

ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Альманах

- Социум и культура
- Философия культуры
- Памяти «Вех»
- В поисках координат
- Максимы. Письма.
Интервью

Выпуск 9

Харьков

Издательство «Права людини»

2009

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)
Н 15

Оформление альманаха Л.В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина
Сальвадора Дали «Окостенение кипариса на рассвете»

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота
за помощь в издании альманаха

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

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Харьков: Права
людини, 2009. — 356 с.
ISBN 978-966-8919-70-1

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

Девятый номер альманаха, издаваемый в Мюнхене, включает в себя статьи, анализирующие духовную ситуацию в современном мире. Первые два раздела посвящены исследованию различных аспектов социо-культурных процессов европейского и российского исторического самосознания, третий — столетнему юбилею сборника «Вехи». Четвертый — размышлениям об обретении позитивных ценностей в век господства «цинического разума». В заключительном разделе представлены философские афоризмы, фрагменты переписки известных писателей Бориса Хазанова и Марка Харитоновна, а также интервью с главным редактором альманаха.

Издание рассчитано как на специалистов в области гуманитарных наук, так и на круг небезразличных к проблемам культуры читателей.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)

© М.А. Блюменкранц, составление, 2009

© Л.В. Стародубцева, разработка оформления, 2009

Содержание

Социум и культура	5
<i>Витторио Страда</i> . Антизападная модернизация. Историко-компаративные соображения об «особых путях» социо-культурного развития	6
<i>Ханс Оверслоот</i> . Чувство защищенности: об укреплении авторитаризма в России. <i>Перевод Людмилы Сигал</i>	16
<i>Алексей Макушинский</i> . Двадцатый век	37
Философия культуры	48
<i>Георгий Кнабе</i> . Cultus и high tech: Древний Рим и современная Европа	49
<i>Анатолий Ахутин</i> . Культура и культуры.	83
<i>Борис Дубин</i> . Классика: вокруг, после и вместо. О границах и формах культурного авторитета	100
<i>Александр Добролюбов</i> . «Философская сцена»	116
<i>Владимир Порус</i> . Русская софиология в контексте кризиса культуры	127
<i>Денис Соболев</i> . Прологомены к теории интенциональных форм	157
<i>Александр Гольдштейн</i> . Нарушители тепла	181
<i>Владимир Кантор</i> . Достоевский как ветхозаветный пророк	189
<i>Марк Амузин</i> . «На облако взгляни...»	219
Памяти «Вех»	243
<i>Григорий Померанц</i> . Вступление	244
<i>Юрий Колкер</i> . Семеро против мифа... А миф и ныне там	246
<i>Максим Монин</i> . Культура, религия и революция; от «Философических писем» к сборнику «Вехи»	272
В поисках координат	288
<i>Зинаида Миркина</i> . Встреча одиночеств	289
<i>Григорий Померанц</i> . Сквозь звездный ужас	299
<i>Михаил Блюменкранц</i> . Пути добра и перепутья свободы. Этико-философская антропология в романе В. Гроссмана «Жизнь и судьба».	305
Максимы. Письма. Интервью	318
<i>Николас Гомес Давила</i> . Несколько афоризмов. <i>Перевод Алексея Макушинского</i>	319
<i>Борис Хазанов, Марк Харитонов</i> . Из переписки	322
<i>Михаил Блюменкранц</i> . «Куда ж нам плыть?»	340
Об авторах	351

Content

The Social Milieu and Culture	5
<i>Vittorio Strada</i> . Anti-western Modernization. Historical-comparative Considerations on «Special Paths» of Socio-cultural Development	6
<i>Hans Oversloot</i> . A Sense of Security: On the Consolidation of Authoritarianism in Russia. <i>Translated by Ludmila Sigal</i>	16
<i>Aleksey Makushinsky</i> . The Twentieth Century.	37
The Philosophy of Culture	48
<i>Georgij Knabe</i> . Cultus and High Tech: Ancient Rome and Modern Europe	49
<i>Anatoly Akhutin</i> . Culture and Cultures	83
<i>Boris Dubin</i> . The classics: Around, After and Instead of. The Bounds and Forms of Cultural Authority	100
<i>Aleksandr Dobrokhotov</i> . «The Philosophical Scene»	116
<i>Vladimir Porus</i> . Russian Sophiology in the Context of the Crisis of Culture	127
<i>Denis Sobolev</i> . Prolegomenon to the Theory of Intentional Forms	157
<i>Aleksandr Gol'dstein</i> . The Destroyers of Heat.	181
<i>Vladimir Kantor</i> . Dostoevskii as an Old Testament Prophet.	189
<i>Mark Amusin</i> . «At a cloud look...»	219
In Commemoration of «Vekhi» [Landmarks]	243
<i>Grigory Pomerants</i> . Introduction	244
<i>Yury Kolker</i> . Seven Against a Myth... But Myth is Still There	246
<i>Maksim Monin</i> . Culture, Religion and Revolution; from «Philosophical Letters» to the Collection Landmarks.	272
In Search of Coordinates	288
<i>Zinaida Mirkina</i> . A Meeting of Solitudes.	289
<i>Grigory Pomerants</i> . Through Starry Horror	299
<i>Mikhail Blumenkrants</i> . The Path of the Good and the Crossroads of Freedom. Ethical-philosophical Anthropology in V. Grossman's Novel «Life and Fate»	305
Maxims. Letters. Interview	318
<i>Nikolas Gomes Davila</i> . A Few Aphorisms. <i>Translated by Aleksey Makushinsky</i>	319
<i>Boris Khazanov</i> , <i>Mark Kharitonov</i> . Correspondence.	322
<i>Mikhail Blumenkrants</i> . «Whither Should We Sail?»	340
About the authors.	351

Социум и культура

Витторио Страда

**Антизападная модернизация.
Историко-компаративные
соображения об «особых путях»
социо-культурного развития**

Не обязательно быть марксистами, чтобы признать справедливость данного утверждения Маркса из *Введения в критику политической экономии*: «Всемирная история существовала не всегда. История как всемирная история — результат»¹. Аналогичный тезис представлен в *Немецкой идеологии*, где говорится, что «всемирная конкуренция» капиталистической системы не только «заставила всех индивидов напорядок до предела все свои силы», но и «впервые произвела всемирную историю, поскольку поставила каждую цивилизованную нацию в зависимость от всего мира», сведя на нет «существовавший до того исключительный характер отдельных наций»².

Утверждение Маркса означает, что, с одной стороны, история как историческое развитие стала всемирной, начиная с определенного момента, будучи до этого раздробленной по отдельным, не связанным друг с другом ареалам, а с другой, — историческая наука универсализируется после этого момента, когда весь земной шар оказывается объединенным взаимосвязью его частей, тогда как для предшествующего периода возможен только исторический взгляд на человечество как на совокупность отдельных и разобщенных частных ареалов.

Изложение предшествующей унификации мира тысячелетнего периода можно назвать «всемирной историей», а глобальной — повествование о фазе, которая последовала после начала длительного процесса мондиализации, который только в наше время можно считать более или менее завершенным. За символическую дату этого начала можно принять 1492 год, возвестивший эпоху великих географических открытий, а если мы хотим выявить сущностное начало того, что Маркс именует «всемирной историей», как являющейся «результатом», то точной даты указать нельзя, потому что речь идет

¹ Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Сочинения, М., 1958, т. 12, с. 736.

² K. Marx — F. Engels, *L'ideologia tedesca* — Roma 1958, p. 50.

об исторической фазе модерности (modernity)³. Это, как известно, исключительно сложная фаза, отмеченная возникновением капиталистической экономики, рождением новой науки и техники, промышленной революцией, рационалистической секуляризацией и радикальными изменениями в обществе, ментальности и нравах относительно тысячелетней традиции.

Весь этот комплекс связанных друг с другом, хотя и не восходящих к единому проекту революционных трансформаций проявился в определенном месте, а именно на европейском Западе, и поэтому понятие «европоцентризма» исторически корректно, по крайней мере, для начальной фазы модерности. Т.е. начало «всемирной истории», как это называет Маркс, или глобальной, не только пространственно-географической, а и историко-темпоральной унификации планеты, положено именно в Западной Европе, причем унификации не однородной, а с характерными и глубокими внутренними различиями в плане культуры и развития и при «всемирной конкуренции», согласно цитировавшимся выше словам Маркса.

«Всемирная история» как «результат» является кульминацией исторического развития человечества, а «модерность» в ее непрерывном и все еще не завершенном, а, пожалуй, и незавершенном становлении — центральная проблема любого, не только исторического, но и философского, религиозного, социологического размышления и исследования. И недавно возникшее понятие «постмодерности» следует понимать не как фазу, следующую за модерностью, а как ее внутренний, отнюдь не окончательный момент, который можно определить скорее как «гипермодерность»: выскочить из модерности невозможно. Недаром *Протестантская этика и дух капитализма* Макса Вебера, этого Маркса буржуазии, посвященная анализу модерности, начинается с фундаментального для любого исследования по этой теме вопроса: «Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует, прежде всего, следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие

³ *Modernity* — я передаю словом *модерность*, как предлагал в своей статье *Западничество и славянофильство в обратной перспективе* в: «Вопросы философии», 7, 1993, с. 58.

