *анонимность* есть факт внешний, но и факт внутренний, момент глубинной, подлинной биографии. Я никто, я какая-то, со своим саквояжем, или с чем она ездила, иностранка, которая тащится из одного города в другой на тяжелых поездах военного времени, пассажирка среди пассажиров, какая-то смешная француженка, что-то

такое преподающая местным дурехам, и кому какое дело, что именно я писала когда-то, какие повести, какие романы, что надеялась еще написать. Ничего этого больше нет, ни прошлого, ни надежд. Мы все похожи в этой безымянной толпе. Вот это и есть поражение (пускай временное), Scheitern (пускай предварительное). Мы начинаем существовать анонимно, наша до сих пор совпадавшая с нами личность (персона), отвалившись от нас, рассыпается. Тот *проект*, которым мы были, больше не существует. Неудивительно, что в самих «Воспоминаниях Адриана» эта тема всплывает неоднократно. «Мне должно было исполниться сорок лет — говорит Адриан об эпохе, предшествовавшей его приходу к власти. — Если бы я в ту пору погиб, от меня осталось бы только имя в ряду прочих сановных имен и греческая надпись в честь архонта Афин. С той поры всякий раз, когда я видел, как человек умирает в расцвете сил, а современники считают при этом, что в состоянии верно оценить его успехи и его неудачи, я говорил себе, что в этом возрасте я что-то значил лишь в своих собственных глазах и в глазах немногих друзей, которые, наверное, порою сомневались во мне, как и я сам. Я стал сознавать, что очень мало людей успевают осуществить себя за отпущенный им жизненный срок, и начал судить об их прерванных смертью трудах более милостиво, чем прежде. Навязчивый образ несостоявшейся жизни приковывал мою мысль к одной точке, терзал меня, как нарыв». Самой же Юрсенар было в 1939 году, в начале ее «черного периода», «десятилетней ночи», тридцать шесть лет; в декабре 48 года, когда она получила из Швейцарии еще до войны оставленный ею там чемодан с бумагами — наверное, самый знаменитый чемодан в истории французской литературы — соответственно, сорок пять. Есть книги, на которые до сорока лет покушаться и не следует, пишет она в уже упомянутых примечаниях к роману. Я была слишком молода... В конце 48 года она была, следовательно, уже достаточно немолодой, чтобы роман смог, наконец, начаться; в полученном чемодане, среди семейных бумаг и старых писем, обнаружилось несколько пожелтевших листков с отброшенным когда-то началом романа. «'Дорогой Марк...' Марк... О каком друге, любовнике, дальнем родственнике идет речь? Я не помнила этого имени. Прошло несколько мгновений, прежде чем я поняла, что Марк — это Марк Аврелий и что я держу в руках фрагмент утраченной рукописи.

С этой минуты у меня уже не возникало сомнений: книга во что бы то ни стало должна быть написана заново». Это был мгновенный выход, следовательно, мгновенное озарение, показавшее путь выхода из тупика, создавшее саму возможность этого выхода. Все в целом, все эти десять черных лет, были, значит, трансформацией, метаморфозой, мучительным переходом от «ранней» Юрсенар к «поздней» Юрсенар, смертью и новым рождением. «Умри и будь», еще и еще раз, *stirb und werde*. Это сказка со счастливым концом; крушение оказалось не окончательным; поражение лишь временным. За поражением последовали победы, другие книги, слава, Académie Française. Крушение окончательное? Сильнейший символ его находим все в тех же «Воспоминаниях Адриана». Это император Траян, предшественник Адриана, в своей жажде завоеваний добравшийся до Персидского залива, накануне военной катастрофы глядящий на его, залива, «тяжелые волны» («тяжелые воды», как буквально и удивительно сказано в тексте — *eaux lourdes*). «Это было тогда, когда он еще не сомневался в победе, но тут его впервые в жизни объяла тоска при виде бескрайности мира, ощущение собственной старости и ограничивающих всех нас пределов. Крупные слезы покатались по морщинистым щекам человека, которого все считали неспособным плакать. Вождь, принесший римских орлов к неведомым берегам, осознал вдруг, что ему уже не отправиться в плавание по волнам этого столь желанного моря; Индия, Бактрия — весь этот загадочный Восток, которым он опьянял себя издали, — так и останутся для него лишь именем и мечтой. На другой день дурные новости вынудили его пуститься в обратный путь. Всякий раз, когда и мне судьба говорит «нет», я вспоминаю об этих слезах, пролитых однажды вечером, на далеком морском берегу, стариком, быть может впервые взглянувшем в лицо своей жизни». Вот именно — в лицо своей жизни. Именно, еще раз, крушение, *Scheitern*, и заставляет нас взглянуть в лицо своей жизни, заглянуть ей в глаза, как бы мы ни отворачивались, как бы своих глаз ни прятали.

Здесь, разумеется, старость, предчувствие конца, близость смерти; здесь *выхода* уже быть не может. Но бывает и в начале жизни крушение, определяющее ее дальнейший *ход*, ее, соответственно, входы и выходы. Вот, возьмем другой пример, Филип Ларкин, любимейший мой поэт. Для Ларкина было

в молодости все ясно — он опубликовал свой первый роман «Джилл» в 1946 году, в 23 года; в следующем году напечатал уже и следующий, «Девушка зимой». Затем наступает кризис, в течение нескольких лет он все пытается — и не может — написать свою третью прозаическую книгу; карьера прозаика обрывается — бесповоротно. Со свойственной ему иронией рассказывает он в одном из позднейших интервью, какой ему виделась в юности дальнейшая жизнь. «Я думал, я буду шесть месяцев в году писать по 500 слов в день, отправлять результат издателю, а оставшееся время спокойно жить на Лазурном берегу, отвлекаемый разве что чтением корректуры. Вышло иначе — какое разочарование». Были, зато, стихи — стихи, поначалу существовавшие параллельно с прозой, воспринимавшиеся как что-то, по отношению к этой прозе, если не второстепенное, то уж точно не первостепенное, равностепенное, и причем стихи еще подражательные, еще, что для всякого поэта — основной критерий, не дававшие ощущения *своего голоса*, своих тем, своей интонации. Тем не менее, он уже в 1945 году, в неполных 23 года, выпустил первый стихотворный сборник «Северный корабль» (The North Ship), и в последующие годы не оставлял стихотворства. Но все это еще — *juvenilia*, незрелые опыты, в качестве таковых и переиздававшиеся в конце жизни самим автором, и переиздающиеся теперь. Что-то, может быть, уже начиналось и созревало, но исподволь — или, скажем так, те отдельные стихотворения, возникавшие уже в конце сороковых, начале пятидесятых годов, которые нам кажутся уже вполне (или почти) «ларкиновскими», кажутся нам таковыми, потому что мы знаем дальнейшее, знаем собственно Ларкина, «настоящего» Ларкина; они вовсе не должны были казаться самому Ларкину — «ларкиновскими»; «Ларкина» ведь еще не было. «Голос» должен быть найден, чтобы его первые проявления, предвестия и пробы могли быть восприняты как проявления и пробы именно этого голоса. Общее ощущение провала и неудачи эти отдельные тексты превозмочь, разумеется, не могли. В стихотворении сорок девятого года, прямо и обращенном к «поражению» (To Failure), говорится о его, поражения, недраматичности (You do not come dramatically...). Никаких драконов и привидений, но бессолнечные дни, но затхлый вкус этих дней, но утеkanie времени, развалины прошлого. Прочитую, впрочем, восхитительный оригинал:

It is these sunless afternoons, I find,
Install you at my elbow like a bore.
The chestnut trees are caked with silence. I'm
Aware the days pass quicker than before,
Smell staler too. And once they fall behind
They look like ruin. You have been here some time.

Другое стихотворение на ту же тему, 1950 года. В язвительном эпиграфе цитируя Кафку, жалующегося на то, что вот он, Кафка, уже пять месяцев не может писать, «а пять лет не хочешь?» восклицает, не буквально, но по смыслу, Ларкин (My dear Kafka, / When you've had five years of it, not five months, / Five years of an irresistible force meeting an immoveable object right in your belly, / Then you'll know about depression). Тут же — рассказ о том, как все житейские заботы Теннисона брала на себя его жена, сам же он «сидел как младенец, занимаясь своим поэтическим делом». Такой жены у Ларкина не было, вообще не было никакой, так что житейские заботы приходилось нести самому. То есть надо было, опять же, как-то зарабатывать на жизнь. Почти сразу после окончания Оксфорда, в 1943 году, Ларкин начинает работать в библиотеке, сначала в «просто» библиотеке в Веллингтоне (графство Шропшир, глухая провинция), затем, с 1946, в библиотеке университетского колледжа в Лейсестере (Leicester), с 1950 года в Белфасте; наконец, в 1955 году, возглавляет университетскую библиотеку города Халл (Hull), на северо-востоке Англии, провинция, вполне, тоже, глухая. В Халле и прожил он до самой смерти, так и работая директором библиотеки. И здесь, следовательно — провинция, анонимность, удаление от литературной среды и сцены. Но здесь все иначе, другой характер, другая судьба. Примерно с 1950 года, с переездом в Белфаст, «свой голос» начинает прорезываться; возникают стихи, впоследствии вошедшие в первый «настоящий» поэтический сборник Ларкина «Менее обманутые» (The Less Deceived, 1955). Если это и был — а это был, конечно, — выход из тупика и преодоление кризиса, то совсем не такое преодоление, к какому он первоначально стремился, упорствуя в своих попытках написать третий роман; этот выход оказался выходом *боковым*; этот выход вывел в совсем другую, до сих пор незнакомую сторону. Первоначальный «проект личности» рухнул; выяснилось, что «личность» другая — не, как он думал,

прозаик и поэт одновременно, с акцентом на первом, а только поэт, и не тот успешный автор, каким он надеялся стать (и каким стал, например, его близкий друг Кингсли Эмис), а человек, который всю жизнь тянет рабочую лямку, уходит утром на службу, возвращается вечером, пишет по вечерам. Никакого Лазурного берега — скучная служба в библиотеке, всю жизнь, до самой, относительно ранней, смерти. Отчаяние? Отчаяние вообще было Ларкину свойственно. «Утраты для меня то же, что нарциссы для Водсворта — сказал он в одном интервью («Deprivation is for me what daffodils were for Wordsworth»). — Именно несчастье вызывает к жизни стихи. Счастье — нет». «Я думаю, что в основе моей популярности, если таковая вообще имеется, лежит как раз тот факт, что я пишу о несчастьи. В конце концов, ведь большинство людей и вправду несчастны, разве нет?» Все цитаты из того же интервью. Отсюда следует, что несчастье было ему, в конце концов, необходимо, чтобы стать самим собой; тот счастливчик с Лазурного берега ничего бы и не написал. Не написал бы, во всяком случае, тех ларкиновских стихов, за которые мы и любим его, стихов, кстати, которые, какими бы мрачными они ни были, какие горькие истины ни высказывались бы в них, все-таки, чудесным образом, утешают читателя, потому ли, что «подлинное искусство всегда утешительно», как писал Ходасевич, потому ли, что в стихах этих всегда, или почти всегда, присутствует как бы другая инстанция, другой полюс, не всякий раз облеченный в слова, но всякий раз ощутительный. Пусть речь идет о смерти и старости, об утратах и поражениях, всегда есть, в словах или за словами, какие-то иные отсветы, иные мерцанья... Все это сам Ларкин, разумеется, понимал; отсюда очевидное приятие им своей неблистательной судьбы. «Работа в библиотеке меня устраивает». «Мне вообще кажется, что регулярная работа — вещь, для поэта неплохая. Вы ведь не можете писать больше двух часов в день — а после этого что вы будете делать? Еще вяжитесь в какие-нибудь неприятности...» «Что касается Халла, то он мне нравится, потому что расположен так далеко от всего. По дороге в никуда, как кто-то сказал. Он лежит посреди этой пустынной местности, а за ней уже только море. Мне это нравится». Вы, значит, не испытываете потребности быть в центре событий? — спрашивает изумленный журналист. «О нет. Я испытываю очень большую потребность быть

на периферии событий». И никакого желания посмотреть последнюю пьесу? «К значительнейшим мгновениям моей жизни я отношу тот миг, когда я осознал, что можно просто взять и уйти из театра». Здесь тоже, конечно, есть стилизация, но за самой стилизацией стоит, на сей раз, действительный выбор, осознание своей судьбы и, в конечном счете, согласие с ней. Юрсенар соглашалась *post festum*, преодолев и повернув все иначе; для Ларкина то, что было некогда поражением, оказалось формой осуществления...

Все эти примеры — примерны. Мы узнаем себя в чужих зеркалах — на мгновение. В мгновение, следующее за узнаванием, мы видим, конечно, что все не так, не совсем так, не совсем о том же, чужие, все-таки, зеркала, чужие, соответственно, судьбы. *Scheitern* у каждого свое — как свои болезни, свой, неповторимый, набор привычек, свои воспоминания, как у каждого эмигранта своя эмиграция. Кораблекрушение терпят все — звезды над обломками стоят всегда по-другому. А море, «древний душегубец», шумит своим вечным шумом, и валы, накатываясь, говорят еще о чем-то, всегда, всегда о чем-то совсем ином... *Scheitern* (подведем итоги) есть (окончательное или нет) крушение нашего «жизненного проекта». Он оказывается неправильным, не совсем правильным, не осуществимым так, как мы хотели осуществить его, или, по крайней мере, не осуществимым тогда и так быстро, когда и как мы надеялись его осуществить. И в том, и в другом, и во всяком случае его крушение раскрывает некую ошибку в задаче, в «постановке проблемы», неправильность неких посылок. Жизненный проект оказывается неверным, неисполнимым — это значит: я не тот, за кого себя принимал. Не совсем тот, немножко, а все-таки, значит, другой. Мы, конечно, не соглашаемся с этим. Мы упорствуем, мы бьем в одну точку — или начинаем искать какие-нибудь обходные пути. Мы думаем, что можем взять крепость хитростью, найти подземный ход, тайный лаз. И ход, и лаз, конечно, *найдутся*, но найдутся сами, не тогда и не там, когда и где мы их ищем. Поражение отменяет нас, вот в чем дело. Наше ложное, или не совсем правильное, иллюзорное, или отчасти иллюзорное, «я» разбивается на части, разваливается на куски, летит в никуда, в пустое пространство, вдруг со всех сторон открывающееся. Умри и будь, *stirb und werde*. Без рильковско-русской «тоски» при этом, конечно же,

не обходится. Но не в «тоске» все-таки дело. А дело в этом пространстве вокруг, в расширении возможностей, в этом выходе за свои же собственные пределы. Вдруг, при всей тоске, сквозь тоску, начинаем мы видеть это *вокруг*, какие-то перелески, окраины городов, какой-то свет в дальних окнах... «И сном окружена вся наша маленькая жизнь...» Сном, не сном, но чем-то совсем иным окружена эта маленькая, разбившаяся, себя теряющая, себя же, но по-другому, находящая снова и снова, всегда и непоправимо *наша*, не совсем наша жизнь, на которую вдруг смотрим мы с той скалы, о которую, может быть, и разбилась она.

Интенциональный субъект и дом бытия

Данный доклад задуман как реализация метафоры или развертывание образа «дом бытия» [см. 10: 47; 5], что сказано было о языке и что интересно было бы осмыслить или проинтерпретировать в контексте соотношений ЯЗЫК — ЭТНОС — КУЛЬТУРА — ЧЕЛОВЕК. Тему задает М. Хайдеггер: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища» [15: 192]. «Он дом истины бытия» [15: 195]. «Язык есть просветляющее-утаивающее явление самого Бытия» [15: 199]. «Мы, люди, чтобы быть тем, что мы есть, встроены в язык и никогда не сможем из него выйти» [15: 272]. И он же задает подтему: не люди говорят языком, а язык говорит людям и людьми, язык сам заключает в себе силу творчества, он, пусть отчасти, ведет поэта [см.: 16: XXXIX]. Эту мысль подхватывает в нобелевской лекции И. Бродский: язык диктует поэту [см.: 13:53].

Филология — это любовь, любовь к Слову, но, согласимся, не к лексису, а к логосу. Для филологов Логос не столько философское понятие, сколько культурный концепт, имеющий фундаментальное значение для построения адекватной предмету методологии филологических исследований, в связи с чем он заслуживает специального рассмотрения. Добавим, это именно такой концепт, с которым можно связывать представление о доме бытия. Попробуем рассмотреть его под этим углом зрения. Воспользуемся при этом методической идеей А.А. Потебни — проследить связь представлений в языке, и именно представлений культурного характера. Можно предположить, что выявление таких связей позволит приблизиться и к пониманию того, как язык «диктует», и не только поэту, но и философу, и филологу.

В древнегреческих текстах слово логос приобретало следующие значения: слово, речь, разговор, беседа, рассказ, молва, предание, слава, история (рассказанная), сочинение, книга, проза, басня, положение, учение, дело, соразмерность, значение, внимание, забота, разум, мнение, понятие, смысл [3]. Обратим внимание: в этом концепте явлено бытие, помещающееся в нем, как в доме. Это само бытие (история), его

осознание (положение, учение, значение, мнение и т.д.), его восприятие и переживание (внимание, забота), его деятельностное освоение (дело), его знаковое представление (слово, речь и т.д.), его культурное освоение (книга, проза, басня), его нравственная трактовка (молва, слава, но также и забота), его упорядоченность (соразмерность), его смысл для человека.

Соответствующие представления системно связаны, и этим может определяться характер реализации репрезентирующих данный концепт единиц языка в европейской культуре. Язык именно таким образом диктует. Так, в данном концепте связаны представления «слово» и «дело». Вот откуда пушкинское: «Слова поэта суть уже его дела». Если слово не просто лексическая единица, а логос, тогда это верно. Это ясно и глубоко обосновывается С.С. Аверинцевым: «Логос — это противоположность всему безотчетному и бессловесному, безответному и безответственному» [1: 277]. Так же точно язык диктует гетевскому Фаусту, когда он переводит первый стих Евангелия от Иоанна. Им руководит представленная в языке культуры связь представлений «слово» — «мысль» — «дело» [6: 88]:

«В начале было Слово». С первых строк

Загадка. Так ли понял я намек?

Ведь я так высоко не ставлю слова,

Чтоб думать, что оно всему основа.

«В начале мысль была». Вот перевод.

Он ближе этот стих передает. (...)

Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть? (...)

Я был опять, как вижу, с толку сбит:

«В начале было дело» — стих гласит.

Для филологического подхода к материалу лингвокультурологии и этнолингвистики методологическое значение имеет то, что перечень связанных в языке культуры через концепт Логос представлений (слово и дело, соразмерность и смысл и т.д.) охватывает во всей полноте объект нашего изучения: реальность — как деятельность (дело), слово — как речь-текст-дискурс, порядок — который представлен в картине мира, модели бытия, смысл — который все это имеет для человека, полного внимания и заботы (т.е. для интенциональной личности).

Филолог и сам должен быть такой интенциональной личностью. По определению (филология — любовь к Логосу) он

должен любить, и в том смысле, который вкладывал в представление о филологической любви С.С. Аверинцев (любовь как ответственная воля к пониманию) [1: 452-456], и в некоторых иных смыслах, вытекающих из связи представлений в концепте Логос и обусловленных тем, что через этот концепт раскрывается с достаточной полнотой то, что имеется в виду, когда говорится: «Язык — это дом бытия». В связи с этим для филолога должны быть ценностно значимы новозаветные сопоставления: «Слово было Бог» и «Бог есть любовь». Любовь и Логос, Логос и Любовь через теологему Бог отождествляются, на самом деле не только в религиозном дискурсе: связь этих представлений — уже достояние культурной семантики.

Ряд связанных в языке представлений можно продолжить. На основе одного из значений (порядок, упорядоченность) логос может сопоставляться с космосом. В древнегреческих текстах космос противопоставляется хаосу. Данное слово там имеет такие значения: порядок, благопристойность, государственный порядок, устройство, строение [3]. Напомню, что мир небесных сфер и светил, по А.Ф. Лосеву, был эстетическим идеалом для древних греков в силу его упорядоченности, противостоящей хаосу, в том числе и хаосу общественного бытия [8]. В концепте Космос связаны представления об упорядоченности небесных сфер и упорядоченности этики и этикета (благопристойность). Не эта ли связь продиктовала известные всему миру слова: «Две вещи наполняют душу ... удивлением и благоговением, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»? Упорядоченность бытия вне нас коррелирует с упорядоченностью ценностной внутри нас.

Цепочка связанных в языке представлений приводит нас к дому. Во-первых, потому что слово «космос» в некоторых контекстах принимает значение строения, т.е. здания, стало быть, оно соотносимо с домом, с древнегреческим словом *domos*, которое и образовано от древнего корня **dem* — строить [2: 198]. Во-вторых, потому что дом — это тоже нечто устроенное, упорядоченное, противостоящее хаосу. В языке культуры оказываются связанными логос — космос — гр. *domos* и лат. *domus* (по Э. Бенвенисту, наименьшая социальная единица, семья, род, свое, родное, противостоящее чужому и внешнему [2: 196-200]). Космос как бытие охватывается логосом, помещается в нем и через него становится своим, родным для

человека. Можно думать, что именно так прочитанная связь представлений, интуитивно схваченная философом, продиктовала ему: «Язык — это дом бытия».

Дополнительные возможности понимания этого дает при его рассмотрении дом как языковой и культурный концепт. В языке с домом связаны культурные коннотации: дом — средоточие семейных и культурных традиций. «К дому человек по-особому относится, рассматривая его как часть своей личной сферы. Это особый обжитой мир, уклад жизни, средоточие традиций, часто семейных, имеющее культурную ценность» [11: 84]. Отмечается, что это особый, неповторимый мир, отмечается также возможность расширительных употреблений, когда слово «дом» обозначает страну, вообще место, которое человек ощущает как свое [там же, см. также: 4; 10: 89-90]. По данным В.В. Колесова, «в основе народных представлений о доме», по данным древнерусских текстов, лежит «понятие о чем-то созданном, постоянном, общем для всех «своих», которые объединяются кровом такого дома» [7: 196].

В мифопоэтической семантике дом — средоточие основных жизненных ценностей, счастья, достатка, единства семьи и рода (включая не только живых, но и предков). Важнейшая символическая функция дома — защитная. «Дом противопоставлен окружающему миру как пространство закрытое — открытому, безопасное — опасному, внутреннее — внешнему. Он дает также определенную модель, позволяющую воспроизводить картину мира: четыре стены дома обращены к четырем сторонам света, а фундамент, сруб и крыша соответствуют трем уровням вселенной» [14: 168].

Изложенное только что расставляет точки над *i*: Дом — это модель мира, дом, со всеми его частями, стенами и крышей, порогом, окном, матицей, красным углом, как и живой язык в действии, в синергетике, — это вторичная моделирующая семиотическая система, где все живо, все наполнено энергией, культурными смыслами и ассоциациями, тем, что Ю.Н. Тынянов называл «домашней семантикой», это неповторимый обжитой мир, воспринимаемый человеком как его личная сфера, упорядоченностью он противопоставлен хаосу, интимной близостью противопоставлен как свое чужому, он защищает, он дает ощущение, что ты дома, у себя, где свои, где стены помогают. Это и культурный уклад, и правила поведения, и

система нравственных ориентиров: он направляет, он требует и запрещает, он диктует. Отношение к нему интенциональной личности может быть только ценностным. Обратим внимание: здесь просвечивает взаимосвязь представлений и концептов Дом — Логос — Любовь. Вспоминается пушкинская «любовь к родному пепелищу».

Еще раз, сказанное относится и к дому (это слово Пушкин не зря писал с большой буквы), и к языку. Связь представлений в языке культуры не случайна, напротив, она, при наличии культурной памяти, может быть неизбежна. В языке культуры связались эти представления: логос — космос — дом. Эта связь через вдохновенное озарение открылась и, еще раз повторю, продиктовала: язык есть дом бытия. Этот образ еще требует углубленного анализа, который, можно сказать с уверенностью, откроет новые пути и методы исследования материала этнолингвистики и лингвокультурологии.

Несколько замечаний по этому поводу. Позиция М. Хайдеггера возникает под влиянием феноменологии Э. Гуссерля, который считал, что реальность сама по себе трансцендентна для субъекта, человек имеет дело с феноменами сознания, а также восприятия, переживания (но и они, поскольку являются человеческими, обусловлены сознанием, осознаются и тогда обретают реальное существование для человека, впрочем, и бессознательные переживания корректируются феноменами сознания) [см. об этом: 9]. Сознание же имеет знаковую природу. Человек живет не в природе, действительность не дана ему в ощущениях. Человек живет в осознанном мире, в мире, проекция которого пропущена через призму языка. Через язык человек осваивает мир, и мир дикий, чужой, хаотичный становится своим, домашним, упорядоченным. Для человека мир, бытие как бы селится в языке, как в доме, и полноценно существует для человека именно в доме языка.

Эти общие представления имеют чисто методологическое значение. Более конкретные положения можно будет выдвинуть, рассматривая положение интенциональной личности в пространствах дома бытия. Несомненно, языковая личность в своем родном языке чувствует себя дома. И чем уже и специфичней языковая среда, тем более остро это ощущение. Дома — кто в милом сердцу харьковском говорке, кто в сленге, кто в философском дискурсе, кто в речевом потоке, скажем,

Бунина или лирики серебряного века. И каждый — в своей языковой микросреде, возрастной, семейной, профессиональной, и каждый в своем идиолекте. Стратификация здесь очень дробная. В доме языка обитателей много, и они требуют описания и систематизации. И ведь каждый диалект, социолект, идиолект (это очевидно) диктует свое. Отречемся от хронологического и культурного провинциализма. Нет плохих диалектов. Каждый обогащает мир.

А человек есть то, что он может сказать, что он уже сказал, что в нем «отстоялось словом». Это слишком сильное утверждение? Но если есть невыразимое, то и оно определяется тем, как устроена феноменология нашего внутреннего мира. А как она устроена? Это, конечно дом, но кирпичики в нем слова [ср.: 10: 47], несущие конструкции связаны с различными концептосферами, в красном углу — религиозная знаковая система. Подчеркнуть нужно, что проблема интенциональной личности — языковой личности в сугубо персоналистической трактовке — может оказаться центральной (при условии ее успешного разрешения) в процессе изучения проблем лингвокультурологии и этнолингвистики. Воспользуюсь еще одним образом: «мир как воля и представление». Имеется в виду, что в феноменологии внутреннего мира Мир есть то, каким образом он опредмечен, представлен, каким он предстает как феномен сознания и феномен культуры. На это представление накладывается отпечаток — то, какова воля, каковы мотивации, интенции, модус мироотношения и переживания бытия. Язык дает нам представление (дом). Остальное зависит от интенциональной личности.

И последнее: о модусе нашего отношения к исследуемому материалу. В этом модусе присутствует печаль близящейся и предполагаемой утраты. В этнопространстве традиционной культуры, объективно уходящей в прошлое, в пространстве концептосферы культуры XIX, да и XX веков — в этом Доме бытия чувствуют себя дома далеко не все. Самые молодые поколения уже нуждаются в экскурсоводах, им уже непонятно даже столь элементарное для старших поколений (и столь задевающее их эмоционально) [12:7]:

В Рождество все немного волхвы.

В продовольственных слякоть и давка.

Из-за банки кофейной халвы

производит осаду прилавка
грудой свертков навьюченный люд:
каждый сам себе царь и верблюд.

Модус же активного отношения к нынешней культурной ситуации, актуальной для этнолингвистики и лингвокультурологии, лучше других в свое время выразил Г. Гессе: «И если среди бедствий еще будет возможно некое счастье, то единственно духовное счастье, обращенное назад, к спасению культуры минувших эпох, и обращенное вперед, к бодрому и деятельному самовыявлению духа среди такой эпохи, которая в противном случае всецело подпала бы под власть вещественного» [5: 357]. Здесь проявляется то, что можно назвать модусом ценностного отношения [см.: 9], здесь вновь выявлена связь концептов Дом — Дом бытия — Логос — Любовь (последнее «чувство-отношение» является, во всяком случае в русской культурной семантике, главным репрезентантом модуса ценностного отношения [см. об этом: 9]).

Закончить же мне хочется двумя строфами из М. Цветаевой, в которых особенно остро и напряженно представлена эмоциональная составляющая интересующего меня модуса отношения (собственно, ценностное отношение и, конечно, любовь к Дому, сопряженная с печалью и всем тем, что на языке прозы невыразимо) и которые еще раз наглядно дают понять, как это возможно и как это бывает, когда язык культуры (или Логос, который в этом доме бытия так тесно связан с Любовью) диктует поэту, стоит только назвать стихотворение «Дом» [17: 293-294]:

Из-под нахмуренных бровей
Дом — будто юности моей
День, будто молодость моя
Меня встречает: — Здравствуй, я. (...)
Меж обступающих громад -
Дом — пережиток, дом — магнат,
Скрывающийся между лип.
Девический дагерротип
Души моей...

Литература

1. *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. — К.: Дух и литера, 2006.

2. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. — М.: Прогресс — Универс, 1995.
3. *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. — М., 1991.
4. *Верещагин Е.М. и Костомаров В.Г.* Дом бытия языка. В поисках новых путей развития лингвострановедения: концепция лингвоэпистемы. — М.: Икар, 2000.
5. *Гессе Г.* Игра в бисер. — М.: Художественная литература, 1969.
6. *Гете И.В.* Фауст. — М.: ГИХЛ, 1960.
7. *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986.
8. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). — М.: Высшая школа, 1963.
9. *Маринчак В.А.* Интенциональное исследование ценностной семантики в художественном тексте. — Харьков: Фолио, 2004.
10. *Маслова В.А.* Введение в когнитивную лингвистику. — М.: Флинта: Наука, 2004.
11. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый выпуск. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1999.
12. Сочинения Иосифа Бродского. Том 3. — СПб.: Пушкинский фонд, 2001.
13. Сочинения Иосифа Бродского. Том 6. — СПб.: Пушкинский фонд, 2000.
14. *Топорков А.Л.* Дом // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. — М.: Эллис Лак, 1995.
15. *Хайдеггер М.* Время и бытие. — М.: Республика, 1993.
16. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993.
17. *Цветаева М.* Избранные произведения. — М. — Л.: Советский писатель, 1965.

День
ЛОЦМАНА

Марк Харитонов

Оставаться самим собой

(К 90-летию Григория Померанца)

Когда видишь Григория Соломоновича Померанца, слушаешь его тихую точную речь, не так просто себе представить, что этот узкоплечий, небольшого роста, на вид слабый человек провел на фронте всю войну, водил в атаку солдат, был ранен, а после войны прошел через сталинские лагеря, участвовал в правозащитном движении, не раз переживал угрозу нового ареста. И все годы этих нелегких испытаний были отмечены напряженным духовным поиском, плодотворной творческой работой.

О своей жизни Померанц сам немало рассказывает в своих книгах и многочисленных публикациях. Он родился 13 марта 1918 года в тогдашнем Вильно. Его мама была актрисой еврейского театра, отец, по профессии бухгалтер, одно время был больше известен как активный деятель Бунда. Высланный за эту деятельность из Варшавы, он попал в Вильно, где и встретился со своей будущей женой.

Первым и долгое время основным языком Померанца был еврейский; русский занял его место лишь когда он в семь лет переехал вместе с родителями в Москву и начал ходить там в школу. «Любимым писателем моего еврейского виленского детства, — вспоминал впоследствии Григорий Соломонович, — был Ицхок-Лейбуш Перец». Перечитав его уже много лет спустя по-русски, Померанц с трудом мог понять, что нашел мальчик 6-7 лет в этих хасидах, искавших Бога в посте и молитве, почему любимым писателем стал тогда он, а не Шолом-Алейхем, которого почитали в его атеистической семье.

«В Москве 1925 года очень быстро забылся еврейский язык», — писал Померанц. Семейные связи рано распались. В 1930 году матери пришлось уехать в Киев, она получила там работу в еврейском театре. Сын остался с отцом, но его он почти не видел, и особой близости с ним не было. «С 12 лет я учился жить, опираясь только на самого себя... Я сам решал, что хорошо и что плохо. Это было не по силам моему слабому духу, но в конце концов он окреп. Я вырос человеком воздуха — без почвы, традиций и без тоски по ним».

Он не раз называл себя «человеком воздуха» и любил повторять строки Осипа Мандельштама: «Свое родство и скучное соседство мы презирать заведомо вольны». У меня сохранилась запись, сделанная на вечере, который был устроен в честь 60-летия Померанца на одной частной квартире. Григорий Соломонович прочел там доклад «О поисках ближнего через дальнего», где объяснял, почему он ищет почву не вблизи (например, в еврейском мире), а на Востоке. (Он уже тогда проявил себя как серьезный востоковед, его статьи по буддистской философии, по индийской и другим религиям и культурам получили известность не только в стране, но и за рубежом).

— Почва для меня внутри, она не может быть ничем внешним, — говорил он. — В чужой культуре и чужом языке можно найти недостающие слова и понятия для того, что туманно ощущает душа, что существует в мире — потому что культура не всю себя сознает.

Эту мысль я встречал потом во многих работах Померанца. «Я не боюсь потеряться, переступив через рамки вероисповеданий, национальных пристрастий, — писал он в книге «Записки гадкого утенка». — Я остаюсь самим собой, о чем бы ни писал». И в подтверждение своей позиции приводил слова хасидского цадика Зуси: «Бог не хочет, чтобы я был Моисеем. Он хочет, чтобы я был Зусей».

Померанц не принадлежал ни к одной конфессии, не придерживался никаких ритуалов, но я не знаю человека более религиозного, чем он. Религиозно все его мироощущение, само отношение к жизни. Рассуждая о разных вероисповеданиях, он мне как-то сказал:

— Окна у людей могут быть разной формы, квадратные, прямоугольные, круглые. Но свет, который в них льется, для всех один.

* * *

О том, что он все-таки еврей, Померанцу, конечно же, напоминали не раз. В его «Записках» можно встретить эпизоды всем известного бытового антисемитизма. Но по-настоящему заставил его коснуться этой темы роман Солженицына «В круге первом». В некоторых эпизодах романа он почувствовал что-то недостоверное, как будто затаенную неприязнь к евреям. За ними угадывалась не вполне осознанная детская травма,

комплекс обиды. Он написал по этому поводу Солженицыну письмо.

«У меня самого была куча комплексов, от которых я освободился. И я пытался убедить Солженицына проанализировать свои комплексы и не продолжать свои распри». Отклик Солженицына оказался неожиданно резким. Это стало началом полемики, которая длилась не один год и получила широкую известность.

«Александр Исаевич Солженицын разбудил во мне еврея (это целую четверть века не удавалось отечественной истории...), — написал впоследствии Померанц. — Но получив толчок, — продолжал он, — я тут же почувствовал, что не способен быть *только* евреем. Во всех отношениях — и в национальном тоже — я не такой, как надо».

Размышления на национальную тему привели Померанца к проблеме диаспоры. По поводу слов Н. Трубецкого (русского философа, убитого гитлеровцами в Австрии) о том, что сложившаяся после революции русская диаспора приобрела типично «еврейские», то есть общие для всей диаспоры черты, Григорий Соломонович заметил: «Но евреи — старейший народ диаспоры, веками лишенный национального ядра. Поэтому вопрос о диаспоре — это вопрос о евреях и вместе с тем не только о евреях».

Для Померанца все это были не просто теоретические, философские темы. В тех же «Записках гадкого утенка» он рассказывает, как два года колебался, уезжать ли ему вслед за многими близкими друзьями в Израиль. И решил остаться. Одну из причин он объяснил так: «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?»

Решение для каждого индивидуально, говорил он. «Богу безразлично, в какой угол человек забьется. Важно, чтобы это был *его* угол, чтобы человек нашел свой дом». И в письме, отправленном мне 25.1.2004 года, он по-иному выразился о том же: «Что больше вредит человеку, приспособление к трудной жизни в диаспоре или по-иному трудной в Палестине? Одно и то же вино, — говорит Талмуд, — иного делает львом, а иного — свиньей».

* * *

Связь с русским языком, русской культурой, русской литературой была для Померанца жизненно важной. Особенно много значил для него Достоевский. Еще во время учебы в Институте философии и литературы (ИФЛИ) он занялся изучением его творчества и углублялся в него всю жизнь. Статьи Померанца на разные темы получали широкое хождение в тогдашнем самиздате, имя его было у всех на слуху.

Впервые мы встретились с ним в мае 1972 года у нашего общего друга, замечательного востоковеда Евгении Владимировны Завадской. Она показала Померанцу мою статью об иронии у Томаса Манна, только что опубликованную в журнале «Вопросы философии». Григорию Соломоновичу статья понравилась.

— Но ирония все-таки ограничивает, — заметил он. — На уровне религиозном проблемы иронии снимаются. Прорыв на этот уровень давался иногда Достоевскому. Томас Манн оставался больше в области культуры.

Среди прочего его заинтересовала в статье мысль о том, что человек, ввязавшийся в политику, поневоле вынужден бывает расстаться с иронической позицией. Для творческого человека благо — разведавшись с политикой, вновь вернуться к иронии.

В 70-е годы, когда я с ним сблизился, Померанц отошел от активной диссидентской деятельности. Отчасти потому, что многое в этом движении оказалось ему чуждо, отчасти потому, что не чувствовал себя Дон Кихотом. «Политическая безнадежность освободила меня от политических задач, — писал он. — Свобода от практической цели сделала семидесятые годы самыми плодотворными в моей жизни. Я писал «Сны земли», писал о Достоевском и попытался довести до печатного станка теоретические наброски, начатые в 60-е годы с целью создать альтернативу официальной концепции всемирной истории».

Я стал часто бывать у него, в небольшой двухкомнатной квартире на улице Новаторов, где они с женой Зинаидой Александровной Миркиной живут и сейчас. О том, что значила всю жизнь для Григория Соломоновича эта женщина, мне вряд ли написать лучше самого Померанца. Ее стихи воспроизводятся во многих его статьях и книгах, не просто подтверждая его мысли — у них общее мироощущение. Впрочем, то, что объединяет этих людей, можно назвать проще: любовью.

— Мы с Гришей живем уже много лет, и наша любовь не только не слабеет, но становится сильнее, — сказала мне однажды Зина (мы все трое с первых же дней знакомства стали называть друг друга по имени). — Те, кто сами этого не испытали, не поверят, что такое возможно.

Однажды я обнаружил, что телефонный аппарат они уносят в другую комнату и прячут там в ящик для белья.

— Вот почему я вечерами не мог к вам дозвониться, — сказал я.

— Да, вечерами мы слушаем музыку, — ответил Гриша. Утром они оба работали, днем ходили гулять в ближний лес.

Совсем «уйти из истории», как выразился Померанц, ему, однако, не удалось. Новые события вынуждали его откликаться, его статьи сразу становились известны, печатались за рубежом, передавались по радио. Однажды его вызвали в КГБ, предложили подписать стандартное предупреждение (я тоже такое подписывал) об ответственности «за продолжение антисоветской деятельности». Подпись Померанц поставил, но добавил, что, отказываясь от политических заявлений, не будет препятствовать публикации за рубежом своих статей и книг литературно-исторического и философского характера. Как ни странно, власти предпочли это терпеть и не трогать слишком известного человека.

Григорий Соломонович к тому времени уже не один год работал библиографом в Фундаментальной библиотеке Института общественных наук. Он реферировал поступавшие в библиотеку книги и статьи на разных языках, писал на них аннотации. Эта малопrestiжная работа открывала ему, однако, возможность знакомиться с мировой мыслью, наращивая незаурядную эрудицию. Как-то я увидел на его столе письмо, пришедшее из Италии; адресовано оно было «профессору Померанцу». Никто за рубежом представить не мог, что обращаются они к рядовому библиографу без всякой ученой степени, не защитившему даже диссертации. В свое время Померанц написал их даже две: одну, еще незаконченную, изъяли при аресте и сожгли, другую защитить не дали. Так он до сих пор без степени и обходится. (Не знаю, удосужился ли какой-нибудь университет хотя бы сейчас присвоить ему *еe honoris causa*?)