явления культуры, которые развивались — по крайней мере, как мы склонны предполагать — в направлении, получившем универсальное значение?»⁴. Вебер далее утверждает, что только на Западе существует наука, «значимость» которой общепризнана, хотя и в других странах, исламских или азиатских, было немало эмпирических наблюдений и размышлений о проблемах мироздания и жизни.

Нас, разумеется, здесь интересует не ответ, который Вебер дает в ходе этой книги и в другом своем труде, *Экономика и общество*, а начальный вопрос и компаративный подход к его изучению. Главное — понять, как и почему модерность родилась именно на Западе, как и почему она, возникнув как инновационная оппозиция традиции, была одновременно и плодом этой христианской и дохристианской западной традиции, с которой впоследствии переплелась, в то время как в других традиционных цивилизационных контекстах она не возникла спонтанно-органическим образом, а была, так сказать, внесена извне, по образцу западной. Для домодерных обществ это был не чисто подражательный процесс, а акт необходимости, чтобы выжить в условиях всеобщей конкуренции, вынуждавшей всех «до предела напрячь свои силы» перед вызовом европейского Запада. Начался процесс, который получил название «европеизации» и «западнизации» (или «вестернизации»), но за ним уже закрепилось определение — «модернизация», в двояком ее понимании: прежде всего, как процесс, касающийся самих западноевропейских стран, где зародилась модерность, которая сама по себе есть процесс непрерывный, и модернизация таких стран перманентна; в более широком и общепринятом значении модернизация относится к странам, где модерность не эндогенна, а, так сказать, экзогенна, со всеми вытекающими из этой «вторичности» проблемами.

В плане изучения тому, что мы называем «глобальной историей наций и цивилизаций», охватывающей последнее примерно полутысячелетие, присущ сопоставительный подход, тогда как для предшествующего периода, за исключением локальных унитарных ареалов (например, средиземноморского), историческое сопоставление проводится между объектами, не имевшими между собой прямых отношений, например, японским и западным феодализмом. Для глобальной эпохи совре-

⁴ Макс Вебер. Избранные произведения, М., 1990, с. 44.

менности сопоставление настолько органично, что возникает вопрос о самой возможности чисто национальной истории, если отвлечься от школьных учебников, часто преследующих сугубо идеолого-националистические цели. Даже не будучи эксплицитно выраженным, историко-сопоставительный момент не может не быть органической частью взгляда на «глобальную историю», тем более в случае ареалов, модернизовавшихся после первичной, западноевропейской модернизации, хотя и для стран Запада историческое сопоставление необходимо, поскольку каждой из них были присущи собственные темпы и способы модернизации. Более широкими являются рамки при сопоставлении непохожих цивилизаций, с классическим различением-противопоставлением Запада и Востока, Европы и Азии, с промежуточным положением России и особенностями Северной Америки, которая, пользуясь еще раз словами Маркса, начала свое развитие в «более прогрессивную историческую эпоху» и «весьма быстро» шла вперед благодаря вкладу «наиболее развитых индивидов из стран старого континента»⁵.

Мы не будем останавливаться на многочисленных методах глобально-исторического сопоставления, возникших после веберовских трудов, от Шпенглера до Тойнби, от Поланьи до Гершенкрона, от Баррингтона Мура до Валлерштейна, от Белла до Хантингтона. Нас интересует здесь историко-культурная проблема нормы и аномалий модернизации, иными словами, многообразие модернизаций и, в частности, ее «особых путей», за которые каждый раз ратовали те или иные страны, как будто дело в их исключительности и неповторимости.

Абстрактно говорить о «норме» модернизации невозможно, но исторически нельзя не принять в качестве позитивной или негативной «модели» первичную, а именно западноевропейскую модернизацию, которую, впрочем, позднее модернизовавшиеся страны взяли в качестве эталона. Главная черта модернизации — ее революционный характер по отношению к традиции, настолько радикальный, что возникшие внутри нее политические революции кажутся простыми эпифеноменами. Это относится как к удавшейся буржуазно-демократической, так и к провалившейся тоталитарной коммунистической революции. При этом модернизация — процесс сложный и многосторонний, затрагивающий все сферы общества, связанные

⁵ K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*_ Roma 1958, p. 60.

между собой в гомогенной системе, которая исподволь изменяется, проходя разные фазы, с остановками и замедлениями, но неумолимо движется вперед. Если это «нормальная» схема, то конкретизируется она по-разному, в зависимости от контекстов, в которых развивается процесс, и от исторического момента его возникновения. Поэтому и результаты всегда будут разными. Бывают и несистемные, и нетотальные модернизации, охватывающие не все социальные сферы, а ограничивающиеся, например, экономическими и технологическими моментами, или некоторыми культурными аспектами, перенятыми от стран первичной полной модернизации. «Пути» модернизации варьируются, и тем больше, чем выше число стран, встающих на путь модернизации, так что можно говорить не только о половинчатой или псевдомодернизации, но и, парадоксальным образом, даже о модернизации консервативной или регрессивной, связанной с архаическими формами традиций в политической и культурной сфере.

Рассмотрим вкратце первые два великих процесса вторичной модернизации, имевшие место в двух ареалах, весьма отличных от западноевропейского ареала первичной модернизации, а именно, в России и Японии, модернизационные процессы которых стали предметом сопоставительного историко-социологического изучения⁶, и процесс запоздалой модернизации в западноевропейской стране — Германии. Эти три страны ратовали за «особые пути» своего развития. Для Германии историки придумали термин *Sonderweg*⁷ — понятие, вызвавшее много споров, так как использовалось оно для того, чтобы объяснить утверждение национал-социализма как негативного результата специфической модернизации. Здесь мы остановимся лишь на некоторых культурных аспектах проблемы.

Модернизация или, как еще говорят, «европеизация» России, начавшаяся с Петром Великим на уже подготовленной в предшествующие ему десятилетия почве, — пожалуй, самая интересная и, несомненно, самая драматичная из всех вторич-

⁶ AA.VV. *The Modernisation of Japan and Russia. A Comparative Study*. New York-London, 1975.

⁷ Литература на эту тему обширна, ограничусь только: J. Коска. *German History before Hitler: The Debate about the German Sonderweg in «Jornal of Contemporary History», vol. 23 (1988).*

ных модернизаций потому хотя бы, что, в отличие от немецкой и японской, которые тоже сопровождались немалыми осложнениями и бурями, она до сих пор является с политической точки зрения незавершенной и проблематичной⁸, тогда как после окончания Второй мировой войны Германия и Япония, благодаря своему поражению и включению их в политическую сферу Запада, стали современными либеральными демократиями. В немецком случае имеется в виду, конечно, Западная Германия до объединения ее с Восточной. Еще более наглядным примером модернизации «антизападного» и «западного» типа являются две Кореи, Северная и Южная.

Что касается России, вместо того, чтобы употреблять термин «догоняющая модернизация», лучше, пожалуй, говорить о модернизации «параллельной» и «перекрестной» западноевропейской, с которой она связана многообразными конструктивными отношениями, порою прерывавшимися, чему посвящена моя работа *Россия как часть и иное Европы*⁹. Петру Великому приписывается одно весьма знаменательное высказывание, которое многие считают апокрифом, но некоторым оно представляется вполне правдоподобным: «Мы возьмем у Европы все, что нам нужно, а потом повернемся к ней задом». На самом же деле процесс модернизации, инициированный великим монархом, развернул Россию лицом, глазами и умом в сторону Европы, и результатом этого стала великая современная европейская русская культура. Петр Великий укрепил вертикаль самодержавной власти, которая в течение двух столетий, до последнего его наследника, неадекватного для такой власти и неспособного к неотложным реформам, вела Россию к порогу новой фазы модернизации, близкой к европейской, когда катастрофа 1917 года смела все.

Современная русская культура двух предшествующих 1917 году веков — плод начатой Петром Великим модернизации не только в ее «западнической» части, остающейся глубоко и органически русской, но и «антизападнической», настаивавшей на самобытном развитии, и, тем не менее, ориентировавшейся на Запад как на негативную точку отсчета и усваивавшей при этом его важнейшие идеи. Это справедливо как для офици-

⁸ Научная и публицистическая литература на эту тему так обширна и разнообразна, что ссылаться на нее здесь нет смысла.

⁹ В книге *Линия судьбы*. М., 2007.

альной идеологии самодержавия, так и, главным образом, для возникших в обществе идеологий, от славянофильства до народничества. Эти последние, считающиеся обычно сугубо русскими, на самом деле, как я доказывал в статье, опубликованной в «Вопросах философии»¹⁰, суть варианты «анти-западной», а лучше сказать антимодерной направленности, свойственной и другим враждебным полной модернизации культурам, например Японии или той же Германии. В японской культуре последних двух веков многочисленны факты превознесения самобытных духовных ценностей перед Западом, модернизаторский вызов и стимул которого были приняты с намерением пропитать импортированную технологическую модерность этическим превосходством собственной традиции. Особую значимость того, что называют «японским бунтом против Запада», приобретает большая дискуссия о модерности или, точнее, о преодолении модерности, происходившая в Киото в 1942 году. Что же касается Германии, достаточно напомнить о дихотомии двух ключевых понятий ее культурного самосознания: цивилизации (Zivilisation) и культуры (Kultur). Цивилизация является выражением западного «буржуазного» механистического, сугубо рационализованного, материального, опирающегося на технологию общества, а культура — выражение высшей органической, духовной, творческой, нутряной германской общности.

Суть, конечно же, не в том, чтобы установить тождество между кардинально несхожими ситуациями России, Японии и Германии, каждая из которых требует особого подхода и изучения. Главное — уловить значимую аналогию, поскольку эти страны отстаивали собственную самобытность перед европейским (а впоследствии американским) Западом, и даже больше — противопоставляли себя ему, пусть и признавая за Западом и за его модерностью значение эпохального вызова, которого невозможно избежать, и рассчитывая на своего рода антизападную модернизацию. Все это можно было бы приписать лишь особенностям этих трех стран, если бы подобные

¹⁰ Что касается так называемой «русской идеологии» (славянофильской и народнической), отсылаю к цитированной выше моей статье *Западничество и славянофильство в обратной перспективе*. О «традиционалистском» бунте см.: M. Sedgwick, *Against the Modern World*, Oxford, 2004.

отнюдь не маргинальные «антизападные» и «антимодерные» позиции не обнаруживались внутри самой современной западной культуры в виде радикальной критики ее основ: от революционного мифа социально-политического переустройства до духовного бунта против мира современности во имя эзотерического традиционализма¹¹.

Антизападничество является составной частью западной культуры, точно так же, как антимодернизм — составная часть культуры современности, но при этом модернизация не останавливается, а Запад все никак не закатывается, о чем слишком поспешно было возведено на самом же Западе.

Прошрое столетие отмечено фактом исключительной важности, последствия которого будут длительными. Имеются в виду грандиозные и трагические, и разные по природе и результатам эксперименты по антизападной модернизации, проведенные в Германии и России (а также, причем меньшие по масштабам, в Италии)¹² в форме режимов нового типа, основанных на политическом господстве идеологии. Это сложный феномен, который принято называть тоталитарным. Здесь я ограничусь некоторыми замечаниями о самом грандиозном эксперименте антизападной модернизации — советском. В выдающейся и основательно забытой работе Петра Струве *Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России* (1894), где с позиций ревизионистского марксизма дан критический анализ славянофильско-народнических теорий «особого пути» некапиталистического развития России, Струве признавал, что «капитализм не только зло, но и мощный фактор культурного прогресса, фактор не только разрушающий, но и созидающий» и, обличая «непомерное национальное тщеславие», ослеплявшее русских теоретиков утопического «особого пути» развития, автор заключил свою работу таким призывом: «Нет, признаем

¹¹ The Cambridge History of Japan. Vol.6. The Twentieth Century. Ed. by P. Duus, Cambridge, 1988 (в частности глава 14 *Japanese revolt against the West: political and Culture Criticism in the twentieth century*, авторы Teysuo Najita и Н.Д.Нароотунян) и Н.Д.Нароотунян *Overcame by Modernity*, Princeton, 2000.

¹² Особый интерес представляет немецкая «консервативная революция». См. также Н. Liebersohn *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, Cambridge, Massachusetts and London, 1988. Классическая работа Томаса Манна — *Betrachtungen eines Unpolitischen*.

нашу некультурность и пойдём на выучку к капитализму»¹³. Как известно, «на выучку к капитализму» Россия не пошла и только сейчас, после совершенно другого опыта, начинает ходить в эту школу, хотя и не лучшую. То, что произошло на самом деле, предсказано в этих словах противника Струве — Владимира Ленина: «Если для создания социализма требуется определенный уровень культуры (...), то почему нам нельзя начать сначала с завоевания революционным путем предпосылок для этого определенного уровня, а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя, двигаться догонять другие народы?»¹⁴ (Впоследствии было добавлено: «и перегнать»). Вот осуществленная наследниками Ленина программная формула модернизации, которую я назвал антизападной и тоталитарной¹⁵, понимаемой по существу как индустриализация под знаком коллективистской и универсалистской идеологии и под эгидой монополии абсолютной власти коммунистической партии, причем индустриализация по преимуществу милитаризованная и оплаченная беспрецедентной ценой человеческих жизней и интеллектуальных и этических ценностей.

Здесь мы затрагиваем тематику, касающуюся не только России, но и еще одной огромной страны — Китая, вставшего на путь капиталистической модернизации под властью коммунистов. По сравнению с модернизациями западного типа, органично вылившимися в адекватные либерально-демократические политические и культурные структуры, антизападные модернизации в лучшем случае приводят, после краха системы коммунистической власти, к квазидемократии, как в России, а в худшем — квазитоталитаризму, когда, как в случае с Китаем, сохраняют старую монолитную партийную

¹³ Национализм с этой точки зрения: см. J. Herf, *Reactionary Modernity*, New York 1984 и того же автора *Un nouvel examen du modernisme réactionnaire. Les Nazis, la modernité et l'Occident ? L'éternel retour. Contre la démocratie l'idéologie et la décadence* под редакцией Z. Sternhell, Paris, 1994. По вопросу итальянского фашизма важнейшее значение имеют все труды Ренцо Де Феличе. Из последних публикаций общего характера R. Griffin, *Modernizm and Fascism. The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*, London, 2007.

¹⁴ Петр Струве. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России, СПб, 1894, с. 288.

¹⁵ Владимир Ленин. Полное собрание сочинений, т. 45, М., 1964, с. 381.

структуру. Что это — еще не завершенные и неполноценные модернизации или же устоявшиеся и самостоятельные формы модернизации, не столько не схожей с модернизацией западного типа, сколько антитетичной и противостоящей ей в сети новой фазы глобализации мировой экономики? Ответ на этот вопрос предстоит дать не историку, а скорее политологу и социологу, тем более что теперешняя буря в мировой экономике будет иметь последствия непредсказуемые. И уж во всяком случае, ответит на него будущее.

Ханс Оверслоот

Чувство защищенности: об укреплении авторитаризма в России

I

Вечером 7 августа 2008 Грузия совершила воздушное нападение на Цхинвали и направила регулярные войска для утверждения грузинской государственной власти в Южной Осетии, в ответ на огонь нерегулярных 'сил' Южной Осетии — таково было сообщение из Тбилиси. Как реакция на попытку Грузии утвердить грузинское господство в Южной Осетии, Россия, по просьбе южноосетинского правительства, послала регулярные войска, самолеты-истребители и активизировала свой черноморский флот, начав войну на территории Грузии, чтобы остановить геноцид против осетинского населения — такова была версия Москвы.

Генеральный секретарь НАТО Яап де Хооп Схеффер поддержал версию событий, выдвинутую президентом Грузии Михаилом Саакашвили почти сразу же, и после того, как грузинские войска были отражены, или, скорее, отброшены с территории Южной Осетии, Яап де Хооп Схеффер стал критиковать Россию за применение и продолжение применения «чрезмерного насилия», и потребовал, чтобы Москва вывела свои войска из Грузии, включая Южную Осетию плюс (бывшую?) грузинскую область — Абхазию. Признание требований НАТО в конечном итоге фактически означало бы полную победу для Грузии — Саакашвили, даже после того, как Грузия оказалась неспособной справиться с явно превосходящими военными силами России. Этим Яап де Хооп Схеффер выставил себя на посмешище. Снова и снова бесстыдно повторяя, что Грузия осуществляла «геноцид» в Осетии, президент России Дмитрий Медведев и премьер-министр России Владимир Путин, подрывая уважение к себе и, что еще более важно, обесценивая и выхолащивая не только само понятие «геноцида», но и то колоссальное зло и непомерные страдания, причиненные геноцидом, *имевшим* место в (современной) истории. Это было жалким аргументом против истерии грузинского президента. В отсутствие иностранных

журналистов и независимых наблюдателей до неоднократно передернутой правды было уже не докопаться. Ответственные государственные деятели оказались поспешными потребителями советов от паблик релейшинс (связей с общественностью) фирмы «Ложь-напрокат».

В защиту своей поддержки декларации независимости Южной Осетии Москва ссылалась на то, как «Запад действовал в Косово» в 2007-2008 гг. и ранее. В Косово Запад, воспользовавшись ситуацией, и ‘в противовес’ России, открыто нарушил правило международной политики о неприкосновенности государственных границ, по которому государственные границы не могут быть перекроены, аннулированы, изменены и добавлены, если государство, считающее эти границы своими, не соглашается на эти изменения. Москва резко протестовала против дальнейшего распада того, что было – в течение, по крайней мере, нескольких десятилетий – Югославией, вновь заявляя о принципе силы в международных отношениях, с помощью которого государства должны помочь сохраниться другим государствам и (таким образом) системе государств, или, по крайней мере, не принимать участия в их распаде или роспуске. В новейшей истории у России были серьезные основания самой опасаться таких отделений, в особенности Чечни, или Ичкерии, как предпочитают называть ее чеченские борцы за свободу (или мятежники-террористы). Парад суверенитетов бывших областей России начала 1990-х, похоже, не закончился – или, по крайней мере, так представляется сегодня – декларациями суверенитета *и* независимости¹. Иностранные государства поддержали процесс распада империи, но ‘Запад’ не стимулировал решительными (и, добавим, безответственными) действиями распад России. Тогда Западу казалось, что Россия на пути к тому, чтобы стать ‘как мы’. Лидерство России казалось убедительным, представлялось, что у нее нет иного выбора, кроме как осуществить переход к (многопартийной – а есть ли другая?) демократии, с доминированием частной экономики. В то время и западные, и российские лидеры под одним флагом, двигались общим курсом неоллиберальной идеологии (более ‘старый’ неоллиберализм для ‘нас’, и несколько

¹ Суверенитет подразумевает независимость, но в риторике того времени области фактически объявляли суверенитет, не требуя подтверждения своей независимости от Москвы.