«Я... в социальной структуре никто», — писал Григорий Соломонович. Как вообще назвать его? Литературоведом, эссеистом, публицистом, философом, культурологом? Быть может, точней всего просто мыслителем, подумал я однажды. Кто, в самом деле, достоин этого определения больше, чем он?

Помнится, как-то один из собеседников полушутя обратился к нему: ребе.

— Что делать, ребе, скажите?

Это было в пору, когда то и дело начинались разговоры о близящейся катастрофе. Померанц их не поддерживал.

— У меня есть чутье на большие расстояния. Конца в одной отдельно взятой стране не будет. Россия как-то выпутается. Проблема в том, что будет с человечеством в целом.

Он не принимал и утверждений, будто в наше время происходит разрушение личности.

— Личность разрушается всегда, — сказал он мне однажды, — она сохраняется и развивается, только если противостоять потоку. Даже в сравнительно спокойные времена она разрушается, если человек идет по течению.

Может быть, именно эта внутренняя напряженность, готовность идти против течения, преодолевая внешние обстоятельства, позволила этому человеку, отнюдь не блиставшему здоровьем, дожить до своего возраста.

«Я не хочу, чтобы моим друзьям непрерывно везло, — писал Померанц в «Записках гадкого утенка». — Дерево, выросшее под ветром и дождем, лучше оранжерейной пальмы. В нем больше внутреннего напряжения, жизни, красоты».

Свойство, которое при всех испытаниях помогало ему держаться, я бы назвал способностью к счастью — способностью, которая дается подлинно религиозным мироощущением.

«Сам Бог не сумел сотворить мир так, чтобы в нем не было страдания, — читаем мы в «Записках гадкого утенка». — Закончив день, он говорил: тов (хорошо!)». И людям, которые спрашивали его, зачем же в этом мире столько страданий, он отвечал: «Я страдаю вместе с вами». Но «снова, как в первые дни говорю: тов — хорошо! Йом тов! — хороший день, праздник!»

И в другом месте Померанц развивает близкую мысль, ссылаясь на собственный опыт:

«Я был счастлив по дороге на фронт, с плечами и боками, отбитыми снаряжением, и с одним сухарем в желудке, по-

тому что светило февральское солнце и сосны пахли смолой. Счастлив шагать поверх страха в бою. Счастлив в лагере, когда раскрывались белые ночи. И сейчас, в старости, я счастливей, чем в юности. Хотя хватает болезней и бед. Я счастлив с пером в руках, счастлив, глядя на дерево, и счастлив в любви».

* * *

До самого последнего времени Померанц ездил на велосипеде за продуктами в дачный магазин. Однажды, собираясь приехать ко мне и уточняя по телефону адрес, он спросил, можно ли от метро не ехать ко мне на автобусе, а идти пешком. Я был тронут: ему в тот год исполнилось 67 лет, и он поехал на другой конец города, чтобы продолжить начатый по телефону разговор о моем только что законченном романе «Линии судьбы, или Сундучок Милашевича». Гриша был первым читателем этого романа, который тогда существовал только в рукописи, перепечатать рукопись взялся его сосед. Меня ободрил добрый отзыв Померанца, но запомнились и его оговорки. Ни один мой герой, по его словам, не нашел пути к «высокой жизни», которая возможна даже в наших условиях, даже в провинции. Он подтверждал это рассказами о своих многочисленных корреспондентах из разных городов и даже прочел мне большое, очень умное письмо одной несчастной и незаурядной женщины, которая в духовном одиночестве напряженно ищет чего-то, к чему-то пробивается.

Для него с Зиной очень много значило общение с разными людьми. Оба вели обширную переписку, много выступали. Однажды знакомая библиотечка попросила меня помочь: у нее сорвалось чье-то назначенное выступление перед читателями. Я позвонил Померанцу — он с готовностью согласился выступить.

— Вы не любите публичные выступления? — спросил он меня. — А для меня они очень важны.

Как-то Померанц принимал участие в популярной телевизионной передаче, по ходу дела упомянул, что у него через день выступление. И слушать его пришла толпа народа, на улице, рассказывал он мне потом, топталось человек триста, не могли войти: зал на такое количество не был рассчитан.

— Телевидения, нам, конечно, не хватает, — сказал он.

С годами вокруг него и Зиной сложилась своего рода община поклонников, слушателей, читателей, просто людей,

которым нужны их совет, слово, поддержка. Их выступления записываются, записи эти, включая ответы на вопросы, издаются на деньги, собранные почитателями, на такие же пожертвования издавались и другие их книги. Тиражи бывали небольшие, и аудиторию у них, что говорить, не сравнить было с той, что иные собирали на стадионах.

Что может значить существование такого крохотного меньшинства для общества, невосприимчивого порой даже к самым очевидным истинам, для судеб страны, культуры? — не раз задавался я вопросом. Гриша однажды мне на это ответил:

— Будда сказал: мое Я иллюзорно. Но личность может оказывать огромное влияние на развитие людей.

Вечер в честь 85-летнего юбилея Померанца был устроен в малом зале ЦДЛ, вмещающем человек сто — при нормальном оповещении он, несомненно, мог бы собрать и большой зал, человек пятсот. Я сам узнал о вечере только потому, что позвонил ему. Слушали его с любовью, говорили о нем восторженно. Мне запомнился рассказ одного из выступавших про то, как Померанц летел на конгресс, кажется, русской интеллигенции в Уфу. У самолета что-то случилось с шасси, он стал кружить над аэродромом, вырабатывая горючее на случай аварийной посадки. И рассказчик услышал от совершенно спокойного Померанца:

— Жизнь представляется мне скрипучей пластинкой. Некоторые слышат скрип сквозь музыку, другие сквозь скрип слышат музыку.

Как это прекрасно! И какой мир приносит в души людей!

Последние годы Померанц довольно много выступает за рубежом, его приглашают на конференции в разные страны. Мы между тем стали встречаться все реже, общение становилось больше эпистолярным. Его письма порой оказывались небольшими приватными лекциями на темы богословия, литературы, истории. «Редкая дружеская привилегия», — поблагодарил я его однажды. Я писал ему, что он и Зина постоянно присутствуют в моей жизни, даже если мы не встречаемся.

На последнее мое поздравление, с 89-летием, Померанц ответил: «Я чувствую себя обязанным прожить еще несколько лет, чтобы ободрить тех, кто значительно моложе: сколько еще лет впереди!»

Что можно пожелать этому удивительному человеку, жизнь которого так много значит для других? Мазл тов!

Григорий Померанц
Три дороги вглубь

90 лет — это рубеж и толчок подвести некоторые итоги. Кое-что уже было сказано. Но достаточно ли я вдумывался в проклятые вопросы — хотя бы в самые старые? В вопрос Иова — почему страдают невинные? Или вопрос Шакья Муни — почему человеческий дух не может вырваться из круга рождения, болезней, старости и смерти? Или вопрос Паскаля — о месте человека в бесконечности, о выходе из арифметики, по которой всякая жизнь, деленная на ∞ , равна нулю? Я прикоснулся к вопросу Паскаля в 16 лет, испуганно отошел — а потом, годам к двадцати, заболел им всерьез и убедился, что упорный штурм проклятого вопроса в конце концов открывает в сердце бесконечность света и дает силу полета над страхом темной бездны пространства, времени и материи. Во вспышке света рождаются некоторые слова, но только много позже я понял, что не столько в словах дело, сколько в самом свете, который гасит любой страх, в том числе грубый, всем понятный страх бомб, снарядов и мин, на войне. К опыту войны я вернусь, но прежде расскажу, как от вопросов Паскаля и Тютчева пришел к подобию дзэнского коана, специально придуманному, чтобы соединить множество предметов с единством вечного света.

Меня угнетало в юности, что каждая книга заново убеждала, каждая ловкая речь. И я решил освободиться от этой зависимости. Задним числом я понял, что подобный вопрос возникал в истории несколько раз. Как только распался твердый племенной порядок, одинаковый для всех мальчиков, одинаковый для всех девочек, народ начал сбиваться с толку и вон из толпы выходит личность, почувствовавшая силу завести новый порядок. Более сложный, но опять твердый, например — систему четырех сословий. Распадаются сословия — и возникают классы, обычаи делаются менее твердыми, но все равно известно, когда надеть фрак, когда — смокинг. Личность царит во время кризиса. В старом переводе: распалась цепь времен: зачем же я связать ее рожден? Так говорит личность, полная сомнений. А рядом — полная энтузиазма, готова восстановить мир рыцарских романов, существовавший только в воображении, — освобождает каторжников и становится их

жертвой. Шекспир и Сервантес увидели эти великие личности на рубеже XVI и XVII вв., Тургенев — в России XIX века, в статье «Гамлеты и Донкихоты», и я, выходя из квартиры Петра Григорьевича Григоренко, с которым дружил, подумал, что мы различаемся только акцентами, но оба чувствуем на своих плечах тяжесть мира, как Гамлет и Донкихот. Мечущаяся за демагогами личность, вышедшая из толпы, ищет духовных опор в собственной глубине. «Вы можете меня расстроить, но не играть на мне», — говорит Гамлет Розенкранцу и Гильденстерну. Это одна из первых опор, которую я нашел в 15 лет. А через год, в предисловии к роману Стендала: «позиция автора имеет только один недостаток: каждая партия может считать его членом партии своих врагов». Шел 1934 год, и я держал про себя этот вызов времени.

Однако скоро я понял, что нескольких афоризмов мне мало, что собрать личность можно только пустив корень в широкий круг культуры. Священные книги были вне поля зрения, и собирать приходилось из стихов и романов. Потом помогли и другие искусства. В 1937 году я каждую неделю ходил в музей новой западной живописи, часами созерцал Ренуара, Моне, Сислея, Марке, Сезанна, Ван Гога, голубого и розового Пикассо — и отмывал там себя от бдительности комсомольских собраний и воплей газет. Еще весной 1935 года, в сочинении «Кем быть», я отказался служить лозунгам времени и закончил словами «Я хочу быть самим собой». То есть прежде быть, быть верным собственной глубине, а потом уже делать, служить, учить. И я все глубже и глубже зарывался в великую русскую литературу. И Тютчев, Толстой, Достоевский вернули меня к проклятым вопросам, отложенным в сторону в 16 лет.

Я видел, что Тютчев мечется между природой—сфинксом, не знающей о былом, и природой, у которой есть душа, любовь, язык. Я читал, как Левин, в «Анне Карениной», прятал ружье, чтобы не застрелиться, и веревку, чтобы не повеситься, и понял, что это вопросы самого Толстого, что он тоже мучился от беспомощности перед бездной времени, пространства и материи. У Тютчева и Толстого не хватало сил на штурм нового проклятого вопроса, возникшего, когда Коперник и Галилей выдернули землю из-под ног людей. Я не знал, что Паскаль уже довел штурм этого проклятого вопроса до конца и пережил радость от огня, загоревшегося в груди. Амулет Паскаля, зашитый в

подкладке его камзола, не был понят новым временем и не дошел до меня. И я решился начать штурм заново. Подхватывая у Достоевского ритм его романов, постоянные порывы вскарабкаться по темным лестницам подполья к вспышкам света, снимавшим, уравнивавшим страх, но мгновенно гаснувшим — и вновь порывы к мгновенной вспышке, упорное стремление к полету над страхом. Тот, кто эти вспышки чувствовал сердцем, видел суть Достоевского в свете и радовался его творчеству, а кто не воспринимал — мучился.

Я не знал слова медитация, не знал слова «коан» (познакомился — лет через двадцать), но я придумал коан и стал медитировать: если бесконечность (пространства, времени, материи) есть, то меня нет; а если я есть, то бесконечности (какой ее описывает наука) нет. Через три месяца теплое чувство посередине груди, которое я уже знал как знак целостной истины, вспыхнуло огнем и одновременно высветились две словесные формулы, довольно неуклюжие. Впоследствии я понял, что свет не рождает слов, он помогает только родиться тому, что скрытно созревает в уме; внутренний свет — акушер, а не роженица. Но сам свет давал полет над страхом. И четыре года спустя, опрокинутый волной фронтового страха, я вспомнил свой опыт медитации и сказал себе: я не испугался бездны пространства и времени; стоит ли бояться нескольких хейнкелей (бомбивших совхоз Котлубань). Минуты через 2 или 3 страх растаял, как кусок рафинада в стакане чая, и я прошел всю войну, радуясь опасности: она вызывала во мне чувство полета.

На этом я обрываю свой рассказ о пути к «сильно развитой личности», как ее назвал Достоевский; кратко подведу итоги. Первый шаг личности — выход из мятущейся толпы. Второй — собирание опор в памяти искусства разных стран и народов, разных веков и тысячелетий. Это доступно каждому. Нужно только упорство. Например, большая музыка мне не давалась лет пятнадцать, но, в конце концов, я пробился к пониманию Чайковского, а затем уже дело пошло легче. Второй путь — это штурм проклятых вопросов, как лестницы, ведущей в глубину, где рождается внутренний свет. Это реже дается. Я встретил за свою жизнь только одного человека, заболевшего проклятым вопросом (не Паскаля, а Иова, но это все равно) и выстрадавшего взрыв внутреннего света. Это Зинаида Миркина, и я сразу, при

первой встрече, почувствовал, что ее опыт был глубже моего и слова, родившиеся в ее опыте, точнее моих; я сразу решил идти с ней вместе, в любой форме, какая сложится. Сложилась своего рода молекула из двух атомов, но с одним сердцем, и общая способность поверять сердцем доводы ума. Узнавание превосходства чужого опыта и любовь к нему — третий путь к сильно развитой личности.

Итак, есть три пути развития личности. Расширение поля культуры, в которую личность пускает свои корни — гуманистический путь. Штурм проклятых вопросов, нечаянно возникших или нарочито созданных в практике дзэн — путь мистического опыта. И третий путь — любви к лучшему, чем ты сам, дальше тебя ушедшему к свету. Путь, по которому ушли все мировые религии, но очень скоро теряющие свой путь и заменяющие любовь верой.

Хочется вспомнить в конце слова Достоевского в «Зимних заметках о летних впечатлениях»: «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, чтобы и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормально человека».

Григорий Померанц

О подлости, о доблести, о славе

Нравственную яму, оставленную после себя Сталиным, впервые стала разгребать песня. Ее не печатали — но тем смелее была летучая рифма. Ее не связывала мысль о цензуре. «Эрика» брала четыре копии и этого хватало. Если брать бумагу потоньше, то получалось и десять копий. А потом песни заучивались наизусть — и держи ветер в поле! Я до сих пор помню некоторые песни Галича, иные — целиком, а в обрывках — десятки. «Эрика берет четыре копии» — это цитата из Галича. Не бойтесь самого ада, но бойтесь того, кто знает, как надо — скомканная цитата из Галича. Песня его лепила и портреты, и целые социальные типы. Иногда трудно сказать, в кого автор метил: стрелы его попадали в тех, кто вылез на политическую авансцену, и попутно — в скромных подонков, довольных тем, что спасли собственную шкуру:

Сколько раз мы молчали по-разному,
Но не против, конечно, а за!
Где теперь крикуны и печальники?
Отшумели и сгнули смолоду,
А молчальники вышли в начальники,
Потому что молчание — золото...

Солженицын обиделся за «человека, который знает, как надо», и причислил к знающим, как надо, Христа. У Галича это из цикла про Сталина. «Человек, знающий, как надо» — это схваченный в четырех словах тип лидера, увлекающего демонической верой в себя. Не только в России. Это также Гитлер, Пол Пот, Бин Ладен... Это кумир растерявшихся масс. А их сейчас миллиарды, готовых к любому злу, готовых идти за любой силой, — лишь бы это была сила, способная навести «порядок», остановить хаотические перемены. И каждый вождь, умирая, оставляет за собой свору ничтожеств, ждущих нового Гитлера, нового Сталина, — нового дракона, как описал этот тип Евгений Шварц. Это ожидание дремлет в спокойные времена и кричит в дни кризисов.

Можно описать современных сталинистов, пользуясь образами Гоголя, Достоевского и других старых писателей, заметливых к дремлющему злу. Я это попытался сделать в своем

«Квадрильоне» — и был обвинен в русофобии. Удивительно, как этого избежал сам Гоголь, за свои гротескные образы. И даже Коржавин не был пригвожден к позорному столбу за свою «вздорную оду» (так этот жанр назывался в XVIII веке):

Мы сегодня поем тебе славу
И как видно поем не спроста,
Основатель великой державы,
Князь Московский Иван Калита.

Был ты видом довольно противен,
Сердцем подл, — но не в этом суть:
Исторически прогрессивен
Оказался твой жизненный путь...

На этом я оборвал цитату, начиная свой опыт открытого публичного выступления против курса на реабилитацию Сталина. Мне хотелось проверить, возникнет ли цепная реакция, сумеет ли интеллигенция, если она осталась на свете, использовать свои кафедры для ряда подобных речей. Это не получилось. Публичной речью меня поддержал только один человек, Михаил Ильич Ромм. Он пригласил меня к себе домой, и мы провели очень интересный вечер. Ромм увидел во мне представителя молодого, здорового поколения. Это было ошибкой: мне уже исполнилось 47 лет; меня, как и других, ломали, но не доломали, и я попытался перенести в гражданку свой опыт полета над фронтовым страхом. Так или иначе, я был в глазах Михаила Ильича чем-то новым, чего он ждал, — человека, не исковерканного страшным временем. И он каялся передо мной, что не спал ночами, создавая фильм «Ленин в 1918 году», — раздувая истерику террора и боясь, что его самого посадят. Потом он предложил мне сотрудничество. Я охотно согласился, хотя плохо понимал, как перенести наш единый фронт из двух человек в кино. Но ничего не состоялось: очень скоро Ромм умер. После моей речи 3 декабря 1965 года сотни, тысячи людей прочли ее в самиздате или слушали по «фальшивым голосам», но никто не сумел выступить в таком же роде. Эксперимент показал неспособность гражданского общества к сопротивлению или даже отсутствие гражданского общества. Оставалось заниматься размышлениями, далекими от политики (из них впоследствии сложились мои книги), и только время от времени

пополнять самиздат своими репликами, а потом отчитываться о них в прокуратуре.

Эти скромные реплики не прошли мне даром. В 1976 году Андропов наложил запрет на любые мои публикации. Музей-квартира Достоевского оставался единственным местом, где меня один раз в год выпускали на кафедру. Там я прочитал серию докладов, вошедших впоследствии в книгу «Открытость бездне». В 1976 году это был доклад «Дети и детское в мире Достоевского». Причислив к детям Аркадия Долгорукого, я процитировал две реплики из романа «Подросток»: «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 всё совершенно искренне. Широкость ли это особенная в русском человеке, которая его далеко поведет или просто подлость, — вот вопрос». Это реплика Аркадия (ч. III, гл. 3). А вот другая реплика из того же романа, не самого Аркадия, но в разговоре с ним: «Я смотрю на Россию, может быть, с странной точки. Мы пережили татарское нашествие, потом двухвековое рабство и уж, конечно, потому, что и то и другое нам пришлось по вкусу. Теперь дана свобода, и надо свободу перенести: сумеем ли?» (ч. II, гл. 3). Большого внимания на это никто не обратил.

Я вспомнил старую работу, перечитывая статью Ольги Седаковой «Нет худа без добра. О некоторых особенностях отношения к злу в русской традиции» («Вторая навигация», Мюнхен, 2006, с. 203-217).

Статья эта и прекрасная, и странная. Она начинается с извинения перед читателем, зачем автор затрагивает свою «пугающую» тему, и просит не относиться к сказанному «как к каким-то категорическим утверждениям» (словно не было Достоевского, который говорил о том же без всяких извинений). Далее читаешь и не можешь понять, зачем эти извинения. Идет академический анализ пословиц и поговорок, русских и английских, о добре и хude... И вдруг, после короткого перехода, о котором мы еще скажем ниже, начинается гневная обвинительная речь против уверток современной подлости. Словно подлость прямо росла из народных поговорок: «Это принципиальное, какое-то настойчивое неотличение зла, упорное настаивание на том, что ничего не следует относить к злу, ни за чем нельзя признать окончательный статус зла... Я

осмелюсь назвать эту традицию «дружбой со злом», имеющей как будто некое таинственное, едва ли не религиозное обожование...» (с. 209).