‘более новый’ неолиберализм — для ‘них’.) Фактически, в неолиберальном мышлении сама по себе ‘демократия’ в целом была не так важна, так как государство должно было ‘просто’ предоставить и защищать права личности, поощрять и защищать наиболее экстенсивные сферы рынка.

В ответ, или, скорее, в попытке заблокировать критику Запада по адресу Москвы, помогающей Цхинвали разорвать связи с Тбилиси, Москва в августе 2008 фактически радикально переменяла свою позицию. Лицемерная ссылка на ‘геноцид’, который якобы осуществлялся в Осетии грузинами, предназначалась для прикрытия этого факта.

Россия упивалась своей военной победой. Происшедшее не должно было вызвать удивления. У советских / российских военных не было особых возможностей проявить себя в течение последних десятилетий; более того, установление режима Саакашвили (революция роз) в Грузии почти открыто провозглашалась как победа ЦРУ «американцев». Теперь уже ясно, что безответственная акция Саакашвили отвечала надеждам Москвы, и что Москва была готова на ответную реакцию. Отношения между Западом, особенно НАТО, и Россией были напряженными уже в течение достаточно долгого времени. Запад, особенно (члены) НАТО и (члены) ЕС, почти не раздумывая, приняли сторону Украины в русско-украинских газовых спорах 2005-2006 гг. До того Запад, и особенно США, открыто поддержали Виктора Ющенко, в то время как Россия сделала ставку и помогала Виктору Януковичу стать президентом Украины. Ющенко победил. Подготовка к установке систем противоракетной обороны в Польше и Чехии (фактически, ракеты в Польше, радарные системы в Чешской республике) направленной, как заявлялось, против иранских ракет, была еще одной проблемой, вызывающей жесткое противостояние сначала между Россией и США (и Польшей и Чехией), а вскоре² и между Россией и НАТО.

² США и Польша и США и Чешская республика первоначально заключили с этой целью двухсторонние соглашения. Все три страны являются членами НАТО, однако эти меры первоначально не были мерами НАТО, и поэтому другие членские соглашения предварительно не требовались. Позднее, ‘по факту’, эти двусторонние соглашения, достигнутые как договоренности в рамках НАТО, подтверждали восприятие НАТО в Москве прежде всего как инструмента американской внешней политики.

Утверждение Америки/НАТО, что система противоракетной обороны в Чехии и Польше нужна для перехвата иранских ракет, потеряло свою актуальность, однако США решили ускорить фактическую установку этой ракетной защиты, прямо ссылаясь на ‘российское нападение’ на Грузию. В ответ президент России Медведев объявил о российском намерении начать подготовку собственной антиракетной системы (очевидно не нацеленной против иранских ракет) в Калининградской области, то есть между Литвой и Польшей.

Внешняя политика, проводимая США и Россией (равно как Грузией и Украиной по этому вопросу), *высокая* политика, как ее обычно называют, поразила (по крайней мере, *меня* как наблюдателя) своей грубостью, дубовостью, своей более или менее очевидной лживостью, попыткой (отчасти успешной) ‘менеджмента по производству впечатления’, практически безоглядным пренебрежением правдой всеми заинтересованными сторонами, сопровождаемым претензиями на моральное превосходство. Это произошло, говоря проще и не прибегая к языку дипломатии и внешней политики, за счет обесценивания самой важной валюты — понижения авторитета тех, кто ее проводит. Притупление инструментов дипломатии и внешней политики может быть опасным. Назначение Москвой Дмитрия Рогозина послом в НАТО было показательным. Уже ранее Москва, возможно не меняя своих позиций, определенно изменила свой внешнеполитический стиль. Кондолиза Райс, Госсекретарь Соединенных Штатов, со своей стороны, также поспособствовала и продолжала способствовать дальнейшей девальвации американского внешнеполитического дискурса, став на позицию ‘принципиальной поддержки’ внешней политики Грузии. Согласно Госсекретарю Райс, только от Грузии целиком и полностью зависело решение с кем ей дружить, т.к. все суверенные страны свободны сами выбрать себе друзей. Без лишних слов: это глупо. Возможно, утверждения такого рода действуют только на наивных (возможно, это внешнеполитическое заявление для домашнего употребления); но с другой стороны, это заявление сделано не просто для ‘домашних потребителей’, всегда есть опасность самообмана, когда начинаешь действовать в плену у собственного заблуждения.

II

В январе 2009 Барак Хуссейн Обама стал президентом США. Одним из непосредственных изменений в американской внешней политике при Обаме стало его решение отложить установку системы противоракетной обороны в Польше и Чехии. В ответ президент Медведев объявил, что он не станет спешить строить системы противоракетной обороны в Калининграде. Другим главным изменением политики президента Обамы было его решение закрыть лагерь Гуантанамо-Бэй. Там содержались в плену «вражеские боевики», а не «военнопленные» — и применялись пытки, которые не разрешалось признавать пытками — после военного вмешательства США/НАТО в Афганистане в 2001-м. Правовая процедура должна была соблюдаться. При президенте Джордже У. Буше США утратили доверие к себе и престиж, поскольку перестали соответствовать своим собственным стандартам и прекратили учитывать те правовые принципы, на которые в большой степени опиралась их международная репутация.

Это еще раз показывает, что политика *может быть* изменена новыми правительствами, новыми администрациями, избранными большинством избирателей в демократическом государстве. Эта способность изменить политику может рассматриваться как слабость демократических государств, например, при определенных условиях его противники могут найти повод поразмышлять об изменении взглядов и о более гибкой позиции следующего президента (администрации, правительства) и поэтому не сотрудничать с настоящим. В данном случае Россия, возможно, полагает, что изменение американской политики относительно установки системы противоракетной обороны в Восточной Европе является успехом ее собственной внешнеполитической позиции. И возможно даже, она права. Но давайте не забывать о главных недостатках недемократического режима, такого вида режима, в который превращается российское государство или, я рискнул бы сказать, *уже превратилось*. Сошлемся на его серьезные недостатки по отношению к собственным гражданам России и на недостатки в сфере внешней политики.

Совершенно законное изменение взглядов американского правительства на то, как лучше обеспечить защиту от иран-

ских (ядерных) ракет, было вызвано фактическим изменением 'физического состава' американского правительства (американской администрации), явившимся результатом очередных президентских выборов. Интересы США (возможно) остаются теми же, но видение того, как лучше этим интересам служить, изменилось. Внезапные изменения, радикальные перемены, конечно, могут вызывать беспокойство друзей и партнеров Америки, одних государств по отношению к другим, а не только правительств по отношению к другим правительствам. Однако правительства демократических государств действительно понимают, что правительства других демократических государств меняются, в результате чего внешняя политика также может измениться. Такие изменения в политике демократических государств не вызывают взаимных обвинений и упреков со стороны других демократических государств (стран) в 'ненадежности' этого государства — в данном случае США. Есть разница между правительством (администрацией) и демократическим государством. Смены правительства делают государство 'более гибким', тогда как государство обеспечивает преемственность, несмотря на смены правительств.

В недемократическом государстве, таком как Россия, правительство, или, скорее, администрация, а точнее всего, 'верхушка' с одной стороны, и государство с другой, имеют тенденцию к выравниванию. 'Верхушка' представляет 'государство' иначе, чем в государствах демократических. 'Верхушка' *включает* государство, или иначе: государство *в плену* у 'верхушки'. В России это лучше всего видно по идеологии. Господствующая идеология — *государственничество*, а его правители — *государственники*. (Это не демократический, а имперский или королевский атрибут: самоидентификация правителя с царством.) *Государственники* — 'первые слуги государства', которые считают, что 'народ', или 'нация' находят свое наивысшее выражение в государстве, в 'государственности'. *Государственничество* — это беда для партийной политики, и тем самым для политических партий, поскольку политические партии в действительности никогда не представляют людей в целом, но, напротив, их разъединяют.

Само понятие разделения полномочий и сопутствующее ему понятие баланса полномочий идее *государственничества* чужды, в разделение полномочий институционализируется

отсутствие единства, возможность одной ветви власти компенсировать другую и выступать против нее, и таким образом ослаблять, как они полагают, ‘государство’.

Конституция РФ 1993 года снова и снова ссылается на разделение исполнительной, законодательной и судебной ветвей власти, с преобладающей позицией исполнительной власти, возглавляемой президентом РФ, т.к. президент РФ является *гарантом* Конституции.

Как *гарант* Конституции, В.В. Путин действительно не изменил Конституцию, поручившую ему быть ее защитником, или, если угодно, ее обеспечителем.

В соответствии со специальным положением Конституции РФ 1993 года о президентстве Путин не предпринял действий в ответ на повторяющиеся предложения изменить Конституцию для продления его – Путина – президентского срока. Президент Совета Федерации среди (меньшинства) прочих пустил в оборот идею, что для России будет благом, если максимальное пребывание у власти президента РФ будет продлено с двух последовательных четырехлетних периодов до двух последовательных периодов по семь лет³.