В противовес уживчивости со злом, доходящей до «дружбы со злом», Ольга Седакова обращается к непосредственному нравственному чувству, мгновенно отбрасывающему то, что ему претит: «Ориентация в добре и зле в принципе моментальна, непосредственна, не рефлексивна... Мы не объясняем себе, почему нам это «нравится», а это «не нравится». Суждения вкуса интуитивны и выносятся со странной уверенностью... Если мы включаем механизм весов, сравнений, выяснений, мы никогда из него уже не выйдем. Начинается сводящее с ума качание маятника, торговля неизвестно с кем: «с одной стороны», «с другой стороны», «с пятидесятой стороны»» (с. 211).

Здесь возможны некоторые уточнения, некоторые коррективы (не нарушающие согласия с основной мыслью автора). В «Преступлении и наказании» сердце Раскольниково раскрывается на островах, в лучах заходящего солнца, и снова замыкается в его камерке, где логика, оставаясь без благодатных впечатлений от Божьего следа в природе, обретает ложное всемогущество. Таким образом, сердце то оживает и произносит свое «вето», то снова обмирает. Шоковый удар целостного понимания, опрокидывающего логику, не всегда справляется с ней одним ударом. Продолжим, однако, текст Седаковой: «Почему же мы постоянно встречаем это упорное, почти нечеловеческое сопротивление отнесению чего-либо к злу? Почему дурное — и по преимуществу дурное — находит у нас столько добровольных заступников? Вероятно потому, что безусловное отнесение чего-либо к злу обязывает того, кто это делает, к решению, к поступку, к хотя бы мысленному, хотя бы «ханжескому» нет (то есть, я признаю, что это зло, хотя сам я его делаю)...» (с. 211).

Чтобы не запутаться в реально сложных проблемах, Седакова предлагает опереться на «основополагающий ориентир» из комментариев архимандрита Софрония к запискам св. Силуана: «зло действует обманом, но добро в своем осуществлении не нуждается в содействии зла». Последние слова она подчеркивает.

Я думаю, что без помощи зла побеждает след, оставленный в сердцах нравственной красотой. Так можно понять мысль

Достоевского (из черновиков): «Мир спасет красота Христа». Однако от первого живого следа проходит долгий срок до канонизации его в культуре. И канонизируется только символ нравственной красоты (в нашей культуре — евангельский Христос), а живая нравственная красота остается Золушкой. Так это в «Соборьях» Лескова. Так это в судьбе генерала Григоренко — и многих других.

Священник, примкнувший к штрафникам в фильме Досталя «Штрафбат», вспоминает канон св. Василия Великого (видимо, очень образованный священник; церковь этот канон забыла): участник войны три года не допускается к причастию. Но защищать отечество и, следовательно, совершать смертный грех убийства необходимо, к этому призвал св. Сергий Радонежский. Можно вспомнить еще «Бхагавадгиту». Кришна советует Арджуне сохранить в душе свободу от ожесточения и ненависти. Тогда и убивая, не убиваешь.

Однако возможно ли сохранить свободу от ожесточения в штыковом бою? Судя по рассказу сержанта Лагутина, посевшего в штыковых боях под Севастополем, главное там было — переглядеть противника, заставить его опустить глаза, и потом уже колоть в грудь или в живот. Возможно ли это без ожесточения и ненависти?

Существует множество положений, в том числе и в совершенно мирной жизни, когда приходится принимать на себя грех действия, потому что бездействие было бы худшим грехом. Примеры приводил Антоний Сурожский. Во многих случаях безупречного решения, без всякого причинения зла, просто нет. Кто с этим не согласен, пусть посмотрит фильм «Пятая печать».

По учению Антония Сурожского, Божий след пересекает все принципы, все догмы. Христос бичом изгонял торгующих из Храма. Разве это не пересекает его же заповеди?

Абсолютно только превосходство глубокого сердца над выкладками ума и порывами страстей, превосходство сердца Мышкина над логикой Раскольникова и ревностью Рогожина, право вето сердца, вступающего в союз с разумом против чувственной прихоти и с непосредственным чувством против логики, против теории, против принципа, против заповеди. Нарушение иерархии, вершина которой в сердце, — начало хаоса. Добро вообще, отвлеченное добро не безупречно. Под-

линное добро всегда конкретно. Об этом хорошо писал Василий Гроссман. Абстрактное добро – призрак, который легко становится оправданием зла. Нет ничего страшнее идеи добра, особенно в руках людей, «знающих, как надо». Ян Гус был сожжен на костре, протопоп Аввакум был сожжен в срубе не во имя зла, но во имя добра, во имя всеобщего святого блага. Раскулачивание проводилось во имя высшего принципа общественной собственности...

В конце концов, Ольга Седакова признает, что «различение добра и зла представляет собой реальную сложность, в степени которой «порядочный», «устойчивый» мир, быть может, не отдает себе отчета. Но моральный агностицизм не делает никакого усилия, чтобы каким-то образом с этой трудностью справиться. Усилие, которое здесь требуется, – я думаю, не столько интеллектуальное, сколько, если позволительно так сказать, сердечное (эти слова мне хотелось бы подчеркнуть. – Г.П.). Моральная растерянность связана с тем, что ничто по-настоящему не любимо, что любить слишком трудно... Решительные суждения произносятся из любви. Тот, кто говорит решительно: «это плохо, это нельзя!», – как правило, говорит это не из желания «осудить». Как правило, он говорит это потому, что он что-то любит – и чувствует, что то, что он любит, оказывается под угрозой... Человек, ставший в отрешенную, постороннюю происходящему позицию, неизбежно перестает различать зло. Во всяком случае, различать мгновенно, не рассуждая...» (с. 214).

Это, быть может, лучшее место в статье, хотя и оно не безупречно. Евреи любят Иерусалим, христиане любят Иерусалим, арабы любят Иерусалим. Три непосредственных чувства говорят: Иерусалим наш! Надо, по-видимому, различать решение глубокого сердца, которое признает право всех авраамистических религий на общий святой город – и порывы, рожденные на более поверхностных уровнях, порывы, основанные на букве разных преданий, а не на едином духе любви. Здесь Седакова борется с неразрешимой трудностью: как перенести в слово Святой Дух, превосходящий все слова; и я ей сочувствую. Здесь нет никаких словесных формул, исключаяющих возможность зла. Хочется только еще раз повторить, что опыт, подобный шоку, не всегда сразу разрушает стройную теорию, нравственную привычку и т.п. Иногда этот решающий

эксперимент сталкивается с очень сильным противодействием и побеждает далеко не сразу, а только начинает борьбу.

Так сразу подействовал на меня обнаженный труп девушки лет 15–16 на задах фермы под Шталлупененом, в 1944 г. Было нетрудно сообразить, что она изнасилована и убита, увы! — нашими. Я в это время служил в батальоне и слился с солдатами и офицерами в чувстве полета над страхом. Гимна чуме офицеры батальона не помнили, но песню про Ермака мы пели вместе, с особым ударением на строку «беспечно спали средь дубравы». Лихая беспечность была нашим общим стилем жизни, это чувство слитности с массой не могло сразу исчезнуть, но чувство единства с армией треснуло и трещина эта расширялась и дошла до пропасти в Берлине, когда армия, пьяная в дым, насильовала всех женщин, попадавших под руку. Стыд от униформы, которую я носил, боролся с гордостью победой: вы в нашу Москву не вошли, а мы ваш Берлин взяли! И доблесть на моих глазах сливалась с подлостью.

Разобраться в этой путанице было нелегко, и внутренний разрыв с массой произошел только года через два, и только в лагере созрело чувство безусловного доверия только некой точке посредине груди, по соседству с сердцем, строго напротив позвоночника. Видимо, там есть какой-то узел, где собирается в фокус огонь целостного познания, прорвавшийся из глубины. Я год за годом учился прислушиваться к своему индикатору правды и строить свою жизнь так, чтобы эта точка не глохла. Хотя первые прорывы из глубины действительно приходили внезапно.

Вот еще один пример. Дивизия походным порядком возвращалась из Германии на родину. Я в это время, после второго ранения, был опять направлен в редакцию, уже лейтенантом. Соблазнили меня тем, что коллеги-офицеры там все с высшим образованием; так оно и оказалось. Проезжая мимо Треблинки, мы все заехали туда. Мы всё про нее знали. Читали статьи Гроссмана. Но я увидел слипшуюся массу детской обуви, заполнившую один из барачков, и во мне что-то перевернулось.

До того Холокост был чужой судьбой. Наша армейская судьба — риск остаться обрубком — без рук, без ног, без глаз — и ждать смерти как избавительницы. Судьба жертв Холокоста — сразу умереть. Но в бараке лежала детская обувь. В сознательном, организованном истреблении детей было что-то выхо-

дившее за рамки банального зла войны. Карамазовский вопрос о судьбе ребенка сразу умножился в полтора миллиона раз. Даже самое страшное, что я видел на войне, померкло. Самым страшным было поле смрада к северо-западу от Сталинграда, между балкой Широкой и балкой Тонкой, в августе—сентябре 1942 г. После первого ранения, прикомандированный к редакции, я проходил каждый вечер через поле смрада и несколько раз натыкался на недохороненные руки и ноги. Хоронить как следует некому было и некогда. Выполняя свою жуткую и нелепую в этих условиях обязанность внештатного журналиста, я брел по открытой братской могиле за материалом о подвигах, о роли коммунистов и т.п.

Впоследствии, когда начались победы, людям интересно было рассказывать о себе, а потом вырезать мои заметки и отсылать домой. Кроме того, я усердно вел отдел «из боевого опыта» и т.п. Я стал своим человеком в каждом батальоне, в каждой батарее — но это было потом. А пока я, в полуразбитых очках, похожий на чучело, кое-как добирался до балки Тонкой, в которой лепились штабы полков, и полковые политработники говорили мне что-то казенное... Насколько лучше было бы оказаться санитаром! Но переменить судьбу самому было невозможно.

Переменил ее Гитлер. Он заставил элитные части грызть развалины Сталинграда, а на безопасные участки поставил румын. Когда наступление остановилось на Волге, растянутый фронт немцев стал Ахиллесом, у которого пятка всюду, и по пяткам ударили наскоро сколоченные танковые соединения. Пехотных огрызков с пира смерти хватило, чтобы брать в плен румын, оглушенных артподготовкой. Нога моя к ноябрю вошла в строй, и я зашагал вместе с армией от победы к победе. Но страшное воспоминание о поле смрада до сих пор лежит на дне моего сознания, и я не знаю, что страшнее. Прочитал «Ночь» Эли Визеля — и вспоминаю детскую обувь в Треблинке, посмотрел фильм Достая «Штрафбат» — и чувствую запах гниющего пушечного мяса. Я думаю, что стрелки весов в наших оценках событий не могут не колебаться. Важно только, где они колеблются — в сердце или в уме, безразличном к добру и злу.

Вернемся, однако, к статье Седаковой, к абзацу, который замыкает ее обвинительную речь против уверток подлости:

«Второй род особо дружественного отношения к злу еще страшнее. Это не неразличение, не попустительство злу, не моральная неразборчивость, а что-то более серьезное — и еще более «восточное». Я имею в виду едва ли не прямое почитание зла (в форме беспощадного насилия), готовность добровольно приносить ему в жертву деточек, как Тараканищу Чуковского, кормить его, как Кощея в чулане, и ублажать, как Дракошу Евгения Шварца. Здесь мы видим не просто запуганность злом, как в первом случае («лучше не дразнить собак»), но какое-то теплое припадание к нему — как к несомненной реальности (все другое представляется не иначе как миражом, иллюзией), как к защите и покровительству. Мы свидетели того, как в наши дни создаются культы Сталина, Берии и других монстров, причем всегда религиозно, мистически, «православно» окрашенные, из исторической дали им отвечает образ Ивана Грозного, которого народные песни именуют «надёжа православный царь» (с. 214-215).

Последняя фраза перекликается с одной из первых, об открытом вопросе, где кончается традиционная подлость и начинается подлость советская. Ничего больше — о веках истории между фольклором восточных славян — и травлей Пастернака на собрании советских писателей в 1958 году. Почему история вынесена за скобки? Но в истории ли «пугающее», о котором говорится во вступлении к статье? Или дело в том, что метод, блестяще приложенный к анализу современного нравственного упадка, не годится как инструмент историка? Вторая гипотеза интереснее, и я попытаюсь ее развить. Статья распадается на два раздела серьезного анализа и довольно несерьезной связи между ними. Академически серьезно рассматривается фольклор, а затем страстно, трагически серьезно современность. Фольклор традиционно исследуется вне развития. Современность тоже допускает рассмотрение одним куском, игнорируя мелкие сдвиги внутри эпохи. Так мы говорим: век Петра, век Екатерины; можно сказать «век Сталина и Берии»... Объект рассматривается как неподвижный пласт и членится логически: первый аспект, второй аспект... А история текуча, история выскальзывает из рук... Приходится на свой страх и риск высвечивать одно и оставлять в тени другое — как Рембрандт в своем «Возвращении блудного сына», бросая луч света на пятки опустившегося бродяги и оставляя в тени лица порядоч-

ных свидетелей... Но Рембрандт — гений, у него это каким-то образом вело к истине. А нам что делать?

Я столкнулся с этой проблемой в 1962 году. Мне хотелось дать сдачи Хрущеву за его выходки в разговоре с поэтами и художниками. Но где взять образы для памфлета? И я обратился к Гоголю. Потом за Хрущевым встала тень Сталина, от которого Хрущев отталкивался, и понадобилось еще круче отделать Сталина. Нашелся и тут подходящий образ — Смердяков, перешедший из лакейской в хозяйские покои и заставляющий Ивана Карамазова ползать по полу, разбирая рассыпанные бумажки (подлинный эпизод в этом роде произошел у Вышинского с каким-то профессором).

Работа затянулась, и выпустил я ее из рук в 1964 году. Лет через пять мне сказали, что есть статья Бердяева «Духи русской революции», написанная тем же приемом. Еще лет через 10 я, наконец, прочел этот текст, ходивший по рукам, и сам поразился сходству. Различия тоже интересны. У меня нет Хлестакова, у Бердяева — Скалозуба. Эти изменения только подтверждали верность художественно-исторической интуиции: Хлестаков еще в 30-е годы стусевался, а Скалозуб в 1918 г. воевал на стороне белых. Эксперимент показал, что революция перетасовала многие старые карты. Отброшены были обитатели дворянских гнезд, но рыла из трущоб, из подворотен остались, всплыли наверх и даже терпят, как специалиста, профессора Преображенского. Г.П. Федотов описал это как ликвидацию Петербургского слоя культуры и выход на авансцену старомосковского (во главе с Малиютой Скуратовым?).

Мы к этой проблеме еще вернемся, а пока заметим, что Ольга Седакова пошла по другому пути, заменив сотни лет истории несколькими общими фразами. Одна из этих фраз — о Западе и Востоке. Но что такое Запад? Это две генетически связанные конкретные цивилизации (на языке Шпенглера — два культурных круга, греко-римский и европейско-американский), отмеченные печатью римского права. *Dura lex, sed lex*. Закон жесток, но это закон. Такова же и мораль Нового времени, «узкая», беспощадная к падшим. А в России закон — что дышло, куда повернешь, туда и вышло. В прорехах закона остается место для царской милости и народного милосердия; а также для русского бунта, бессмысленного и беспощадного.

Что же такое Восток? Это целых четыре конкретные цивилизации, каждая сама по себе: воинственный ислам и созерцательный Тибет; Индия, с господством жречества и кастовым строем, с острым чувством вечности и без ожидания чего-то лучшего от истории, без самого интереса к истории и без требования социальной справедливости; ибо справедливость воздаст Карма. Индии противостоит Китай, где конфуцианская образованность правит невежественным народом, но у крестьянского сына есть возможность (правда, редкая) стать императором в ходе успешного восстания против коррупции старой династии, формируя новую, честную администрацию за счет образованных людей, не получивших должности при старом режиме. А сын узурпатора обязан стать меценатом и поддерживать новые направления в искусстве, «чтобы придать династии блеск».

Общее у всех конкретных цивилизаций то, что каждая из них — и западные, и восточные — это замкнутый круг с общими святынями, общими путями духовного развития и общими, прочно сложившимися нормами поведения. На востоке нет римского права и гарантии прав гражданина, но есть другие формы хранения и передачи культуры, всплывающей после всех передряг и подчиняющей варваров себе.

А Россия? Это страна, формирующаяся на перекрестке, последовательно испытывавшая влияния Византии, Китая (податная система — через монголов), влияния жестокости мусульманской государственности и западного культа свободы. Это неустойчивый симбиоз византийского чина, казацкой воли и татарского кнута. Это вечная незавершенность, вдохновляющая гениев искать неведомо широкого завершения и очень трудная для формирования россиян, ищущих всего лишь личной завершенности. Об этом замечательно писал Достоевский в «Игроке», Синявский в «Голосе из хора», я их несколько раз цитировал и не хочу повторяться. Во всяком случае, структурную незавершенность России, порождающую то чрезмерную открытость, то судорожную закрытость, надо постоянно иметь в виду. В итоге, как сказал Леонтьев, «В России легче встретить святого, чем элементарно порядочного человека».

Ольга Седакова надеется, что одинокий подвиг св. Силуана может уравновесить избыток русской «широты» (которую она называет, в терминах Розанова, темным ликом в противополож-

ность светлomu). Мне кажется, что это натяжка. Св. Силуан молился по-афонски, за все народы. Как и все подлинные святые, он выходит за пределы «народного», «национального». Отцов церкви обычно делят на две большие группы (по цивилизациям, а не по странам): восточную и западную. Св. Силуан, по уровню своей глубины, кажется мне не ниже св. Исаака Сирина. Зачем же его привлекать как противовес Рогожина?

Лучше уж вспомнить Достоевского. Смит не прощает своей дочери, Ихменев прощает Наташу. Князь Мышкин, в швейцарский период своей жизни, убеждает «узких» мальчиков (по Щедрину — «мальчиков в штанах») не травить Мари. А в конце романа он пытается быть милостивым и к убийце около тела убитой Настасьи Филипповны; но разум его не выдерживает этого испытания и угасает. Наконец, самое полное воплощение русская широта находит в Мите Карамазове, с его крутыми переходами от низости, с которой он приглашает зайти Катерину Ивановну, — к великодушию, когда она пришла. Так же круто переходит он от грубой чувственной захваченности к просветленной, бескорыстной, жертвенной любви к Грушеньке. И, наконец, в тюрьме, углубившись в одиночестве, он дает итоговое определение спору узости с широтой: «Широк, слишком широк человек! Я бы сузил!»

Впрочем, начав говорить о Достоевском, трудно кончить. А между тем, образы, которые он создает, целиком относятся к XIX веку. Более древние пласты в них только просвечивают. А мы живем в эпоху, когда всплыли и самые древние пласты и весь цикл развития, начавшийся с Ивана IV и даже с Ивана Калиты, все переходы от косности культурной изоляции к конвульсиям смут и от конвульсий — к новой косности. В общей форме это описал Синявский, а Волошин, современник революции, — в притче о северо-восточном ветре:

«В этом ветре вся судьба России,

Страшная, безумная судьба...»

Приведу только несколько строк поэтического видения, в котором вся история — одни судороги, без эпох косности, в которые обыватель, по словам Щедрина, обрастал шерстью:

Дикий бред военных поселений,
Павлов, Аракчеевых, Петров,
Фаланстер, парадов и равнений,

Быль царей и явь большевиков.
Что менялось? Знаки и возглавья?
Тот же ураган на всех путях.
В комиссарах — дух самодержавья,
Взрывы революции в царях.

За «Северовостоком» последовал отклик Даниила Андреева — его «Размах», прославление всего, в чем выразилась русская воля, не признающая над собой никакого закона, от светлых взлетов до дикой жестокости. Однако в «Розе мира» взгляд Андреева уходит вглубь, в тайники народной души, растревоженной метаниями Ивана Грозного и не нашедшей успокоения в *status quo ante*, восстановленном Романовыми. Мне кажется, его понимание раскольников, шедших в огонь срубов, чтобы не гореть в вечном огне, раскрывает одну из тайных сил истории XVII века.

Все эти прозрения Ольга Седакова не вспоминает. Ее разговор о Западе и Востоке ведется накоротке и играет скромную роль связки между фольклором и современностью, роль мостика над темной бездной истории.

Однако я взялся говорить об истории и мне трудно остановиться. Какую-то последовательность в становлении характера великоросса можно наметить, опираясь на слова Г.П. Федотова о Москве как самом отатаренном из русских княжеств, о Москве как центре общего приспособления к власти Орды. Процесс этот начался еще до возвышения Москвы, с Александра Невского. Он выиграл пару пограничных сражений на северо-западе, а перед ханом стоял на коленях. Приходилось по одежке протягивать ножки. И первый это положение сумел использовать с выгодой для себя Иван Калита. Я думаю, что именно к нему в первую голову относится реплика Сокольского в «Подростке»: «мы пережили татарское нашествие, потом двухвековое рабство и уж, конечно, потому, что и то и другое нам пришлось по вкусу» (ч. II, гл. 3). Иван писал доносы в Орду на своего соперника, тверского князя, а когда Михаил Тверской был вызван в Орду и там «умучан», Иван Калита на радостях ополчился на Тверь, вошел в город и увез, как трофей, колокол. Этой политике, видимо, следовал и другой князь, прозванный Темником, т.е. татарским генералом. Про Калиту и его последователей можно повторить сказанное Коржавиным в его «Вздорной оде»:

...Но ты глубже был патриот,
И побором сверх сбора дани
Подготавливал ты восход.
Славься, князь! Мы живем все так же,
Как придется, так и живем.
А в итоге прогресс...

Прогресс Москвы не мог, однако, обойтись без доблести. Доблесть досталась Дмитрию Ивановичу. Вмешавшись в споры татар между собой, он разбил Мамаю, но Тохтамыш, которому он помог, не поблагодарил его, и вторгся в Московское княжество, перебил 25 тысяч человек и заставил платить прежнюю дань. Церковное житие эту подробность обошло, но народ запомнил ее своей шкурой и песен про Дмитрия не пел.

Пел он о Грозном, за покорение Казани и Астрахани, за открытый путь русским удалцам на Восток. Каким образом этот мудрый правитель стал безумным садистом, песня не объясняет. Она просто не помнит этого. Возможно, гроза, обрушившаяся на головы бояр, даже нравилась, как сегодня — процесс Ходорковского. Но поход на свой же Новгород, потопление тысяч новгородцев в Волхове, массовые насилия над девками и женщинами? Все это оставалось за кадром — или принималось, как персидская княжна, брошенная в набежавшие волны Стенькой Разиным. Бедствия, вызванные татарским игом, заставляли любить и боготворить русскую силу. Сила сама по себе становилась высшим благом, даже если она творила зло. А из этого постепенно мог вырасти и культ зла.

«А холопей своих мы жаловать вольны есмы, а казнить их вольны же есмы», — писал Грозный Курбскому. «Казнить так казнить, миловать так миловать», — вторит ему Пугачев в «Капитанской дочке». В «Истории Пугачевского бунта» Пугачев другой. Но в Московском царстве не было позиции историка. То, что оставалось за кадром песни, сознавалось глухо, смутно, тяжело, снилось, как нашествие бесов на Русь. Смущение особенно усилилось после убийства наследника престола. Из смущения родилась душевная смута, из нее вышли смутьяны, раздувшие смуту политическую. С воцарением Бориса она только началась. К Борису липли темные легенды. Ему не прощалось и четверти того, что прощалось Ивану. На голове вчерашнего раба, татарина, зятя Малюты венец плохо держался. Достаточно было тени Ивана Грозного, чтобы все

зашаталось. Хотя трудно сказать, чего народ хотел. Народ уже тогда не был единым. Больше всего разгулялся тип, описанный Пушкиным в Пугачеве. Впоследствии Ленин сказал, что для истинного революционера революция и есть высший порядок; а для смутьяна высшим порядком была смута, разгул необузданной воли. Другой пушкинский тип, Савельич, принявший со смиренным достоинством участь раба, поддержал Минина с Пожарским. Третий тип отметил мимоходом Достоевский в «Дневнике писателя» за 1873 год. Темный, не способный разобраться в собственной душе, недовольный собою и целым светом, он приходил домой, засовывал голову жены под половицу и сек ее вожжами, изо дня в день, пока несчастная не повесилась. Этот тип обычно не вспоминается при разговорах о русском характере, но именно он придает всем русским смутам оттенок тупого зверства.

В XIX веке казалось, что выход из духоты очередной вялотекущей смуты нашел Петр. Альтернативой смуты стали его реформы. Либералы, борцы за права человека, прощали Петру его жестокость, сравнимую с жестокостью Грозного. Прощали потому, что он рубил дорогу не в тупик опричнины, а в европейское царство свободы, основанное на законе, потому что он вывел Россию из культурной изоляции и открыл дорогу становлению русского европейца, создавшего гордость России — ее великую литературу.

Славянофилы возражали, что европейское царство закона узко для широкой русской души, что верхний слой, втянутый в Европу, слишком тонок и слишком далек от народа, в Европу едва заглянувшего, и т.п. Версиров, в романе, на который я уже ссылался, признает всё сказанное, — но, по его мнению, игра стоила свеч. Нас всего тысяча, — говорит Версиров, — немного более или немного менее, но примерно тысяча. Однако эта тысяча сделала великое дело: она увидела Европу как целое, не разделившееся на французов, немцев, итальянцев, англичан, и сумела воплотить это общечеловеческое, это общеевропейское в своем творчестве...

Можно заметить, что индеец или китаец тоже воспринимает Европу как целое. Но при этом он остается индийцем или китайцем, то есть остается в стороне, а русский, благодаря размытости ориентиров в многослойной России, действительно становится русским общеевропейцем. В этом сила русской

творческой широты, захватывавшая Достоевского. Версилов спрашивает самого себя, стоило ли создание русского общевропейца нескольких веков и миллионов людей (он не договаривает — людей, загнанных в рабство) — и отвечает, что стоило. Читая Достоевского, Толстого, мы соглашаемся с ним. Но попав в водоворот очередной русской смуты, начинаем сомневаться...

Версилов говорит это о России. Здесь разрыв между «тысячью» творцов культуры и массой был пропастью (в которую «тысяча», в конце концов, и рухнула). Но и в западных странах, более прочно сложенных, были свои трещины, зашпаклеванные и отлакированные. За ними пряталась моральная расшатанность. Без этого допущения нельзя понять, как аккуратные немецкие «мальчики в штанах» (беру это выражение у Щедрина) вдруг, как по мановению волшебной палочки, зашагали с факелами в руках, распевая гимн смерти:

Воткнув еврею в глотку нож,
Ты скажешь: мир вдвойне хорош!

А между тем, этот гротеск истории был историческим фактом.

По-настоящему крепким было только общество без выбора, общество строго предписанных ролей, с техникой каменного века, которую знал каждый, и такими же простыми мифами. Там зримым идеалом мальчика был отец, а девочки росли, чтобы повторить образ своей матери. Они знали это с малых лет и с младенчества готовились к строгому экзамену (мы называем это инициацией). На инициации надо было доказать свою стойкость, выдержку и тогдашние нехитрые умения и знания. Выдержав экзамен, юноши и девушки готовы были воспитывать следующее поколение.

Переход к современному обществу шел через ступени кризисов, во время которых Хам иногда попирали все святые. Род укрощал его — или разваливался. Со временем Калибан (потомок Хама в более развитом обществе) дошел даже до идеи свободы (как дикой необузданной воли). В Средиземноморье свобода дважды понималась иначе, как царство закона. Республики держались несколько веков. Но непрерывной традиции свободы история не знает. Рано или поздно свобода выходила за свои рамки, уходила по касательной к незримому кругу духовной цельности, и после нескольких неудачных попыток

устанавливался новый порядок, допускающий известное разнообразие в наборе предписанных ролей, с акцентом на семью (по Конфуцию), с втягиванием воинственных племен в систему каст (оправданную Бхагавадгитой) или сословное общество, где благородство обязывало, а Калибана заковывали в цепи.

Всех кризисов история не запомнила. Но осталась в памяти фигура Сократа, слушавшегося своего демона, и два великих создания литературы, возникших в начале XVII века: Гамлет и Дон Кихот. Они до сих пор остаются как вехи в культуре западных стран. Гамлетов и Донкихотов кризис толкал вглубь, к внутренней опоре. И вместо племенных и сословных характеров возникала личность, готовая поднять на свои плечи весь мир.

На первый взгляд, Гамлет и Дон Кихот — противоположности. Но у них гораздо больше общего (если сравнить эту пару с Фортинбрасом). Дон Кихот, с известными оговорками, мог повторить слова Гамлета:

Распалась связь времен.

Зачем же я связать ее рожден?

или, в более точном переводе:

Мир расшатался. И скверней всего,

Что я рожден восстановить его...

Оба видят расползающийся, рушащийся мир. Оба чувствуют себя одинокими в борьбе с нравственным хаосом. Тяжесть ответственности легла на плечи обоих. Только Гамлет с ужасом и сомнением воспринимает свою непосильную задачу, а Дон Кихот с восторгом и энтузиазмом освобождает каторжников. Недаром Тургенев написал статью «Гамлеты и Донкихоты», имея перед своими глазами первых русских интеллигентов, бросившихся от глубины сомнений к штурму ветряных мельниц.

У меня был некоторый опыт в этом роде. Случайно встретившись с Петром Григорьевичем Григоренко, мы сразу почувствовали симпатию друг к другу, и я несколько раз побывал в его квартире возле Николы Хамовнического. Как-то раз, уходя, я подумал: Петр Григорьевич старается понять, чтобы действовать, а я иногда экспериментирую, — с известным риском, — чтобы понять. И понял, — останавливаюсь. Я признавал правоту и за Григоренко, и за Аверинцевым, рыцарем культуры, говорившим, что культура нуждается в работниках, целиком посвятивших себя ей. Но карма, которую я накопил,

не давала мне уложиться ни в гамлетовский тип, ни в донкихотский (хотя Гамлет был мне ближе). И Петр Григорьевич не укладывался в какой-то один тип. В его натуре было и действие, и созерцание, и осмысление. И мы прекрасно понимали друг друга. Я думаю, что гидальго, входивший в клетку к льву, и датский принц, размышлявший, как вправить вывих времени, тоже поняли бы друг друга.

К концу XVII в. крупные фигуры исчезают из западной литературы. Мир как-то вошел в свои суставы, и люди снова стали будничнее. Казалось, что Гамлетов и Дон Кихотов больше не будет. Запад очень удивился, когда в русском романе вновь оказались герои, готовые взять на свои плечи всю тяжесть вселенной. Постоянный кризис России вырывал людей из быта.

Особенно поразило то, что у Достоевского мировая неустроенность беспокоила самые пошлые натуры, переплетаясь с сочинением пасквилей и заботой, как бы достать двадцать пять рублей, прежде чем идти к любовнице. Если в трагедии Шекспира личность — только сам Гамлет, а его окружает свора пошляков, и единственный друг его — Горацио; если в сходном положении Дон Кихот, и за ним следует один лишь Санчо Панса на своем ослике, то друзьями Мышкина становятся и Лебедев, и Келлер, и даже Бурдовскому он не способен сказать, как Гамлет — «вы можете меня расстроить, но не играть на мне». Полуобразованность и полунравственность становится его постоянной собеседницей и разрывает князя на части.

Примерно во время Гамлета Монтень сказал, что хорошие люди — философы и хорошие люди — простые крестьяне, но все зло от полуобразованности. В романе Достоевского простых крестьян нет, а то, что Монтень назвал полуобразованностью, очень близко к русскому понятию пошлости. Двадцать пять лет тому назад, сочиняя «Акафист пошлости», я писал:

«История человеческой массы — это движение от грубости к пошлости. Дикарь груб. Цивилизованный человек, по большей части, пошл. Дикарь держит в голове всю свою культуру и не притворяется, что он следует Христу, любит музыку Баха и т.п. Он о таких вершинах просто не знает. А средний цивилизованный человек — самодовольный пошляк». Несколько ниже я еще раз поясняю это трудное слово: пошлость — «нуль личности, потеря родовых образцов и попытка нуля функционировать как положительная или хоть отрицательная величина».

Эту глобальную формулу приходится уточнять в каждое время и в каждой стране. Запоздало-ускоренное движение «современности» на Восток и на Юг создало здесь зоны повышенной аморфности и повышенной опасности тотального «перевоспитания». С другой стороны, протестантизм с его установкой на прямой контакт христианина с Богом способствовал структуризации личности, хотя бы в элементарных формах. Однако протестантизм не спас Германию от Гитлера, а Т.С. Элиот, став католиком, не перестал быть либеральным консерватором. Как все это выходит, мы можем объяснить только задним числом, Пол Пот и Бин Ладен всегда неожиданны.

Закономерно только одно: чем сильнее движение к нравственной аморфности, тем сильнее и противостояние творческого меньшинства, чем упорнее движение в глубину Гамлетов и Донкихотов, тем отчетливее они чувствуют в своей глубине точку опоры. И это не предел. Еще глубже — «сильно развитая личность», как ее назвал Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях»: «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 все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормально человека» (гл. 6, в П.С.С. Т. 5, с. 79).

Правда, это только программа, — и программа, к которой вовсе не тянет «нормального» человека (если считать за норму что-то статистически среднее). Здесь слово «норма» — скорее идеал, совершенство, которым человек задуман Богом (и не осуществлен родителями — добавила Марина Цветаева). Во всяком случае — это только программа. Показал Достоевский только отрока новой породы, прекрасного, но не способного защищаться от пошлых страстей, окружающих его.

В канун величайшего взлета русской литературы эти пошлые страсти с великой силой были развернуты Гоголем. Его творчество — это парад мертвых душ. И вся дальнейшая русская литература — усилие преодолеть силу пошлости. И то, что Достоевскому уже мало Гамлета и Дон Кихота, что ему нужна сильно развитая личность, — это действие, равное противодействию. Он не только дерзает нарисовать, хотя бы в намеке, очертания Сына Человеческого; он ищет движение к сильно

развитой личности в самой пошлой пошлости. Захваченность мировыми проблемами, которая у Шекспира, у Сервантеса — достояние главного героя, у Достоевского пропитывает весь роман. Хотя пошлость, как правило, самодовольно сознает себя нормой и не страдает от своей аморфности, не мучается в «подполье». В этом смысле роман Достоевского — болезненное чтение для некоторых читателей.

Зато все меняется в эпохи исторических кризисов. Тогда пошлость теряет свое самодовольство. Взбаламученная, она хамеет, аморфность ее кипит и прорывается сквозь лакировку. Она ищет вождя, который «знает, как надо» и ищет козла отпущения, чтобы растерзать его в жертву богам. Смердяков беспомощен, пока не знает, всё ли позволено. Но вот волшебное заклинание сказано. Всё позволено. И тогда смердяковщина разбухает, силы ее растут в десять, в сто раз. Тогда Павел Федорович Смердяков, не дрогнув, убьет отца. Тогда он и шесть миллионов пустит в расход, а если надо — и шестьдесят. И вдруг — сам вождь усомнился, заколебался. Сам вождь потерял свое знание, как надо. И Смердяков сморщивается, как шарик, из которого вышел воздух, как Сталин 22 июня 1941 г., и готов повеситься, чтобы никого не винить.

Лаком Германии до 1914 г. был миф о ее высокой культурности. Русские дыры лакированы были мифом о святой Руси, могучей в своих немощах. Но после февральской революции 90% солдат не пришли к причастию, а после Октябрьской — все 99% (эти цифры взяты у Деникина). Значит, всего 1% готов был умереть «за Русь святую и за нее пролить кровь молодую» — больше офицеров и гимназистов, чем солдат. Взбаламученность и аморфность была во сто раз многочисленнее, чем решимость отстоять империю. А в Германии, в 1933-м, усталость от войны уже забылась, и взбаламученность рванулась в другую сторону — к новой войне, к мести союзникам, загнавшим немецкий народ в тупик. За шесть лет (с 1933 по 1939) вчерашние безработные, павшие духом от голода, стали вермахтом, одушевленным волей к победе, и зашагали по Европе, по России... Зиг-хайль, зиг-хайль... Но у ворот Москвы ударили морозы. Ничего, весной снова стало тепло — и снова зиг-хайль... Но Россия велика, фронт растянулся, превратился в Ахиллеса, у которого пятки всюду (румынские, итальянские), а между тем, за два года мы, ополченцы, заменившие регулярные войска,

научились воевать, — и немцы очнулись у разбитого корыта.

На первый взгляд, Германии в 1945 году было хуже, чем России в 1991-м. Заводы лежали в развалинах, администрация — в руках победителей... Оставалось разбирать груды камней и каяться в своих грехах. Но структура немецкой экономики не была изуродована так, как советско-русская. Но все церкви Германии объединились в призыве к покаянию и труду. Но кадры старых политических партий уцелели, они не вымерли за 12 лет, и их не расстреливали. Нашлись старые опытные политики, которым победители могли поверить, как своим союзникам. Наконец, в Германии не было ликвидировано крестьянство. Эта идиотская идея Гитлеру не приходила в голову.

Наконец, груды развалин толкали немцев к труду, и это нашло отклик в немецких привычках. Такие привычки — кристаллизация диктата исторически сложившихся обстоятельств. Они до поры до времени заменяют массам сократовскую опору на собственную глубину. Начали с разборки развалин — и кончили экономическим чудом. Между тем, положение в России в 1991 г., после бескровного и почти волшебного распада коммунистической системы, толкало к легкомысленному упоению свободой, а свобода в России издавна вырождалась в своеволие самодержца или разбойника (об этом хорошо написал Г.П. Федотов). Чиновники быстро научились пользоваться обстановкой, а массы, нахватавшись ваучеров, остались в дураках и вернулись к сожалениям о прошлом. Интеллигенции, способной найти другой путь и объяснить его народу, не оказалось, и церкви, способной вдохновить к покаянию, не осталось, все великие головы давно были срублены. Советский режим после Сталина смягчился, но не переставал изводить или выталкивать за рубеж всех, способных создать альтернативную администрацию, альтернативную идеологию, альтернативную экономику, структурировать бурлящую массу. В нарастающей смуте победило то, о чем в 1936 году писал Троцкий: сталинская номенклатура захочет превратить свои привилегии в частную собственность. Старики колебались. Но младшие, комсомольские кадры с энтузиазмом взялись за дело, объединились с теневой экономикой — и «рашидовщина», которой Горбачев объявил войну, одержала победу. Режим Ельцина не справлялся с положением. Народ бедствовал. И уцелевшее крыло старого режима, охрана, почувствовало себя

единственной силой и стала подбирать власть и собственность под себя. Прикрываясь обрывками изношенных старых идей, она навела внешний порядок. Аморфная масса, называемая народом, приняла это с благодарностью и мечтает о новом Сталине, который раскулачит олигархов и поделит их миллиарды поровну, по сто евро на брата.

Увы, от перехода части капиталов в руки чиновников бедняки не стали богаче, а чиновники менее наглыми. Вместо организованного капитализма, сотрудничающего с профсоюзами, у нас воцарился дикий, бандитский капитализм. Никому он не мил, но как изменить положение? Как довести аморфную массу полуобразованности до кристаллизации в здоровое общество, в общество с некоторыми первыми шагами личностного развития? Можно ли надеяться, что через одно-два поколения молодежь устанет от цинизма и потянется в глубину, о которой сегодня и знать не хочет? Никаких гарантий история не дает, но надежда умирает последней. И надо идти навстречу этому движению, сегодня ничтожно слабому, не дожидаясь политических решений и не рассчитывая на них. Наше будущее — в реабилитации любви (о которой писал Пришвин), в школе, где учитель любит детей и дети любят учителя, в создании книг и картин — вроде тех, которые помогли мне когда-то в эпохи больших и малых волн террора. Возможно, крупнейшая роль достанется самому массовому искусству — кино. И если Бог нам поможет, эта работа принесет свои плоды. Подлость не всегда сильнее доблести.