Предложение изменить 81-ю статью Конституции, определяющую два последовательных срока по четыре года каждый, имело хорошие шансы быть принятым. Для такого изменения Конституции требуется (ст.ст.136 и 108) большинство двух третей в Государственной Думе и большинство трех четвертей в Совете Федерации, плюс согласие минимум двух третей *субъектов* Российской Федерации. Следует вспомнить, что в течение второго президентского срока Путина (2004-2008), *Единая Россия* сама по себе имела 67% мест в государственной Думе (плюс 8% мест всегда поддерживающей *ЛДПР*, плюс еще 8% пропутинской *Родины*); вспомним также, что половина

³ Таким образом, максимальное общее количество 14 лет для нового президента РФ. Если бы Конституция была изменена для этого во время пребывания Путина при исполнении служебных обязанностей президента, то наиболее вероятной интерпретацией нового конституционного правила было бы ‘расширение’ президентства Путина до семи лет и, возможно, и дополнительных семи лет, в итоге до 18 лет. После первых двух раз по четыре года каждый, начался бы новый отсчет срока. Сергей Миронов (среди прочих) поддерживал идею такого изменения Конституционных правил 1993 г., имея в виду именно продление президентского срока Путина.

мест в Совете Федерации уже принадлежала назначенцам из назначенных Путиным губернаторов. В абсолютном большинстве случаев законодательные органы субъектов федерации были также под контролем пропутинских партий; добавим к этому господство пропутинских членов в Совете Федерации (поскольку половина членов Совета Федерации назначена законодательными органами субъектов). Так что три четверти голосов в Совете Федерации в пользу такого проекта собрать было бы легко. Кроме того, такое господство в законодательных органах субъектов Федераций пропутинских партий увеличивало вероятность того, что большинство — две трети субъектов — также в пределах достижимого. Если бы президент Путин ясно выказал такое желание, то абсолютное большинство главных должностных лиц в областях, и абсолютное большинство в законодательных органах субъектов, а также решающее большинство обеих палат Федерального собрания стремилось бы проявить свою лояльность и снискать расположение наиболее популярного руководителя. Однако Путин настаивал на своем «нет» в ответ на предложение по изменению Конституции с целью увеличения срока (его) президентского правления, и никаких дальнейших действий, по крайней мере, явно, предпринято не было.

После того, как первый вице-премьер Дмитрий Медведев стал президентом Российской Федерации, и после того, что он назначил В.В. Путина своим премьером, именно президент Медведев почти сразу инициировал изменение Конституции РФ в том, что будущим президентам России разрешатся два последовательных шестилетних срока президентства. Одновременно было предложено, что члены государственной Думы впредь должны будут избираться на пятилетний период вместо четырехлетнего.

Было не трудно получить такое предложение от государственной Думы (где Объединенная Россия с 2008 года имела 315 мест (70%), и только оппозиционная КПРФ — 57 мест (менее 13%). Совет Федерации, включавший необходимое число субъектов, был тоже «за». Процесс изменения Конституции занял всего несколько месяцев. Единственным слабым возражением против таких существенных изменений Конституции РФ могло бы быть то, что президент Медведев оказался менее надежным ее гарантом, чем Путин. (К сожалению, трудно

удержаться от иронии, описывая этот эпизод — привело ли это изменение срока президентства в РФ и членства в государственной Думе к соответствию с принятыми практиками западных демократий — которые были скромно, но неубедительно, взяты за пример).

Замечательно, но необоснованно и неубедительно, поскольку члены немецкого *Bundestag* избираются на четыре года, члены голландской Нижней палаты (*Tweede Kamer*) избираются на четыре года максимум, срок членства в *Sveriges riksdag* (парламент Швеции) зафиксирован как четырехлетний, двухпалатный *Cortes Generales* (Испания) избирается каждые четыре года, члены парламента в Португалии служат максимум четыре года, и так далее. Члены парламента палаты общин (в Великобритании) должны переизбираться, по крайней мере, раз в пять лет, но, как правило — каждые четыре года, причем перевыборы можно объявить в любой момент этого пятилетнего периода.

Что касается президентства, то президент Франции возможно наиболее близок к формальной конституционной позиции, занимаемой президентом России. Со времени референдума 2000-го года о продолжительности президентского срока, французский президент избирается максимально на два пятилетних срока (до 2000-го года французским президентам разрешали служить два последовательных семилетних срока). Франсуа Миттеран отслужил два полных семилетних срока, всего 14 лет. Второй по длительности службы, президент Жак Ширак, был у власти один полный семилетний срок и один полный пятилетний. Другой президент французской Пятой республики, Шарль де Голль, отслужил десять лет: был избран в общей сложности на 14 лет, но ушел в отставку в середине своего второго срока. Американский президент служит максимум два последовательных четырехлетних срока. Члены американской Палаты представителей служат два года; члены Сената — шесть лет.

Ссылка на господствующие в западных демократических государствах тенденции как основание для увеличения срока полномочий президента РФ и членов государственной Думы не состоятельна.

Президент Дмитрий Медведев, как и Владимир Путин, сделал свою карьеру в администрации, в государственной

системе. Он достиг своего поста не как представитель народа и/или партийный политик. Партийная поддержка была ему обеспечена после того, как президент В.В. Путин решил, что он, Медведев, должен стать преемником Путина на посту президента России.

Позиция первого вице-премьера Медведева как *кандидата в президенты* была далее упрочена публичным заверением президента РФ Путина служить премьер-министром, если Медведев будет избран президентом. Снова, как часто бывает в России – включая, разумеется, и советскую Россию – власть стала персонифицированной. Те, кто занимали высшие должности, или, скорее, тот, кто занимал самый высокий пост, фактически перераспределял власть, таким образом вновь не делая различий между полномочиями поста с одной стороны, и 'властью' актуального хозяина, на посту пребывающего, с другой. Я проиллюстрирую то, что хочу сказать, сравнив эту ситуацию с ситуацией в США: Джордж У. Буш был важным и сильным только в качестве президента США. Оставив Белый дом, и, разумеется, президентство (там не было места, чтобы ему 'остаться'), его все еще, по обычаю, вежливо *упоминают* как бывшего президента Буша. Но как только Вы ушли, Вас уже точно нет. В России же, как только хозяин кабинета, занимающая свой пост, добился большой власти, власть, таким образом, за ним закрепляется, и формальная сторона вопроса «должна» быть адаптирована к этой замечательной сильной личности. Потерявший власть глава государства в России воспринимается как изгнанный из офиса – и пользуется меньшим уважением, чем в США (или, например, во Франции). Утративший власть в России уходит в 'небытие'.

Открыто, и до известной степени официально, Дмитрий Медведев как президент РФ передал президентские полномочия в сфере национальной безопасности и внешней политики премьер-министру Владимиру Путину. Ссылку на определенное разграничение полномочий и обязанностей мы находим в тексте действующей Конституции 1993 г., это 'расширение' обязанностей премьер-министра примечательно. Конечно, можно рассматривать это не как перекладывание президентом ответственности за национальную безопасность и внешнюю политику на премьер-министра: президент 'просто' делегировал ему некоторые задачи. Проверкой в данном случае было

бы фактическое аннулирование президентом Медведевым добавленных обязанностей и 'воссоздание' 'исходных' отношений между президентом и премьер-министром РФ, какие были между президентом Борисом Ельциным и его премьер-министрами, и между президентом Владимиром Путиным и его премьер-министрами. Мое предположение состоит, однако, в том, что такого 'воссоздания' 'надлежащих' отношений между президентом и премьер-министром во время президентства Дмитрия Медведева не будет.

III

Недавние поправки к Конституции плюс новое разделение труда между президентом и премьер-министром усилили вероятность предположения, что сценарий Кремля состоит в принятии мер к тому, чтобы Владимир Путин стал преемником Медведева на посту президента РФ. Между тем, непосредственное присутствие Путина в качестве премьер-министра (более того, премьер-министра с расширенными обязанностями) одновременно как продолжает предоставлять власть Медведеву (т.к. Медведев поддерживается Путиным), так и продолжает удерживать Медведева от всей полноты власти. Таким образом, 'они', очевидно, стараются 'перехитрить' Конституцию 1993 г. и обойти установленные ею препятствия к открыто авторитарному режиму.

Россия, кажется, изменила, или лучше сказать, извратила то, что должно было быть ее 'основным законом', конституцию, для утверждения одного человека: Путина. В классификации политических режимов, созданной Аристотелем — что может служить нам напоминанием — современный российский политический порядок (режим) наиболее вероятно определялся бы как монархия или как тирания. Мало что осталось от 'смешанного режима' (*polity*), который был бы, возможно, идеалом для значительной части политической элиты страны. Я думаю, что аристотелевское определение все еще применимо, истинная монархия требует, чтобы правитель имел богоподобные качества, то есть качества, встречающиеся редко, если они вообще встречаются, у смертных. Когда такое высшее существо появляется, мы, обычные смертные, должны отступить, поскольку никто, никакой коллектив, не может и надеяться

управлять лучше, чем такой полубог. Но гении встречаются редко, Аристотель предостерегает нас от ожидания такого чуда. Он явно предпочитает смешанный режим (соединяющий то, что он называет олигархическим и демократическим режимами), при котором все — как (немногие) богатые, так и (многие) бедные, равно имеют право голоса, притом, что меньшинство обладает большей политической властью, чем большинство. Авторитарическая власть, служащая выгоде властителя, квалифицируется как тирания, как самая нежелательная из всех политических систем. При тирании приветствуют тирана; но он никогда не знает, насколько искренна эта похвала. У него есть причина не доверять лести, поскольку он хорошо знает (хоть ему и хотелось бы об этом забыть), что обратное, то есть критика его действий или личности, строго наказуемо. Правитель должен знать, что у людей на сердце, чтобы быть в состоянии поддерживать свою власть, а не подвергать наказанию за высказанную правду, *которая ему не нравится*, не нравится его секретным службам, информаторам и серым кардиналам, когорта которых будет процветать, в то время как понятия чести и честности свое значение утратят.