Во всяком случае, русская культура петербургского периода — луковка, которую Петр может предъявить на страшном суде истории. Я вспоминаю легенду, которую Грушенька рассказывает Алеше Карамазову. Злая барыня, попав в ад, просит милосердия. За какое доброе дело? — спрашивает Ангел. — Луковку нищему подала! Ухватившись за луковку, барыня начала карабкаться вверх; тут за ноги ее ухватились другие грешники, барыня обозлилась, и луковка оборвалась. В буддийском аналоге легенды разбойник просит милосердия у Будды. Доброе дело, на которое он ссылается, — паучка поднял с дороги и отнес в траву. Будда с седьмого неба протягивает паутинку, — и дальше все как в рассказе Грушеньки. И луковка, и паутинка спасут того, кто будет молиться за тех, кого любит, за подобных себе, за несчастных и т.п. Вплоть

до всех народов, как Силуан; в меру своей любви, но никого не отталкивая, кроме дьявола. Иначе паутинка порвется, луковка порвется. Даниил Андреев видит луковку в руках многих государей и революционных вождей. В поэме «Изнанка мира» он помещает их в преисподнюю, но с надеждой, что в конце истории у них останется возможность спастись. Только Сталину он навечно оставляет одно измерение пространства и никакого времени.

Я согласен с его приговором. Я не вижу у Сталина никакой луковки. Конвульсия 1917 года, начавшая переходить в нормальное дыхание НЭПа, была продолжена Сталиным в 1929 году и далее в целую серию разрушительных судорог, целую серию пирровых побед.

Сталин победил крестьянство и загнал его в колхозное рабство. Итогом был развал сельского хозяйства. Сталин победил интеллигенцию, уничтожил часть ее физически, превратил оплаченную верхушку в своих холоуев. Итогом был глубокий упадок культуры. Развивалась только подготовка ко второй, а затем к третьей мировой войне, к счастью, не состоявшейся.

Сталин, натолкнувшись на сопротивление в собственной партии, организовал убийство Кирова и под предлогом борьбы с пятой колонной разгромил, накануне второй мировой войны, весь партийный, государственный, хозяйственный и военный аппарат. Итогом были катастрофические поражения 1941-1942 гг. А когда ошибки Гитлера, русские морозы и русские просторы позволили нам, ценой страшных потерь, перейти в контрнаступление, присвоил себе все победы и использовал их для создания нежизнеспособной системы господства над Восточной и Центральной Европой. Эта система, имевшая смысл только как плацдарм для еще одной войны, стала бессмысленной, когда появилось атомное оружие. Центрально-административная экономика не могла выдержать соревнования в условиях мира и не могла не рухнуть. Индустриализация, проведенная большевиками-строителями, впоследствии расстрелянными, но до конца уверенными, что строят всеобщее счастье, — уперлась в тупик из-за разгрома передовых наук (генетики, кибернетики и других). Итогом было безнадежное отставание в эпоху НТР.

Трудно сказать, какая из пирровых побед Сталина была роковой. Общий след Сталина — мертвый след. Разрушена

связь между политикой и культурой. Неоткуда взяться новым лидерам, способным совершить необходимый поворот — нравственно-политический, нравственно-экономический (восстановление доверия в мире бизнеса), нравственно-религиозный (восстановление свободы совести). Без глубокого нравственного сдвига, без понимания, что культ Сталина — это культ дьявола, без освобождения от пятен сталинской мерзости в нас самих, Россия, как великая культура, не возродится. Статья Ольги Седаковой в очередной раз поставила этот вопрос. Я попытался продолжить разговор. Надеюсь, что разговор на этом не оборвется.

Марк Харитонов

«Нам нужно восстанавливать память»

(К 80-летию Бориса Хазанова)

1

В 1976 году в шестом номере эмигрантского журнала «Время и мы» появилась повесть никому до сих пор не известного писателя Бориса Хазанова «Час короля». Автор все еще жил в России, поэтому скрывался под псевдонимом. В редакционном предуведомлении говорилось: «Чудеса случаются редко, но все же случаются. Потом они входят во все хрестоматии... Появление прозы Бориса Хазанова кажется нам одним из таких чудес».

История разворачивается во время Второй мировой войны в маленькой европейской стране, оккупированной фашистами. Всем живущим здесь евреям приказано было нашить на свою одежду желтые звезды. И первым это сделал король неназванной страны Седрик Десятый, человек пожилой, пунктуальный, не привыкший отступать от заведенного распорядка — автор пишет о нем с восхищенным юмором. Вместе с королевой он, как всегда, без охраны, вышел на свою обычную прогулку, и жители столицы увидели на груди обоих звезды Давида. Прогулка еще не закончилась, когда едва ли не все население города высыпало на улицы с такими же звездами. «Какие-то люди выходили из подъездов с желтыми лоскутками, наспех приколотыми к пиджакам, дети выбегали из подворотен с уродливыми подобиями звезд, вырезанных из картона, некоторые нацепили раскрашенные куски газеты... Полисмен отдал честь королю, на его темно-синем мундире выделялась канареечная звезда».

Этой сценой роман заканчивается, что стало с королем, можно предположить. В написанном позже эссе «Идущий по воде» Борис Хазанов называет по видимости абсурдный поступок короля «Деянием с большой буквы», тем самым «мгновением истины», когда человек «раздвигает сетку узаконенных координат, словно прутья решетки», отстаивая ценность таких, казалось бы, растоптанных понятий, как честь, достоинство, человечность.

Вымышленная страна чем-то похожа на Данию — подобная легендарная история рассказывалась про ее короля и жителей Копенгагена. Достоверность, с какой описаны были улицы города, дворцовый быт, мельчайшие житейские подробности, позволяла читателю думать, что рассказчик все это видел — между тем автор повести нигде в Европе тогда еще не побывал. Особенной же достоверностью отмечен эпизод, где король Седрик — кроме всего, еще и крупнейший в Европе уролог — осматривает фюрера оккупантов (по имени прямо не названного), и констатирует у него безнадежную импотенцию.

Медицину автор знал не понаслышке — он сам по образованию был врач. Точней, по одной из специальностей. Родившийся в 1928 году Геннадий Моисеевич Файбусович (скрывать от компетентных органов под псевдонимом ему удалось недолго) изучал классическую филологию в Московском университете, когда его, студента последнего курса, в 1949 году арестовали и осудили на восемь лет лагерей строгого режима. Освободившись в 1955 году, он сумел поступить в Калинин (нынешней Твери) в медицинский институт и несколько лет работал врачом в сельских больницах, потом перебрался в Москву, защитил диссертацию, продолжал работать врачом.

Все это достаточно известная канва его биографии. По-настоящему кое-что начинаешь понимать, лишь внимательней вникнув в подробности. Помню, как удивлялся покойный ныне кельнский славист профессор Вольфганг Казак, с которым Файбусович был дружен, человек, сам прошедший через советские лагеря для военнопленных: «Трудно себе даже представить, как после шести лет таких лагерей можно было сдать вступительные экзамены по биологии, химии. Ведь и в обычной жизни все школьные предметы успеваешь забыть». Я мог потом убедиться, что и классическую филологию Файбусович не забыл.

2

Мы познакомились в марте 1981 года у Григория Соломоновича Померанца. Я незадолго перед тем закончил повесть «Два Ивана» — о временах Ивана Грозного, Померанц давал читать мою рукопись разным людям. Среди читателей оказался и Файбусович-Хазанов. Моя работа ему понравилась. Зашел

обычный наш разговор о литературе, о русской истории. Не помню, в какой связи жена Померанца, Зинаида Александровна Миркина, спросила меня, еврей ли я или только половинка. Я ответил, что еврей стопроцентный. Реакция Файбусовича оказалась для меня неожиданной.

— Знаете, — сказал он, — я даже разочарован. Я считал, что такую вещь мог написать только русский.

— Я русский писатель, — ответил я.

— Да, — немного замялся он, — но у меня были свои представления о границах возможностей писателя-еврея в России.

Сам он в своих работах не раз возвращался к этой теме: двойственному самоощущению еврея — и русского интеллигента, писателя, глубоко укорененного в русской культуре и русской истории. Мы стали перезваниваться, изредка встречались, иногда прогуливались по бульварам, подолгу беседовали. Хазанов продолжал публиковаться на Западе. В его книге «Запах звезд» на меня особенно сильное впечатление произвели рассказы о чудовищной лагерной повседневности — она здесь осмысливалась как-то по-новому, к этой жизни оказывались неприменимы обычные человеческие мерки и представления. Я спросил, собирается ли он продолжать эту тему.

— Нет, — сказал он. — О лагерях, если уж теперь писать, то по-другому, чем все делали до сих пор. Тут недостаточно обычного реализма, надо бы показать, до чего это особый мир. Думать, что существует общество угнетенных, которым противостоят палачи — наивная романтика. Среди угнетенных есть свои палачи, а среди начальства, особенно в низких звеньях, такие же подневольные, те же мари месят.

Я узнал, что сейчас он заканчивает роман о послевоенной студенческой молодости, где пытается еще раз осмыслить трагическую историю страны и свою собственную судьбу. Все эти размышления были связаны для него с еврейской темой.

— Сейчас я учу еврейский язык, — рассказал он мне во время одной из наших встреч. — Познакомился с замечательным человеком, он работал заместителем конструктора Туполева, но при этом ухитрился унаследовать традиции девяти поколений раввинов, был ректором ешибота. Сейчас ему 82 года, на иврите он говорит, как мы с вами по-русски. Однажды я забыл головной убор и стал извиняться, потому что преподаватель

говорил нам, что Священное писание нельзя читать с непокрытой головой. Он махнул рукой: «Это совсем новый закон, ему нет тысячи лет. Раньше этого не требовалось».

«Я всегда ощущал себя евреем, — писал Борис Хазанов в эссе «Из «Писем без штемпеля»», — и хотел, чтобы и для других это не было тайной. И, значит, никогда не был «ассимилирован»... Для меня есть только один способ определить свое отношение к еврейству — это осознать свою личную судьбу как судьбу человека, принадлежащего к определенной общественной и национальной группе, той группе, которая укоренена в этой стране до степени самоотождествления с ней, но одновременно представляет в ней иное, древнейшее человечество».

Эта «укорененность до степени самоотождествления» позволяла ему с презрением отвергать упреки в «непатриотизме», все чаще исходившие уже тогда от людей известного толка. «Я жил в городе и деревне, — писал он в том же эссе, — в медвежьих углах и столицах. Мне глубоко безразлично, что скажут о людях, подобных мне, патриоты с бородами из пакли, в лаптях, украденных из этнографического музея. Я ходил в таких отрепьях, которые им и не снились. И пусть черт унесет мою душу, если я не вправе повторить слова, сказанные другим человеком и на другой земле: где я — там русский язык, там русская культура...»

Активное участие Хазанова в выпуске журнала «Евреи в СССР», получавшего все более громкую известность, его публикации в эмигрантских изданиях не могли не привлечь к себе внимания КГБ. Однажды я узнал, что у него провели обыск, изъяв рукопись только что завершеного романа о послевоенных годах, о своей юности.

— Перескажите своими словами, — пошутил я — не подозревая, как напряженно сам Хазанов уже осмысливал тогда эту поистине еврейскую, древнюю тему — тему памяти, запечатленной в письменных текстах, трагедию возможной утраты этих текстов, проблему их сохранения, восстановления.

В эссе «Буквы» он пересказывает хасидскую легенду о «господине благого имени», Баал Шем Тове, «который решил воспользоваться своей властью, чтобы ускорить пришествие Мессии. Но наверху сочли, что время для этого не пришло, чаша страданий все еще не переполнилась. За свое нетерпение Баал Шем был наказан.

Он очутился на необитаемом острове, вдвоем с учеником. Когда ученик стал просить учителя произнести заклинание, чтобы вернуться, оказалось, что рабби поражен амнезией: он забыл все формулы и слова. «Я тебя учил, — сказал он, — ты должен помнить». Но ученик тоже забыл всё, кроме одной-единственной буквы алфавита — алеф. «А я, — сказал учитель, — помню вторую: бет. Давай вспоминать дальше». И они напрягли свою память, двинулись, как два слепца, держась друг за друга, по тропе воспоминаний и припомнили одну за другой все двадцать две буквы. Сами собой из букв сложились слова, из слов сложилась волшебная фраза, и Баал Шем вместе с учеником возвратился домой. Мессия не пришел, но зато они могли мечтать и спорить о нем».

Эта легенда возникает еще раз в финале романа, который Хазанов закончил восстанавливать уже в эмиграции, дав ему название «Антивремя». Ее рассказывает герою, юному студенту, неожиданно разыскавший его человек — он оказывается неизвестным ему прежде родным отцом. Это уже пожилой еврей, бывший коммунист, активный участник революции и гражданской войны, прошедший через лагеря и давно уже в прежних идеях разочаровавшийся. Теперь он получил возможность — по тем временам едва ли не фантастическую — покинуть страну и переселиться в Палестину, где еще лишь предстоит создание еврейского государства. «Срок мандата истекает, Палестина получает самостоятельность». Чтобы окончательно убедить все еще отчужденного сына, он и рассказывает ему легенду о Баал Шеме.

«Эта притча о чудотворце, — объясняет он, — на самом деле притча о еврейском народе. Всякий раз, когда нам кажется, что мы уже у цели, что избавление вот-вот придет, всякий раз нас постигает жестокое разочарование. Всякий раз, когда мы пытаемся сбросить проклятье истории и выпрыгнуть из истории в рай, — нас ждет кара... Эта кара — забвение самих себя. Утрата памяти, единственного, что у нас есть, что сохранило нас как народ... И разве не то же произошло с нами сейчас? Бросившись в революцию... мы упали на камни, мы очутились на бесплодном острове. Мы забыли, кто мы и откуда мы. Мессия не пришел и никогда не придет, а мы? Что нам делать? Нам нужно восстанавливать память. Нужно начинать с азав. Буква за буквой, слово за словом восстанавливать свою память,

иначе говоря, восстанавливать самих себя... Лёня, — проговорил он, и в глазах его стояли слезы. — Леня, мы должны с этого острова бежать... Для этого я тебя разыскал».

Юноша отвечает отказом. Он возвращается домой, где его уже поджидают, чтобы арестовать.

Когда эта сцена писалась заново уже в эмиграции, для самого автора она звучала, думается, по-другому, чем в Москве. Начиная свой роман, он тоже еще не хотел эмигрировать, долго сопротивлялся мысли об этом, как искушению. «Вот уже по крайней мере три года я вижу себя в невероятной ситуации. Становится осуществимой мечта, столько лет сосавшая меня: уехать. Уехать вон, бежать, не оглядываясь... Когда-то, сидя в лагере, я представлял себе, что было бы, если бы на десять минут открыли ворота лагпункта и сказали бы: кому надоело — сматывайтесь» («Новая Россия»). И объясняет — самому себе и другим — почему этого не делает, признается в своего рода «извращенной любви» к стране, которой «привык стыдиться», фантазирует об утопии какой-то «новой России», которую могли бы создать где угодно родственные по духу люди. «В море обломков единственное, за что я могу уцепиться, это русский язык».

В августе 1982 года решение стало вынужденным.

3

Известно, что уехать в то время можно было едва ли не единственным способом — по приглашению неких израильских родственников, нередко фиктивных. Но Хазанова в Израиле действительно ждали, предполагалось, что он продолжит там деятельность в еврейском журнале. Мне приходилось потом слышать, что некоторых друзей обидело его решение остаться в Германии. То, что для других называлось репатриацией, для него стало эмиграцией.

«Настал день, когда я вылез из самолета, увидел немецкие надписи над входом в аэровокзал — и это было все равно как если бы они были начертаны на древней умершей латыни», — написал он в очерке «Жабры и легкие языка». Изучавший в университете классическую филологию, с детства знавший и любивший немецкий язык, восхищавшийся Гете и Шопенгауэром, он ощущал себя все-таки человеком европейской культуры — это оказалось решающим.

В одном из позднейших писем Файбусович рассказывал мне, как с семьей приехал поездом из Вены в Зальцбург, там его встретили друзья, Владимир Войнович с женой, и довезли в своей машине до баварской границы. «Подъехали, это было возле деревни Freilassing, я вылез из машины, подошёл к человеку в зелёной форме и, что называется, сдался пограничной полиции. Нас отвезли в ближайший полицейский участок, где я диктовал вахмистру, сидевшему за старой пишущей машинкой, кто я такой и откуда, и зачем припёрся с семейством. Единственный документ, который я имел при себе, был жалкий клочок бумаги, называемый выездной визой, — филькина грамота. Но то были другие времена — полиция вела себя, как филантропическое учреждение. Да ещё на моё счастье я говорил по-немецки».

Разумеется, и в язык, и в непростую эмигрантскую повседневность Файбусовичу еще по-настоящему лишь предстояло войти. В эссе «Немецкий эпилог» он вспоминает рассказ знакомого московского раввина о своем брате, «замечательном знатоке священного языка, Библии и Талмуда. Тринадцать поколений его предков были учеными. Восемьдесят с лишним лет он приехал в Иерусалим, вышел на улицу и задал вопрос первому попавшемуся мальчишке. Мальчуган посмотрел на его бороду и покачал головой. «В чем дело?» — спросил старик. «Дедушка, — сказал мальчик, — ты очень плохо говоришь на иврите!»

4

Я уже однажды писал, что в ту пору отъезд человека в эмиграцию представлялся чем-то окончательным, непоправимым, слово Запад обретало тот же смысл, что для библейского Иосифа: это был Египет, то есть царство мертвых, куда уходили безвозвратно. Надежды увидеться снова почти не было. Даже писать за границу надо было с опаской — письма просматривались, зачастую просто не доходили, тем более к человеку, отмеченному особым вниманием органов. Время спустя я все-таки стал отправлять Файбусовичу в Мюнхен письма на имя его жены, доходили и его письма. Все равно требовалось, конечно, умалчивать о многом, чего-то не называть своими словами, довольствоваться непрямыми намеками — это было тогда особое искусство.

Стало известно, что Борис Хазанов вскоре стал в Мюнхене одним из редакторов только что образованного журнала «Страна и мир». Номера доходили изредка через знакомых, я с радостью находил там блистательные эссе своего друга. А спустя несколько лет мне и самому довелось оказаться автором этого журнала, он все более становился не только эмигрантским. Времена понемногу менялись, возможность увидеться снова перестала казаться недостижимой.

В мае 1988 года я был впервые приглашен за границу, на литературную конференцию в небольшой западногерманский городок Бад-Мюнстерайфель. На второй день конференции, оглянувшись во время прений, я увидел входившего в зал Файбусовича. Он тоже увидел меня, помахал рукой и сел на заднюю скамейку. Уже совсем седой, волосы как-то смешно всклокочены. Мы обнялись, расцеловались, потом до полуночи просидели с ним за бутылкой вина — и бесконечными, как в Москве, разговорами обо всем на свете, главным образом о том, что происходило у нас в стране. Новостей накопилось много. А через несколько дней я смог приехать к нему в Мюнхен. Кроме меня, в гостях у Файбусовича оказался Бенедикт Сарнов, мы продолжали разговор уже троим, прогуливаясь по мюнхенским улицам. На берегу реки Изар нас обогнала группа молодежи, и громкая немецкая речь, неожиданно вторгшись в наш разговор, показалась вдруг чужеродной. «Даже странно, — сказал Сарнов, — откуда здесь появились немцы».

На другой год Файбусович выхлопотал мне стипендию одного частного литературного фонда в городке Линдау на Боденском озере. Две недели мы провели вместе с ним и его женой Лорой, утром работали, после обеда гуляли по окрестностям. В разговорах Гена (так я к тому времени стал его звать) то и дело возвращался к теме эмиграции.

— У меня все время такое чувство, — сказал он однажды, — что я вырвался из отравленной страны. Я хожу по улице, вижу полицейского — и мне на него плевать. Я знаю, что ему до меня нет никакого дела. Тогда как в Москве я должен был бояться каждого.