Каковы *исключительные* качества Владимира Путина? Возможно, я тоже стал жертвой тенденции персонализировать политику? Одно из основных достижений своего президентского правления Путин видит в том, что он оказался в состоянии обеспечить стабильность в отношениях между то конкурирующими, то сотрудничающими представителями госаппарата, частного бизнеса и других корпоративных интересов, и что 'большинство' этих 'заинтересованных групп' ожидает, что он будет в состоянии и дальше поддерживать это равновесие. С другой стороны, Путину очевидно понравилось быть президентом России; 'просто' служить — премьер-министром своего президента — его больше не удовлетворяло. И вместо того, чтобы готовиться покинуть политический Олимп, освободив свою должность, он, очевидно, просто отступил (на шаг), чтобы иметь возможность подняться вновь за счет самых важных формальных учреждений страны, ее конституции, или, скорее: ценой конституции.

Россия, кажется, уже приспособилась к авторитаризму, к автократии. Это делает смену политиков наверху еще более важной и опасной. При демократии уход с наивысших постов

после окончания срока не рассматривается как унижение. Уходя когда положено, политические деятели способствуют долговечности демократической политической системы. Они служат ей, больше не служа. Авторитарный лидер, диктатор, который 'отдает власть' или, вероятнее, который 'вынужден отдать власть', унижен. Побежден. Его правление закончилось. (Когда демократический лидер уходит из власти демократическим путем, демократический режим укрепляется. Это изменения в рамках системы. Государственная Дума, не говоря о Совете Федерации, не обеспечивает никакого противовеса исполнительной власти. 'Власть имущие', находящиеся в исполнительной власти, успешно колонизировали власть законодательную. *Единая Россия* как партия избирателей является инструментом *фактической* партии власти администрации президента и правительства. Доступ в государственную Думу стал затруднен для новых партий, если на то нет благословения фактической 'партии власти'. Фактическая 'партия власти' — 'власть имущие'. Отметим далее подъем порога с пяти до семи процентов; новые требования к формальной регистрации политической партии; установленные законом ограничения целей политических партий, которые они могут защищать, и таким образом ограниченный набор их возможных лозунгов⁴; тот факт, что главы исполнительных властей субъектов федерации больше не избираются, а назначаются президентом РФ; тот факт, что члены Совета Федерации назначены этими назначенцами; обход во многих отношениях Федерального собрания «Советом при Президенте по реализации приоритетных национальных проектов и демографической политике»

⁴ Ст. 9 (3) *Закона о Политических партиях* (2001) запрещает формирование партий как профессиональных, расовых, религиозных, или национальных (этнических) объединений. Эти ограничения можно было бы приветствовать как выражение цивилизованности и направленности на создание хорошо организованного общества, общества и политики без общественной борьбы между сторонниками разных религий, разных рас и национальностей. Но с другой стороны: что плохого, например, в организации партии фермеров, и почему нельзя разрешить политической партии обозначать свой интерес, свои взгляды как мусульман, например, (или суфиев, или буддистов, или христиан, или католиков)? Мои опасения состоят в том, что в отсутствие таких партий русское православие по умолчанию становится единственной нормой.

(если только не для того, чтобы на тот момент помочь Медведеву получить общественную поддержку); обход во многих отношениях также Федерального собрания Общественной Палатой; формирование более выраженной иерархии в Совете Министров (единственный премьер-министр, несколько первых вице-премьеров, многочисленные обычные вице-премьеры, еще более многочисленные 'простые' министры, плюс вновь введенный правительственный президиум — иерархия, делающая премьер-министра своим «единственным пунктом сборки», во многих отношениях воспроизводя иерархический порядок администрации президента. Отметим далее примесь остатков системы советского планирования (с ее целеполаганием, параметрами или индикаторами успеха) с элементами того, что называют *Новым Общественным Менеджментом* (который фактически почти такой же, но 'очень современный' и, конечно, недавно импортированный с 'Запада'). Добавьте к этому традиционную смесь квази-юридического формализма и 'персонализма' в политике и администрации России⁵. Добавьте к этому пристальное внимание ко всем Неправительственным Организациям со стороны министерства юстиции; добавьте к этому также введение нового стиля в системе *номенклатуры*, и возникает картина авторитарного государства, мало чем отличающегося от России, какой она была до 1917 года, с добавлением советских особенностей. Все это приводит к заключению, что под продолжительным руководством Путина, *Россия вернулась к самой себе*⁶. Как следствие, наиболее вероятно, что Россия не сможет легко справиться с политическими и экономическими изменениями, 'вызванными' изменяющимся

⁵ С одной стороны мы замечаем гипертрофию правил и инструкций, чрезмерную бюрократизацию, если угодно, и появление 'сильных руководителей' и (почти) личностной власти, с другой стороны. До некоторой степени это — та самая бюрократизация, которая 'требует' сильной руки, (квази-) харизматического лидера. Такой лидер показывает, что 'бюрократия' не может удержать его от того, чтобы действовать правильно, на благо его страны, или города. Такой лидер, возможно, не станет отменять или отрицать существующие правила или инструкции, но, напротив, в свою очередь, расширит их. Личная власть немедленно бюрократизируется, чтобы формировать и управлять поведением субъектов-граждан.

⁶ Cf. Steven Rosefielde & Stefan Hedlund, *Russia Since 1980*, Cambridge U.P., Cambridge, 2008.

‘внешним миром’. Вспоминается высказывание Томази ди Лампедуза — в *Леонарде* — что, очевидно, все должно измениться, чтобы осталось все, как было. Авторитарному режиму трудно справляться с изменениями во внешнем мире, потому что авторитарный режим очень похож на ежа: он реагирует на разные проблемы одним и тем же способом: централизация, подчинение, контроль — сворачивается в клубок и показывает спину. (Отсылка тут, конечно, к Исаею Берлину, который в свою очередь обращается к греческому поэту Архилоху: «лиса знает много вещей, но еж знает одну большую вещь»⁷).

Возврат к *номенклатуре*, на который я ссылаюсь, возможно, нуждается в некотором разъяснении. Одним из способов, с помощью которых КПСС продолжала удерживать государственные учреждения, включая государственные предприятия, учреждения высшего образования, средства массовой информации, а также все (квази) совместные предприятия, был контроль над назначениями и удержание власти над ‘персоналом’. Партийные организации контролировали списки кандидатов на ключевые позиции как в партийных организациях, так и в государственных — каждая партийная организация на ‘соответствующем’ ей партийном и государственном уровне. С тех пор, как главы исполнительной власти субъектов Федерации перестали быть избираемыми на свои должности, а стали назначаться президентом РФ, кадровая политика на уровне субъектов стала формальной заботой государства. На первой полосе *Московских новостей* за 18 февраля 2009 (выпуск 4088), читаем:

Во вторник Кремль опубликовал первые сто имен из списка тысячи лучших менеджеров страны, чтобы помочь президенту Дмитрию Медведеву производить назначения на главные правительственные должности.

Медведев объявил о прошлогоднем плане составления списка так называемой ‘Золотой тысячи’ топ менеджмента для организации отбора персонала с целью привлечения свежих сил в политическую элиту.

Медведев обещал опубликовать весь список, принимая во внимание мнение своего наставника и предшественника,

⁷ Isaiah Berlin, «The Hedgehog and the Fox», in: Isaiah Berlin (edited by Henry Hardy and Aileen Kelly), *Russian Thinkers*, Penguin Books, Harmondsworth 1979, pp. 22- 81.

премьер-министра Владимира Путина, который часто выявлял среди друзей и коллег – включая Медведева – кандидатов на главные правительственные должности.

Эта инициатива – ответ на трудности, стоящие перед государством в определении и пополнении компетентного персонала для служения обществу, – говорят высшие должностные лица.

Эта новая система номенклатуры отличается от старой в некоторых важных аспектах, один из которых – тот, что государство – рекрутер от имени государства, и что предполагаемые слуги государства рекрутируются на работу из числа многообещающих частных бизнес-менеджеров. Что, в свою очередь, почти неизбежно обяжет государство, то есть обяжет государственные официальные лица вести себя ‘как партнер’ по отношению к тем фирмам, с которыми они связаны. Это стирает различие между общественным и частным. Это плохой путь для борьбы с коррупцией (одной из ‘первоочередных задач’ президента Медведева, как и при президенте Путине). То, что называют *Новым Общественным Управлением*, влечет за собой усиление тенденции функционирования государственных учреждений и государственной администрации так, как если бы они были (частными) фирмами, притом, что государство, можно сказать, все еще страдает от *Старого Общественного Управления*, пытавшегося управлять целой страной как одним большим предприятием.