«О чём я до сих пор жалею, — написал он позднее в письме, — так это о моих московских книгах. О пропавших книгах вспоминаешь, как об умерших друзьях. Почти всё осталось там, разошлось по рукам или попросту погибло. Считалось, что «ста-

рые книги» (изданные больше пяти лет назад) брать с собой не разрешается. Нельзя было иметь при себе какие бы то ни было документы, кроме выездной визы — клочка бумаги, имевшего вид филькиной грамоты. В аэропорту Шереметьево-2 раздевали догола. Мой сын, ему не было восемнадцати лет, растерялся и поднял руки. Человек, производивший обыск, усмехнулся и сказал: ты что думаешь, здесь гестапо? Из чего, видимо, следует, что сам он именно так и думал. Женщин подвергали гинекологическому осмотру. Нравы и обычаи этой страны были неотличимы от преступлений. Закон представлял собой свод инструкций, по которым надлежит творить беззаконие. Права сведены к формуле: положено — не положено».

Я видел, как время от времени он поглядывал на меня с сомнением: что меня удерживает в стране, тогда еще СССР, над которой все явственней нависала угроза катастрофы — если я имею теперь возможность перебраться в другой, нормальный мир? Раз-другой действительно прорывался вопрос: «А ты не жалеешь, что не уехал?» Я отвечал, что разговоры в такой плоскости не для нас: прав ли он, что уехал, прав ли я, что остался. Все очень конкретно, очень индивидуально.

На одну из таких тем у нас возник неожиданно горячий спор, и Лора сказала мужу:

— Что ты хочешь, человек приехал из Союза, ему трудно отказаться от стула, на котором он сидит.

Меня это немного задело. На каком это стуле я сижу? Может, правильней говорить о топоре, который висит над головой; от него я очень даже готов отказаться. Лора стала в ответ рассказывать, как к ним пришли с обыском восемь человек вместо обычных шести, в дом, где никакой политики не могло быть.

— Я все последние годы работала на полторы ставки, приходила из больницы и думала только о том, чтобы пожрать и заснуть. Я им сказала: вы что, работу себе ищите? Если там столько народа, они должны иметь какую-то работу, оправдывать свое существование.

— Если бы я не уехал, я бы погиб, — сказал Гена. — Я видел документы, в которых значился вторым номером на арест. Второго лагеря я бы не выдержал... И даже если допустить, что я вернулся, что смог бы получить здесь квартиру, средства к существованию — я бы не смог здесь писать. Мне

нужна дистанция. Как Гоголю нужно было жить в Италии, чтобы написать «Мертвые души». Как Тургеневу надо было уехать из России, а Джойсу из Ирландии.

«Литература питается не настоящим, а пережитым», — утверждал он в эссе «Ветер изгнания». Раз-другой мы с ним вели на эту тему дискуссии на радио «Свобода» и на «Немецкой волне». Я был против таких обобщений. Пушкин никуда не уезжал, Гоголь написал «Ревизора» в России. Возможно, и я при нужде смог бы в Германии работать. Не так просто было сформулировать чувство, чего мне там все же не хватает.

Странное сцепление мыслей вернуло меня к этим разговорам однажды в Москве, когда я увидел на улице испуганную сучку: прижав зад к земле, она отлаивалась от трех кобельков, которые подступали обнюхать ее с разных сторон. И вдруг понял, как надо уточнить эпизод рассказа, над которым тогда работал. «Литература питается не настоящим», — вспомнилось мне. Для кого как. Для такого писателя, как я, важно ощущать некий трепет воздуха, шум повседневной жизни — это стимулирует мысль; возникают царапины, ниточки, на которых кристаллизуются внезапные идеи, образы.

Была еще другая сторона проблемы, которую Хазанов ощущал болезненней, чем я: основной читатель и у меня, и у него оставался в России. В своих письмах он не раз повторял, что не представляет себе, для кого пишет, не понимает, в чем внешний смысл его работы — просто не может не писать.

5

Мы продолжали обсуждать эту тему среди многих других в нашей переписке, которая стала особенно интенсивной с появлением электронной почты. Как-то Файбусович прислал мне номера только что начавшего выходить в Германии журнала «Зарубежные записки». Публиковавшиеся здесь авторы жили в разных странах, в том числе и в России. Читая их, я чувствовал, как изменилась ситуация со времени наших дискуссий с Хазановым на «Немецкой волне» и «Свободе». Эмигранты уже не были политическими беженцами, они могли свободно приезжать в Россию, как приезжал теперь сам Файбусович, и при желании уезжать — или оставаться, как делали некоторые. «Я бы не стал говорить, как ты, что продолжают все-

таки существовать две русских литературы, в метрополии и за рубежом, не вижу между текстами существенной разницы», — написал я ему.

Файбусович ответил мне в тот же день. «Вопрос (если он вообще существует) о двух потоках русской литературы или даже двух литературах всё же заслуживает обсуждения; мне кажется, в этом тезисе что-то есть. И связано это, в частности, с неоднородным жизненным опытом пишущих. Общее российское прошлое разошлось по двум руслам. Качество и букет вина зависит от сорта лозы, но в ещё большей степени от местного климата, солнечного режима и почвы. В литературе «почва» — это жизненный и культурный опыт писателя. На русское детство и юность накладывается — как бы ни сопротивлялись ему — совершенно новый и неслыханный опыт. Это опыт эмиграции. Я говорю именно об эмиграции, которая и сейчас представляет собой нечто отличное от поездок, от пребывания за границей в качестве участника фестивалей и симпозиумов, лектора в зарубежных университетах, от туризма и гостения у живущих на Западе родственников и т.п. Психология экспатрианта — дело совершенно особое и даст себя знать у одних раньше, у других позже. Разница между реальной жизнью в Западной Европе и в России — когда оказываешься «в чреве китовом», внутри этой жизни, — всё ж таки достаточно велика, и это, конечно, отдалённость взаимная.

Само собой, в таких рассуждениях невозможно не оглядываться на самого себя, даже принимать себя — невольно — за правило, и всё же мне кажется, что тут есть и что-то общее, присутствующее многим. Мы с тобой слишком хорошо знаем, что главный поставщик сырья для литературного творчества — память. Всё остальное — фантазии, книги, свежие впечатления, актуальные события — лишь вспомогательный материал, не так ли? Но (как сказано в Талмуде), быть может, справедливо и обратное: писатель впитывает и перерабатывает впечатления несущейся жизни, память о прошлом играет подсобную роль.

Можно сказать иначе, разделив роли. Автор, живущий в своём отечестве, — по крайней мере, русский автор, традиционно не затворяющийся в своём кабинете, — питается реальной действительностью. Эмигрант черпает материал из закромов памяти. Оба утверждения (вполне тривиальных) не так уж противоречат друг другу, у них есть общий знамена-

тель — жизненный опыт писателя, опыт, в котором все времена сплавлены.

Можно прожить за границей пять, десять или двадцать лет, приехать погостить на родину и убедиться, что при всех огромных переменах мало что по существу изменилось: старые друзья остались друзьями, переулки детства всё те же, хоть и с другими вывесками; те же липы, те же дворы, те же лица, и все кругом говорят по-русски, смеются по-русски, толкаются по-русски. Тот же мат, древний, как сама Россия. Всё твердит о прошлом, воскрешает детство, юность; выхватываешь из увиденного то, что носишь в себе; и кажется, что бродишь среди видений прошлого.

Но, как ландшафт меняется, стоит только солнцу скрыться за тучей, отечество меняет свой облик, как только гость погружается в эту жизнь, ходит и ездит, и встречается с разными людьми. Он начинает понимать, что он не свой, но именно гость, и относятся к нему как к гостю; произошла смена местоимений; когда ему говорят: мы, у нас, то все понимают, что он исключён из этого «мы», он принадлежит «им», а не «нам». Оказалось, что за эти годы, сам того не сознавая, он превратился из иностранного русского в русского иностранца. Как у Ахматовой:

...Бежим туда, но (как во сне бывает)

Там всё другое: люди, вещи, стены,

И нас никто не знает — мы чужие.

Мы не туда попали...

В чём дело? А дело в том, что его житейский и жизненный опыт более не совпадает с жизненным опытом соотечественников. Хуже того: он противоречит их опыту. Ты сбежал, тебя не было с нами, когда у нас происходило то-то, совершались великие события, — вот что хотят ему сказать. Вас не было там, где я был, вы понятия не имеете о мире, где я живу, даже если вы и катались туристами по европам, — думает он. Мы умчались вперёд, а ты опоздал на поезд и остался стоять на платформе. Твои часы показывают прошлый век. Нет, — хочет он возразить, — это мой экспресс уже давно в пути, это вы топчетесь на платформе. Обе стороны правы».

«Мое суждение о количестве русских литератур, — отвечал я ему на другой день, — основывалось на текстах из присланных

тобой журналов. Можешь ты по ним различить, где какая? Другим может быть материал, тема, и то не всегда, да и что это значит? Хемингуэй только начинал в Америке, потом всю жизнь писал об Италии, Франции, Испании, Кубе, Африке, становился все больше европейцем, оставаясь американским писателем. Как-то в Дюссельдорфе я беседовал с немецким писателем (забыл имя, ты тоже был на этой конференции), который живет во Франции, немецких газет даже не читает, его от них тошнит, как от всего немецкого — но пишет по-немецки и издается в Германии. То, о чем ты пишешь, имеет отношение к тебе (и не только к тебе), к стране, но не к литературе. Внутри самой страны можно подразделить литературу по идеологическому (как любили говорить раньше, партийному, классовому), эстетическому принципу — от иных моих компатриотов я отличаюсь не меньше, чем ты. Принадлежим ли мы к разным литературам? Некоторые, может, вообще ни к какой».

6

Письма Хазанова-Файбусовича — эссеистика высокого европейского уровня. Свои электронные послания ко мне он с некоторых пор стал нумеровать, их количество уже исчисляется сотнями. «Я не вёл дневников, мои письма — аналог дневника», — написал он в присланном мне эссе «Родники одиночества». Для меня же продолжающийся разговор с ним — существенная часть моей жизни.

Особенно драгоценными в этих письмах для меня бывали фрагменты реальных воспоминаний, эпизоды лагерной, больницы, эмигрантской повседневности, рассказы о подлинных человеческих драмах. Откликаясь на какие-то мои слова о железнодорожных впечатлениях, Файбусович попутно рассказывал: «В последние месяцы моего потустороннего существования я был «комендантом станции», последней остановки лагерной железнодорожной ветки, в нескольких километрах от нашего, самого северного лагпункта. Станция называлась Поеж, с ударением на первом слоге. Титул коменданта носил бесконвойный рабочий, в чьи обязанности входило заготавливать дрова и топить печи в помещениях станции, чистить крыльцо, выдавать машинистам керосин, добывая его из железной бочки известным способом — с помощью шланга, один конец кото-

рого погружается в бочку, а другой берут в рот, насасывают керосин, сплевывают (Мандельштам прав — керосин имеет сладковатый вкус) и опускают шланг в канистру; наконец, нужно было расчищать пути от снега и заправлять керосином, чистить и переводить стрелки. Собственно, там я и узнал, как функционирует железнодорожная стрелка».

В одном рассказе мне надо было написать о человеке, которому поставили ошибочный диагноз, потребовалась медицинская консультация. «Судя по тому, что ты пишешь, — отвечал Файбусович, — больной был доставлен с диабетической (кетоацидозной) комой. Кома — это состояние глубокого угнетения рефлексов, за исключением «первичных»: например, зрачки реагируют на свет. Но больной без сознания, без чувств, его можно колоть, тормошить — он ничего не чувствует, ни на что не отзывается. При сахарном диабете кома может быть инсулиновой (резкая передозировка инсулина) либо кетоацидозной (резкий дефицит инсулина), о последней в данном случае идёт речь».

И дальше еще два абзаца об экстренной помощи, о необходимых препаратах. Особое впечатление производили его рассказы о бывлых пациентах.

«У меня была одна больная, пожилая одинокая женщина, уже не встававшая с постели, с безнадёжным диагнозом; дело было в 24-й больнице, лет сорок тому назад. Когда я подходил к ней, она вынимала из коробки на тумбочке диапозитивы: это была коллекция цветов. У неё уже не было ни цветов, ни квартиры. Она лежала и время от времени разглядывала эти стёклышки...»

Великое, несравненное знание! Мне бывало жаль, что в прозе этот бесценный жизненный опыт как бы видоизменялся, растворялся в вымышленном повествовании. Когда время от времени Файбусович сетовал, что зашла в очередной тупик его работа над прозой (обычное для пишущих людей ощущение), я не удерживался от желания напомнить ему, какой богатейший материал еще оставался им не использован.

«Знаешь, — писал я, — мне иногда вспоминаются эпизоды, разбросанные по твоим письмам. Петух с отмороженным гребнем, оркестр заключенных на лесоповале... Драгоценнейшая мозаика. Я, помнится, уже тебя убеждал по другому поводу: если бы ты написал об этом! Фрагментарно, без сюжетной

связи, перемежая попутными размышлениями, литературными, историческими, а может, набросками, эпизодами из незавершенных замыслов. Я понимаю, как сомнительны и даже нелепы любые советы со стороны, ты однажды уже с усмешкой отмахивался от назойливого моего жужжания. Но, право, грешно оставлять не записанным такой несравненный опыт, жизненный, интеллектуальный. У меня все же чувство, что такая книга могла бы стать для тебя главной».

«Жанр, о котором ты пишешь, конечно, очень соблазнительен, — отвечал он. — *В его вместительную раму ты вставишь ряд картин, откроешь диораму.* Хотя возникает подозрение, что такая мозаика — в некотором роде симптом инвалидности. И, самое печальное, это относится ко мне. Я даже стал писать, дней десять тому назад, что-то подобное, что-то на эту тему, отчасти под влиянием последнего тома дневников Т. Манна (1953–1955). И бросил. Начало было такое:

«Вот я сижу и думаю... Рука, столько десятилетий сжимавшая перо, исписавшая пуды бумаги, вот эта самая рука с лиловыми венами, измятой кожей, трудно поверить, вновь, когда уже всё сказано, всё изжито, колотит по клавишам, глаза вперяются в экран, — неужели я ещё жив, ещё в состоянии выдавливать драгоценные, густые капли воображения? Всю жизнь я старался писать не о себе, всю жизнь писал о себе; но лишь при условии, что моё «я» отторгалось от меня; ибо я рассматривал свою жизнь как сырьё, как нечто достойное внимания лишь в той мере, в какой оно может служить материалом для литературы. Тот, кто не может раздвоиться и пересоздать своего двойника в новое и независимое существо, тот не писатель. Запевая новую книгу, словно отправляясь в новое путешествие, я ехал инкогнито; теперь я могу откинуть капюшон, снять чёрные стёкла и отклеить искусственную бороду. Я больше не «художник». Я — это просто я и больше никто. Поразительное чувство раскрепощения на пороге смерти».

Приближаясь к восьмидесяти годам, Борис Хазанов продолжает напряженно и плодотворно работать. Это позволяет думать, что главная его книга, может быть, действительно еще впереди. Я могу лишь слегка перефразировать слова Гете, которые любил цитировать Томас Манн: нужно мужество, чтобы так долго продержаться. Особенно, добавлю, в наше время — и в такой прекрасной творческой форме.

Борис Хазанов

Лев и звёзды

Привет вам! Я шествую в венке и с золотой перьязью, и люди толпами бегут мне навстречу — узнать будущее, найти исцеление от недугов.

Эпидокл (Pur. fr. 352)

Прибытие

Наш рассказ есть, в сущности, пересказ — краткий пересказ ненаписанного текста.

В 1540 году, в страстную пятницу, была сквернейшая погода, дождь пополам со снегом. Двое проделали долгий путь. Наконец, показались над лесом башни и стены. Дорога шла круто вверх. Незаметно сгустились сумерки. Копыта простучали по деревянному мосту, всадники остановились перед воротами; ждали, пока доложат. Дождь не унимался. Наконец, раздвинулись тяжёлые створы, двое въехали в мощёный двор, где под высокими навесами горели костры. Капитан замковой стражи шагал впереди, дымя смоляным факелом, следом звенели шпоры приезжего. Слуга попевал за ним с двумя дорожными мешками через плечо.

Гостям были отведены две комнаты с каменными стенами, узкими окошками и очагом, похожим на вход в преисподнюю. Нечто подобное можно сегодня увидеть в псевдоисторических фильмах. Приезжий потребовал, чтобы его немедленно провели к пациенту.

Миновали вторые ворота и внутренний двор, поднялись в башню и долго шли гулкими переходами. Подойдя к резным дверям, вожатый поднял руку. Стража развела алебарды.

Дряхлый мажордом пристукнул посохом, возгласил:

«Господин магистр и доктор обеих медийн Аурел Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм!»

И тотчас приезжий переступил порог. В полутёмном покое горели тусклые светильники, стены были увешаны коврами. Груды алых углей, как груды рубинов, переливались в огромном камине. Вдоль стен стояли приближённые.

Доктор обеих медичин был малого роста, хил и щедушен, с непропорционально большой головой, которую он держал высоко. Вдобавок был опоясан мечом, что указывало на принадлежность к рыцарству и прошлое военного врача, но здесь было неуместно. Хмурый и неприветливый, он не отвесил при входе положенного поклона, слабым кивком ответил на жест придворного лекаря — условный знак, которым обмениваются врачи, — стремительно прошагал к высокому ложу под балдахин, сам раздвинул занавес.

На подушках лежал седовласый пациент с львиным лицом. Семь поколений его предков провели свою жизнь в разбойничьих набегах, за пиршественными столами, в постелях блуда. В груди у больного свистело и клокотало, на лбу блестел холодный пот. Он смотрел блестящими глазами в пустоту и вместо ангела, одетого в сияние, видел двурогого князя тьмы в багровом плаще.

Вдруг голова его затряслась, тело начало сотрясаться, испуганные зрачки остановились на Гогенгейме.

«Сплюньте, государь», — сказал спокойно доктор. Он дождал, когда успокоится приступ кашля. Поддерживая голову больного, утёр воспалённые, шелушащиеся губы и развернул платок, на котором темнели красно-ржавые пятна.

Голос лейб-медика произнёс за спиной у гостя на языке науки:

«Cum sanguis regnatur a bile diffusa...»

Когда кровь изгоняется владычеством желчи, то выходит через рот, нос и уши.

«Вы так полагаете?» — спросил, не оборачиваясь, Гогенгейм.

«Так учат нас Гален и Гиппократ».

«Так учите вы», — возразил Гогенгейм и, прервав короткий консилиум, приказал:

«Пузырь со льдом на грудь его высочеству!»

Серый брат

В дальнем покое доктор хирургии и врачевания имел доверительную беседу с духовником герцога. Доктор спросил: когда началась болезнь?

«Тому шестой день».

«В низинах скопились холодные испарения. Предполагаю, что его высочество были в отъезде».

Монах в серой рясе наклонил голову.

«Началось с озноба, не так ли?»

Монах кивнул.

«Затем поднялся жар».

Исповедник снова кивнул.

В свою очередь он спросил: есть ли надежда?

Гогенгейм возвёл глаза к потолку.

«Так», — сказал духовник и осенил себя крестным знаменем. После чего осведомился, согласен ли врач приступить к лечению.

«Разумеется. Но я обязан вас предупредить».

«О чём?»

«Никто не должен пытаться узнать, каким лекарством я буду пользоваться пациента».

Вот оно, подумал монах. *Remedia arcana*. Тайные средства! Двусмысленная молва бежала впереди врачевателя. А вдруг он и впрямь чародей?

Слуга сатаны. Мы отдаём себя во власть чёрной магии.

«Надеюсь, — сказал он холодно, — снадобье не опасно?»

«Безопасные средства бездейственны», — возразил Гогенгейм.

Он добавил:

«Я только человек».

О, да; однако он самонадеян. И вместе с тем осмотрителен. Представ перед судилищем, ответит, что пациент умер от болезни, а не от лечения. И всё же он самонадеян.

Оба встали, францисканец был на голову выше доктора. Духовник покосился на перевязь и оружие Гогенгейма. Молва утверждала, что доктор хранит тайное снадобье в рукоятке меча.

Было уже совсем поздно, снаружи сыпался снег; доктор двух медиков, взявший себе имя Парацельс, расхаживал по комнате; слуга и ученик доктора Бонифаций Амербах, сидя на корточках, швырял в огонь поленья. В этих покоях, сколько ни топи, всегда холодно.

«Он умирает», — сказал Парацельс и уселся за стол.

«Майстер, — спросил фамулюс, — какая у него болезнь?»

«Грудная лихорадка, — кутаясь в одеяло, пробормотал учитель. Он вскочил и понёсся в угол на кривых коротких ногах. — Ты опознаешь этот недуг, — продолжал он, — если

вглядишься в лицо больного. Болезнь всегда написана на лице, но надо уметь читать её знаки. Ты увидишь, как пламя, пожирающее больного, вылетает наружу с дыханием, опалая губы и делая их подобными обожжённой глине... Ты увидишь окалину, которая извергается с кашлем».

«Учитель, как долго длится этот недуг?»

Парацельс плюхнулся на место и уставился на лепестки огня в подсвечнике.

«Неделю. На седьмую ночь планеты решат, умирать ли пациенту или...»

«Или?»

«Или он поправится».

«Сегодня пятница», — сказал ученик.

«Да, пятница. Ты хочешь сказать — тот же день и час, когда умер на кресте Господь наш и Спаситель. И была такая же ужасная непогода. Тьма настала по всей земле...»

«Майстер...», — начал было Амербах, но доктор остановил его; доктор продолжал говорить. Ученику казалось, что он слышал это уже не раз, он надеялся узнать главное, но Парацельс всё ещё хранил свою тайну.

Сатурн

Воспоминания Бонифация Амербаха неизвестны. Источники, где самое правдоподобное — рассказы о чудесах, противоречивы. Каждый автор по-своему переиначил услышанное, не каждый вполне понимал слова Парацельса. Иные старались преуменьшить его заслуги. Большинство никогда его не видело. И всё же есть основания утверждать, что наши сведения достоверны; в ту ночь, в башне, доктор обеих медциин изрёк следующее.

«Врачу надлежит помнить, что невежественные люди всегда будут склонны винить в смерти пациента не болезнь, а врача. Искусство не всемогуще: человек не может соперничать с Богом. Но врач может помочь натуре. Или, что то же самое, натура может прийти на помощь врачу».

«Запомни, — сказал доктор, у которого огни свечей дрожали в зрачках, — всякое снадобье есть яд. Всякий яд есть лекарство. Лишь правильная доза превратит его в целебное средство».

«Тот, кто желает стать врачом, должен быть философом. Положи в основание своей философии знание о земле и небе, ты окажешься на истинном пути. Ибо человеческое тело, чьё благополучие отныне — в твоих руках, есть малое подобие космоса. Как и большой мир, оно построено из соли, серы и ртути. Соль есть начало крепости и сообщает телу устойчивость. Сера — начало горючести. Что же касается ртути, то её свойства разнообразны».

Он продолжал:

«Славный Фракастор воспел в своей поэме некоего пастуха по имени Сифил, этот свинопас посмел перечить богам и был за это наказан страшной болезнью. Ныне эта болезнь перелетает из страны в страну, передаётся через соитие с блудницами, ею правит Венера. Тело покрывается язвами, разрушаются кости, и ни один врач не мог с ней справиться, шарлатаны обманывали доверчивых пациентов. Пока я — да, я! — не нашёл истинное средство. Это средство — ртуть. Я указал дни, когда надлежит начинать лечение, в эти дни Меркурий противостоит Венере... Нет, герцог, — и доктор ткнул большим пальцем через плечо, — герцог, я уже говорил тебе, болен другой болезнью, но зачем я тебе это рассказываю? Затем, что знание о тайнах природы есть опора врачебного искусства. Натура говорит с нами неслышной музыкой сфер, полётом светил. Грош цена философу, которому не вняты её голоса. Искусство основано на вере, любви и знании».

Произнеся эту тираду, сдвинув клокастые брови, магистр погрузился в раздумье.

Амербах, набравшись смелости, пролепетал:

«Майстер...»

«Тс-с! Я поведал тебе великий секрет».

Да, но не главный, подумал ученик. Он ждал, что ему, наконец, объяснят: в чём сокровенная суть лечения?

Парацельс сказал:

«Подбрось-ка ещё дров... Ты хочешь возразить? Смелее, schiess los (выкладывай!)».

«Майстер, они убьют вас, если...»

«Если что?» — ледяным тоном спросил Парацельс.

«Откажитесь от лечения», — плача, сказал ученик.

«Подлец! — загремел доктор. — Предатель! Не смей так говорить в моём присутствии!»

Он заметался по комнате.

«Врач не имеет права отступить! — прошипел он, остановившись. — Заруби это себе на носу. Прочь с глаз моих!» — и замахнулся на ученика.

Вот тебе и урок, думал с горечью Амербах, твердит о любви, а сам... Брань и побои — вот доказательство отеческой любви.

Так закончилась учёная беседа, Амербах укрылся в соседней комнате, а доктор принялся изучать гороскоп. Аспект планет внушал серьёзные опасения. Марс в восьмом доме был повреждён близостью Сатурна. Благодатный Юпитер, хоть и перемещался в желательном направлении, но всё ещё странствовал далеко. Утро решит исход. Ученик спал, накрывшись с головой. Смахнув бумаги, Парацельс поставил на стол перегонный аппарат, приступил к изготовлению эликсира, затем принялся выпаривать драгоценную жидкость.

Кризис

Эта история не могла не закончиться торжеством искусства, иначе мы не узнали бы о ней.

Однако следует помнить, что победа искусства не всегда равнозначна победе над смертью.

Искусство, как и смерть, идёт своим путём.

В пятом часу утра полёт окольцованной планеты достиг асцендента. Теофраст Гогенгейм, в иссиня-чёрной, цвета ночного неба, мантии с вышитыми серебром еврейскими буквами и знаками блуждающих звёзд, вступил в опочивальню больного, который провёл трудную ночь. Только что было совершено причащение и соборование.

Парацельс нёс фиал, накрытый салфеткой. Тотчас, едва только удалились духовные лица, некто выступил из мрака и встал по другую сторону герцогского ложа.

По знаку доктора к изголовью был придвинут украшенный резьбой столик.

«Вина», — приказал он, поставил стеклянный сосуд на стол и снял салфетку. Сосуд был пуст. Послышалось бульканье, слуга наполнил чашу светлым вином.

Мраморная рука больного покоилась в ладони врача. Парацельс щупал пульс.

Рука упала на постель. Он произнёс:

«Во имя единосущной Троицы, аминь. Мы приготовим для вас напиток, коему имя — панацея жизни...»

Раздвинув полы мантии, Парацельс вытянул меч из ножен, отвинтил рукоятку; все следили, как он осторожно постукивал по набалдашнику, как тонкой струйкой из отверстия рукоятки посыпался и расплылся в бокале красновато-коричневый порошок.

Парацельс сложил руки на груди. Молча, движением бровей сделал знак слугам, больного подхватили под мышки. Доктор держал чашу. Вино медленно закипало. Вспыхнул оранжевый свет. С каждой минутой напиток в стекле разгорался всё ярче, из жёлтого он стал алым, и вот, наконец, на глазах у зрителей чаша в руках у доктора расцвела невиданным блеском червонного золота. Из своего угла князь тьмы взирал на этот фокус с кривой сардонической усмешкой.

Парацельс вознёс чашу. Прочистил горло.

«Вот Красный Лев, светоч алхимии. Лев да исцелит льва!» И протянул чашу умирающему.

Больной с ужасом смотрел на него.

«Пейте, государь», — тихо сказал доктор.

Герцог не шевелился.

«Сейчас, — еле слышным голосом произнёс Парацельс, — или вы умрёте».

«Пей!» — крикнул он.

Больной вздрогнул, поспешно принял фиал из рук врача и выпил до дна. Чаша упала на одеяло и соскользнула на пол. Все кинулись к постели. Герцог лежал, открыв рот, раскинув руки, без чувств.

Закрыв лицо руками, Гогенгейм бросился из спальни.

Ещё одно свидание

По тому, что нам известно о запредельном мире, можно заключить, что там уже ликовали, готовясь встретить душу, изъязвлённую пороком. Между тем намокший, тяжело трепыхавшийся под ветром флаг с косматым львом и франконскими зубцами всё ещё не был приспущен над замком, это значило, что жизнь ещё теплится в измученном теле больного.

Парацельс вошёл к себе и тотчас почувствовал присутствие посторонних. Впрочем, есть основания полагать, что этот визит

не был неожиданностью для доктора двух медицинских наук, алхимика и чародея. Визитёр сидел под капюшоном, запахнувшись в плащ, конец его шпаги торчал из-под полы.

«Будет лучше, — проговорил он после некоторого молчания, — если ты отошлешь своего фамулюса».

Доктор взглянул на ученика, и ни о чём не подозревавший, никого не заметивший Амербах вышел из комнаты.

Голос из-под капюшона сказал:

«Боюсь, что тебя ждёт расправа».

Парацельс пожал плечами.

«Парадокс в том, что в любом случае ты будешь объявлен... — и, выпростав руку из-под плаща, гость указал пальцем себе на грудь, — моим вассалом! Если высочество поправится, значит, победило твоё искусство, к которому, как известно, я имею некоторое отношение. Если нет, что ж. Тем легче будет обвинить тебя в сношениях с дьяволом».

«Ты молчишь, — продолжал он, не дождавшись ответа. — Тебе нечего возразить... Кстати, если ты ещё не знаешь. За тобой следят. У дверей стоит стража. Я могу тебе помочь. Ты только дай мне знак, через минуту ни тебя, ни твоего ученика здесь не будет. И никто не будет знать, куда ты исчез... И так?»

Парацельс в глубокой задумчивости рассказывал из угла в угол, словно он был один, и в самом деле, временами трудно было решить, находился ли в комнате, кроме него, ещё кто-то. Воздержимся от домыслов.

«Искусство, к которому, по твоим словам, ты имеешь некоторое отношение... — заговорил, наконец, доктор. — О, нет! Моё искусство основано на знании. Господь не терпит колдовства. Точно так же, как он не жалуется невеждам».

«Ошибаешься, — возразили ему. — Твой Господь предупреждал первых людей. Если ты христианин, ты должен это знать. Помнишь, кому принадлежало в эдемском саду древо познания добра и зла».

«Его посадил Бог!», — сказал Парацельс.

«И снова ты ошибаешься. Это была моя идея. Причём тут колдовство? К твоему сведению, оно внушает мне такое же отвращение, как и тебе, — вся эта омерзительная кухня... Ты толкуешь о натуре. Но дьявол в некотором смысле и есть натура. Впрочем, не будем спорить».

«Не будем спорить», — сказал Парацельс.

«Могу лишь сказать тебе, что необъятное царство науки, о котором ты, друг мой, имеешь крайне смутное представление, ведь ты только вступаешь в него, только-только ставишь ногу на порог, боясь споткнуться... царство, которое в самом деле обещает смертному человеку неслыханное могущество, — подвластно мне! Отнюдь не той сомнительной экзистенции, которой вы присвоили громкое звание Всевышнего. Дело в том, что...»

Князь тьмы встал.

«Мы должны прервать наш диспут. Даю тебе время, подумай над моим предложением, я готов тебя выручить. Решай, пока не поздно...»

*

Парацельс намеревался оставить скитальческую жизнь, купить гражданство в Зальцбурге и завершить на покое свой главный труд — всеобъемлющий кодекс медицины. Он предполагал развенчать ложные учения, разоблачить врачей-шарлатанов и алчных аптекарей и утвердить высший принцип врачевания. Прежние, уже известные сочинения — «Обоюдное Чудо», «Совокупное Зерно», компендиум «Великое рубцевание ран» и трактат о лечении сифилиса парами ртути — предстояло дополнить, отчасти продиктовать заново. Вместо этого доктор неожиданно умер ранней осенью 1541 года на постоялом дворе; жизни его было 46 лет.

Он оставил Бонифацию Амербаху, вместо слитков золота, о которых твердила молва, два мешка рукописей и хирургических инструментов. Но так и не успел поведать ученику тайну исцеления герцога Франконского... Тайна содержится в ненаписанном кодексе.

Незадолго до кончины он говорил о том, что дух ада чаще бывает свидетелем наших дел, нежели участвует в них. Иное дело Бог: его существование, оставаясь неисследимым, соединено обратной связью с верой в него. Угаснет вера — и Всевышний испустит дух.

Тайна — это вера в тайну.

ОБ АВТОРАХ

Михаил Блюменкранц (Харьков, Украина/ Мюнхен, Германия) — канд. филол. наук, историк философии и культуры, автор книг «Введение в философию подмены» (1994), «В поисках имени и лица» (2007), ряда статей по культурологии и литературоведению, переведён на несколько языков. Составитель и редактор альманаха «Вторая Навигация».

Александрина Вигилианская (Москва, Россия) — филолог, журналист, постоянный сотрудник журнала «Виноград» (СПб), ведущая ряда интервью и автор статей по русской литературе, в частности, о творчестве Бориса Пастернака.

Нина Витошек-Фицпатрик (Осло, Норвегия) — польский автор, драматург, сценарист, профессор университетов в Осло и в Оксфорде. Автор книг «Сказки ирландской интеллигенции» (1993), «Норвежская натурмифология» (1998), «Дмамонь» (2003) и др. Ирландская литературная премия, премия ЮНЕСКО «Свобода выражения». Часть премии послужила созданию ассоциации «Европейская солидарность».

Людмила Дымерская-Цигельман (Иерусалим, Израиль) — канд. филос. наук, историк и литературовед, автор ряда статей по философии науки, работ о культурно-исторических истоках и трансформациях идеологии тоталитаризма (советизма и нацизма), об идеологической мотивации репатриации. Редактор журнала «Евреи СССР и Восточной Европы» и ежегодника «Евреи бывшего СССР в Израиле и в диаспоре». Ряд работ опубликован на английском, немецком языках и на иврите.

Борис Дубин (Москва, Россия) — социолог, переводчик зарубежной словесности, автор статей о литературе XX в., ведущий научный сотрудник Аналитического центра Юрия Левады (ранее ВЦИОМ). Автор книг «Слово — письмо — литература: Очерки по социологии современной культуры» (2001), «Интеллектуальные группы и символические формы. Очерки социологии современной культуры» (2004), участник ряда коллективных монографий.

Владимир Кантор (Москва, Россия) — доктор философских наук, редактор отдела журнала «Вопросы философии», автор книг «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)» (2001), «Феномен русского европейца» (1999), ««...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историсофские очерки» (1997), «В поисках личности: опыт русской классики» (1994) и др., а также статей по проблемам российского менталитета, философии истории и культуры России; переведён на несколько языков. Премия Генриха Бёлля, премия фонда «Литературная мысль» и др.

Георгий Кнабе (Москва, Россия) — профессор, доктор истор. наук, канд. филол. наук, действительный член Российской Академии гуманитарных исследований и Нью-Йоркской академии наук, главный научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ, историк мировой культуры, культуролог. Автор 200 научных трудов, среди которых «Древнеримская тема в творчестве Тютчева» (1988), «Диалектика повседневности» (1989), «Воображение знака. Медный всадник Фальконе и Пушкина» (1993), «Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима» (1999).

Леонид Люкс (Айхштет, Германия) — профессор, доктор исторических наук, заместитель директора Института по изучению Центральной и Восточной Европы Католического университета в Айхштете (Германия), редактор журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte». Автор книг и статей по истории России, Польши, Германии, а также по истории коммунистического движения.

Алексей Макушинский (Айхштет, Германия) — писатель, поэт, историк, культуролог. Кандидат исторических наук. Член редколлегии журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte» и редактор русской сетевой версии «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры». Сотрудник кафедры восточноевропейской истории Католического университета в Айхштете.

Виктор Маринчак (Харьков, Украина) — кандидат филол. наук, автор работ по языкознанию и литературоведению. Ав-

тор монографии «Интенциональное исследование ценностной семантики в художественном тексте» (2004), протоиерей храма Иоанна Богослова.

Зинаида Миркина (Москва, Россия) — поэт, писатель, эссеист, сказочник. Автор книг «Святая святых» (1990), «Истина и ее двойники» (1991), «Невидимый собор» (1999), «Мои затишья» (1999), «В тени Вавилонской башни» (2005) и др.

Григорий Померанц (Москва, Россия) — философ, культуролог, публицист. Автор книг «Сны земли» (1984), «Открытость бездне» (1989), «Выход из транса» (1995), «Записки гадкого утенка» (1997), «Страстная односторонность и бесстрастие духа» (1998), и др., а также многочисленных статей. Переведён на несколько языков.

Ольга Сливичкая (Санкт-Петербург, Россия) — доктор филолог. наук, проф. Санкт-Петербургского университета культуры, автор книг «Роман Л.Н. Толстого», «Повышенное чувство жизни: мир Ивана Бунина» и ряда статей.

Денис Соболев (Хайфа, Израиль) — писатель, культуролог; доктор философии. Автор прозы, стихов, эссе и нескольких десятков научных работ по общей теории культуры, по английскому модернизму, опубликованных в Израиле, России, Украине, США, Англии, Германии, Франции и Голландии. Преподаватель кафедры ивритской и сравнительной литературы Хайфского университета. Член редколлегии журнала «22». Автор книг «Иерусалим» (2006), «Res Judaica» (2007) и «Еврей и Европа» (2007).

Витторио Страда (Венеция, Италия) — профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по проблемам русской культуры, составитель и редактор альманаха «Россия».

Борис Хазанов (Мюнхен, Германия) — с 1984 по 1992 г. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала «Страна и мир». Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведён на несколько языков. Премия «Литература в изгнании»

города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала «Октябрь» (Москва).

Марк Харитонов (Москва, Россия) – прозаик, лауреат букеровской премии (1991), член Русского ПЕН-центра. Автор романов («Линия судьбы, или Сундучок Миклашевича», «Возвращение ниоткуда», «Способ существования» и других), рассказов, эссе, воспоминаний. Переведён на несколько языков.

Научное издание
Вторая Навигация
Альманах
Выпуск 8

Ответственный за выпуск	Г.В. Семенов
Главный редактор	М.А.Блюменкранц
Заместитель редактора	Л.В. Сигал
Корректор русского текста	Г.В. Семенов
Художественный редактор	Л.В. Стародубцева
Технический редактор	Л.А. Лазутина

Science edition
THE SECOND NAVIGATION
Almanach
Issue 8

Manager	G. Semenov
Editor-in-Chief	M. Blumenkranz
Deputy-editor	L. Sigal
Layout	L. Starodubzeva
Designed by	L. Lazutina

E-mail: blumenkrantz@gmx.de

Сдано в набор 12.05.08. Подп. в печать 25.06.08.
Бумага офсетная, формат 60x84/16. Гарнитура Кудряшов.
Печать Riso. Усл. п. л. 19,13.

Издательство «Дикое Поле»
69063, Украина, г. Запорожье, ул. Чекистов, 31-А.
Тел. (061) 213-75-95; 213-75-05

Альманах выходит ежегодно. Издается в Мюнхене (Германия), печатается в Харькове (Украина). Желающие заказать альманах или уточнить условия подписки могут связаться с нами по электронному адресу blumenkrantz@gmx.de или с издательством «Дикое Поле».

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Запорожье: Дикое Поле, 2008. — 332 с.

ISBN 978-966-2994-29-2

Основное направление ежегодного альманаха **ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ** — анализ исторических и социо-культурных тенденций развития современной европейской цивилизации.

Восьмой номер альманаха, издаваемого в Мюнхене, включает в себя три раздела, где собраны эссе, статьи и тексты художественно-философского характера. Первый раздел посвящен проблемам философии культуры и анализу социо-культурной ситуации современного западного и российского общества. Проблематика статей и эссе второго раздела находится на стыке литературоведения и культурологии. Третий раздел содержит юбилейные материалы. Читатель альманаха найдет в нем статьи о жизни и творчестве наших замечательных авторов — Григория Померанца и Бориса Хазанова, а также тексты самих юбиляров.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)