IV

В течение прошлого десятилетия мы отметили концентрацию полномочий в пределах исполнительной власти, так же как продолжающуюся ‘персонализацию’ власти в России. Воображаемое единство целей России как государства и общества (которое примечательно в отсутствие предполагаемой альтернативы существующим власть имущим, в отсутствие эффективной оппозиции в государственной Думе, так же как в длительном пребывании прежнего президента Путина на самой вершине пирамиды власти как премьер-министра и «избранного президента»), кажется, делает политику менее беспокойной, кажется, делает общество более устойчивым, а Россию более сильной. Так ли это? Иногда лучше быть ежом, иногда лучше

быть в состоянии реагировать на проблемы, угрозы и возможности как лиса. Репертуар политики авторитарного режима достаточно ограничен. Как говорил покойный Алек Ноув⁸ о прежней советской экономической системе, «все пальцы только большие, никаких других». Много силы, но плохо для точной настройки.

Авторитарный режим реагирует на все, что он не контролирует и контролировать не может, как на угрозу. И потому лидеры такого режима, находящиеся у руля, являются единственно возможными лидерами (или, лучше, потому что фактический (исключительный) лидер, является единственно возможным лидером), этот лидер должен быть всегда прав, чтобы подкрепить утверждение, что он действительно знает самый лучший для страны путь и идет вперед. В отсутствие серьезной оппозиции и со средствами массовой информации, в частности телевидением, поддерживающими власть имущих, на ошибки политических лидеров можно спокойно закрывать глаза. Так же, как нет никакой оппозиционной группировки, достаточно влиятельной, чтобы 'злоупотребить' ошибками и просчетами в политике, чтобы 'дискредитировать' власть имущих и 'раскачать лодку', верхушка никогда *публично* не потерпит неудачи. Поэтому верхушка не должна платить за свои ошибки ту цену, какую платят в 'правильном государстве': утрату права управлять, будучи отстраненным от дел после всеобщих выборов.

Члены администрации президента В.В. Путина неоднократно говорили об «управляемой демократии» в России, что достаточно точно характеризует режим. Д.А. Медведев в своем выступлении назвал любое дополнение к 'демократии', такое как «управляемая», тем, что 'демократию' умаляет, и что поэтому он предпочитает 'демократию' без добавлений. Медведев прав, заявляя, что такие определения, как 'управляемая' или 'народная' умаляют 'демократию' и являются, в лучшем случае, лишними. Однако, «управляемая демократия» описывает современный режим лучше, чем «демократия». Формальное право современных правителей управлять все еще

⁸ Алек Ноув (Alec Nove урожд. Александр Новаковский), член Британской академии наук, почётный профессор экономики университета Глазго, признанный авторитет в области анализа советской экономики (прим. перевод.).

основывается на том, что они получили большинство голосов избирателей. Однако, голоса избирателей важны для выбора людей, управляющих народом фактически к его собственной выгоде так, чтобы помочь людям помочь себе. Без такого руководства и инструкций люди могут сбиться с пути. Такое 'патерналистское' отношение, такое манипулирование может окончиться крайним цинизмом. Лидеры со своими 'технологами власти' могут легко дойти до презрения к тем, кто благодаря их действиям низводится до простых объектов дезинформации, манипуляции, неприкрытой лжи и (скрытых) угроз, не имея понятия о степени заблуждения, до которой они таким образом доведены управлением и ложью.

Такой режим постоянно требует единства. Единство необходимо из-за угрожающего присутствия 'других', врагов. Единству *необходимы* 'другие', враги; и если их нет, оно склонно их создавать. Это может относиться к внутренним или внешним врагам, или и к тем и к другим. Разнообразие уже само по себе можно считать угрозой режиму. Действительно, есть определенные сомнения в том, что во время президентства Путина многонациональная Федерация стала в большой степени российским национальным государством, как оно само себя определяет. Возможно, следует сказать: это единство создано в том виде, в каком сегодняшняя власть предпочитает 'помогать' людям самоопределиться.

Такой режим рискует стать 'замкнутым на самом себе'. Эта замкнутость, возможно, сулит стабильность, неизменность. При таком режиме 'политика' редуцируется до администрирования иерархического порядка. При таком режиме ключевые позиции больше не могут быть открыто оспорены. При авторитарном режиме мнение общества воспринимается — как его лидерами так и, в конечном счете, и его субъектами — как нарушение общественного порядка и угроза общественному спокойствию. Авторитарный режим, однажды утвердившись, утрачивает способность к 'самопреобразованию', или, скорее, он больше не может 'быть преобразован' в истинную представительную демократию без полного переворота. Хотя 'формальное урегулирование' многопартийной системы и частые выборы могут все еще иметь место (т.к. могут рассматриваться как необходимая декорация авторитарного режима), может оказаться трудным вновь вдохнуть в эту форму жизнь. Авторитарный режим, пока

он действует, в своем функционировании, насколько возможно, будет иметь тенденцию интерпретировать разнообразие, политическую борьбу, а также остатки или начатки подлинной многопартийной политики, как и (остатки или начала) настоящего (не квази-, или номинального) разделения полномочий как признаки своей слабости, уязвимости и угрозы порядку.

Если это так, то есть если в России действительно авторитарный режим и моя характеристика этого режима адекватна, для демократии остаются открытыми только два пути. Возможно, что Россия (снова) *попадет* в ситуацию, когда демократия будет расценена как наиболее желательный путь для политики и общества. Она может *попасть* в такую ситуацию из-за ошибок ее руководителей: (1) фракционной борьбы и беспорядка или 'обвала' наверху, то есть публичной неспособности лидеров навести порядок среди самих себя, или (2) как следствие неумения руководства справиться с эффектом 'неожиданности', будь то стихийное бедствие или разрушения от рук человека, война, ядерная катастрофа, или что-то другое. Рассмотрим первую возможность.

При авторитарном режиме, таком как российский, очень многое зависит от того, *кто* фактически его возглавляет. Каков *его* психологический облик? Каков *его* репертуар? Какие группы, кланы, фирмы и части государственного аппарата (силы как вооруженные, так и невооруженные), он 'примирает' и 'представляет'? Чьим интересам способствует, и каким группам, кланам, фирмам, силам, таким образом, он противодействует?

Иерархически структурированный социополитический режим России, характеризуемый стремлением к контролю, очень бюрократичен. С другой стороны, по причинам, о которых мы уже отчасти упоминали, персонализм и 'политика больших мужчин' также являются системными чертами. И, конечно, у системы есть своя внутривнутрибюрократическая борьба и борьба межбюрократическая: различные правительства, разные административные аппараты конкурируют друг с другом, в этой конкуренции нет четких правил, определяющих вакансии для всех видов политических брокеров, как промежуточных, так и высших по иерархии или 'клану'. При таком режиме *должен* быть «произвол решений» (на вершине пирамиды), чтобы сохранять мир, и удерживать иерархии от расхода сил на

междоусобные бюрократические войны. Без такой «решающей произвольности» 'аппараты' шли бы на бесконтрольный риск в попытках контролировать другие 'аппараты' за счет ослабления власти над обществом и потери прямого контроля.

Авторитарный режим в современной России дает субъектам чувство защищенности. Это стоит 'порядка'. Он хорошо организован для мобилизации общества против 'беспорядка' и 'внешней опасности'. Поддержка режимом молодежных организаций, таких как *Наши*, особенно во время выборов, показательная способность режима мобилизовать общество. Можно сказать, что те части общества, которые соединились в движении *Наших* и аналогичных им, (временно) кооптированы и приняты режимом. Эти организации явно служат режиму в качестве плохо замаскированной угрозы тем 'другим', 'врагам', которые могли бы собраться и выйти на улицы, чтобы бросить вызов правителям или критиковать их политику. *Наши* были, и сейчас готовы, блокировать враждебные действия; или как мобилизованная часть общества дать сражение тем, кто все еще смеет бросить вызов режиму.

При авторитарном режиме вооруженные силы, которым явно или неявно поручено защищать внутренний порядок и отражать врагов, играют важную роль. Фактически, российские вооруженные силы были одними из тех, кто больше всего пострадал от смены режима и экономического разгрома начала 1990-х. В течение длительного периода экономического роста при президентстве Путина приоритет был отдан другим секторам государства и общества. И только с недавнего времени, кажется, вооруженные силы получили возможность извлечь выгоду из существенного увеличения правительственных расходов, в то самое время, когда страна сталкивается с экономическими трудностями. Недавно объявленная модернизация вооруженных сил может вновь оказаться носящей декларативный характер¹. Тем не менее, вероятно, что существенное увеличение расходов на оборону поможет произвести желательный эффект. Современный режим России, похоже, готов нарастить усилия для восстановления своих вооруженных сил и увеличить расходы государства, как на вооружения, так и

¹ Cf. Zoltan Barany, *Democratic Breakdown and the Russian Army, Military Politics and Institutional Decay*, Princeton U.P., Princeton (N.J.) 2007.

на персонал, *без того*, чтобы быть к тому «вынужденным», 'спровоцированным', и чтобы ее ближайшие соседи — Польша, Чехия, Украина, Грузия — и их иностранные покровители, особенно США и Организация Североатлантического договора, не рассматривали это как враждебные действия. Особенно во время второго президентского срока Джорджа У. Буша, Запад действительно не слишком деликатничал по отношению к России. И Россия 'реагировала' единственным известным ей способом. Барак Обама может изменить эту западную политику. Автономное изменение внешней политики России — и ее внутренней политики в этом отношении — больше не может быть вызвано изменением персонала в политических верхах как следствия свободных и справедливых выборов. В отличие от США, Россия обязана быть 'последовательной' (все время быть ежом). Российская верхушка таким образом обеспечивает себе и своим субъектам чувство защищенности. *Ее субъекты*, действительно, больше не ее граждане, поскольку граждане — это те, кто поддерживают и в то же самое время являются 'продуктом' свободного общества, истинного государства, которое обычно называют *республикой*. Из однажды установленного авторитаризма нет надежного пути для выхода.

Алексей Макушинский
Двадцатый век

1.

Двадцатый век распадается на две половины. Первая выдалась на удивление мерзкой, кроваво-слякотной, с верденским газом, колымским ветром, освенцимским дымом, свинцовым градом, громами бомбардировок. Вторая на развалинах первой пыталась построить свое скромное благополучие. Вторая все додумывала — и все никак не могла додумать — дикие, горькие, гордые, иногда очень глупые, мысли чудовищной и блистательной первой. Первая была заносчивой и жестокой. Вторая оказалась гуманней, смиренней.

2.

Неправда, что век начался в четырнадцатом году. В четырнадцатом году он лишь заявил о себе, показал свое лицо, обнажил свой оскал. Он начался тогда, когда Ницше объявил человека подлежащим преодолению, когда Маркс превратил его в производное от экономики, когда Фрейд растворил его в бессознательном.

3.

Двадцатый век начался в девятнадцатом, может быть даже раньше.

4.

Двадцатый век — это век борьбы. Все боролись со всеми, государства, народы, политические системы, идеи, взгляды и мнения. Коммунизм боролся со всем миром, фашизм боролся с ним же. Коммунизм и весь мир, объединившись, боролись с фашизмом. Колонии боролись с наследниками Колумба. Коммунизм делал вид, что поддерживает колонии. Коммунистические колонии пытались от него отколоться.

5.

Но глубинная, но самая главная борьба оставалась скрытой от взоров — и до сих пор, может быть, остается. С тех пор, как девятнадцатый век, заканчиваясь, *отменил человека*, началась и продолжается неутрачивающая борьба между *отменителями* и *сберегателями* его.

6.

Век-волкодав кидался на плечи самого, может быть, *живого* человека, в этот волкодавский (и вавилонский) век угодившего. Потому, наверное, и кидался. Потому, в конце концов, и загрыз.

7.

Это борьба *живого* и *мертвого*; она идет в двадцатом веке «на всех фронтах».

8.

«История движется борьбой» — писал Ходасевич в своем невероятном некрологе на смерть Маяковского (единственном известном мне некрологе, автор которого не оплакивает, но проклинает покойника). «Однако, счастливы те возвышенные эпохи, когда над могилами недавних врагов с уважением склоняются головы и знамена. На нашу долю такого счастья не выпало. Тяжкая участь наша — бороться с врагами опасными, сильными, но недостойными... И это даже в областях, столь, казалось бы, чистых, как область поэзии». Ходасевич понял этот век, как мало кто другой его понял. Может быть, Бунин.

9.

Двадцатый век есть век нового варварства. Грубого варварства и варварства утонченного, изысканного, модного, шикар­ного, иронического. Грубое варварство рано или поздно начинает утонченное — уничтожать. Объявляет его «буржуазным формализмом» или, наоборот, «культур-большевизмом», клеймит во всех газетах, сжигает на площадях. Оно путает его, по неизбывной своей дурости, с культурой, втайне ему ненавистной. Между тем, утонченное варварство, уничтожаемое варварством примитивным, не перестает быть по-прежнему варварством. Преследования и надругательства не отменяют исконного их родства — революция, как известно, пожирает своих же детей, артиллерия бьет по своим.

10.

Варварство есть варварство, утонченное или грубое — все равно. Когда Блок записывал в дневнике, что гибель Титаника обрадовала его «несказанно», потому что, видите ли, «есть еще океан», думал ли он о тех несчастных, что замерзали в ледяной воде этого «океана»? Этих несчастных было полторы тысячи,

но не в цифрах здесь дело. Боюсь, что не думал. Думал — абстракциями (варварство всегда ими думает). «Цивилизация» («Титаник») гибнет, «стихия» («океан») торжествует. «Несказанная», конечно же, радость.

11.

Это смешение утонченного варварства с культурой и, соответственно, противопоставление их варварству грубому, запутало всю картину, смешало все карты. Если угодно, это одна из важнейших *подмен* двадцатого века (двадцатый век вообще век подмены, подтасовки, подделки). На самом деле, разделительные линии проходят не здесь. Не в том дело, что соцреализм пожрал, в конце концов, ревангард, а дело в том, что и ревангард, и соцреализм, каждый по-своему, уничтожали культуру как таковую, ревангард — откровенно и риторически, бросая Лермонтова с корабля современности, соцреализм — двулично, подло и действительно, объявляя себя борцом за эту самую, в его устах звучавшую так мерзко, культуру, на самом деле и в то же самое время убивая ее в подвалах Лубянки, на Второй речке, в цензурных объятиях.

12.

Двадцатый век был одержим современностью. Он все боялся отстать от себя самого. Все бежал за самим же собою. Наступившему варварству культура казалась устаревшей, «отжившей свой век», «несовременной», «несвоевременной». Тридцати-с-чем-то-летних Ахматову и Мандельштама в двадцатые годы в советской прессе упорно называли, если называли вообще, «стариками». Бунин? Ну, тот вообще — «девятнадцатый век». А на самом деле, все подлинное, все значительное своему времени всегда «несозвучно». Это несозвучное времени и оказывается затем самым лучшим, что было в то или иное время написано, создано. «Нет, никогда ничей я не был современник...» Настоящее — не современно.

13.

Это были вовсе не арьергардные бои отжившего прошлого с настоящим и будущим, как хотелось думать «авангарду». Это была всегдашняя, неизменная борьба настоящего, подлинного, обращенного к вечности и ведущего в будущее с ничтожной накипью современности.

14.

Он шалел от собственной дерзости, этот век. Стоял перед самим же собой, разводя руками, разинув рот. Его основное занятие — он ставит себе диагноз. Да не может этого быть! — говорит двадцатый век, шалея от себя самого. А раз не может, то скоро закончится. Двадцатый век — умирающий век. Убивающий и убывающий век. «Бытие-к-смерти». «Закат Европы». «Умирание искусства». «Конец романа». «Кризис цивилизации». Вот сейчас все рухнет, вот сейчас все развалится.

15.

Не развалилось, не рухнуло, пророчества не сбылись. Его диагнозы были преувеличены. Он судил по себе. Он носил в себе свою гибель — и принимал ее, в самоуверенности своей, за гибель цивилизации вообще. Он думал, что на нем свет клином сошелся. (Сходилась, скорее, — тьма). А свет светит по-прежнему, и тьма не объяла его.

16.

Дивясь себе, он не удивлялся ничему, но был подозрителен, этот век. Был особенно подозрителен к другим векам, другим временам. Он разговаривал — вернее, не разговаривал с ними, но выслушивал их, как психиатр слушает сумасшедшего, отыскивая *симптомы* (какие-нибудь «структуры сознания», какие-нибудь «способы познания мира», какие-нибудь, не приведи Господь, «дискурсы»). О, блаженные времена, когда Шопенгауэр мог соглашаться (или не соглашаться) с Платоном. Двадцатый век не принимал никого всерьез. С высокомерием холопа и ложной скромностью деспота он ни с кем не говорил по существу. Он все только ставил диагнозы, и себе, и другим.

17.

«В русской революции все двойится» — писал Бердяев. В двадцатом веке двойится тоже. Где кончается *диагноз* и где начинается *симптом*, — не разобрать, не решить. «Я покажу вам болезнь века». — «Спасибо. Ты сам же эта болезнь и есть». «Театр абсурда», к примеру, — диагноз или симптом? Кафка? Скорее все же симптом.

18.

Знаменитая фраза, приписываемая Дельвигу («закон Дельвига», как говорил Ходасевич) — «не должно ухабистую дорогу

изображать ухабистыми стихами» — применима не только, конечно, к стихам. Дороги были в двадцатом веке куда как ухабисты, все кареты сломались на этих дорогах, пассажиры, если не погибли под лошаадьми, не умерли от тряски и скуки, выходили из экипажей несчастные, помятые, желтые. Ухаби-стых стихов тоже было немало.

19.

Все разваливалось в злосчастном этом столетии, отменен-ный человек разлетался на куски и ошметки. На живописных полотнах ошметков тоже было достаточно.

20.

В 1914 году еще молодые тогда Бердяев и Булгаков (Сергей) побывали на выставке Пикассо в галерее Щукина. То, что они увидели, поняли и сказали, следовало бы поставить эпита-фом к начинавшемуся столетию. «Труп красоты» — назвал свой отчет и *ответ* Булгаков. Бердяев говорил о «распластовании», о «развоплощении», об исчезновении человеческого образа в «космических вихрях». Кто их услышал? «Век» услышать их, конечно, не мог, век сам одержим был «распластованием», «развоплощением». Век и был «космическими вихрями», чем же еще?

21.

Кто-то все же услышал. Не зря так часто ссылается на Бердяева Ханс Зедльмайр в своей книге «Потеря середины», одной из умнейших книг двадцатого века. О «дегуманизации» искусства идет в ней речь, о погружении в бездну неоргани-ческого, в хаос и ночь, о подмене живого неживым, об отри-цании иерархий, об обращении к низшему, о спекуляции на обращении к низшему. Голоса в пустыне? Конечно. Кажется, что двадцатый век победил.

22.

Это только так кажется. Его поражение заложено в нем самом.

23.

В юности, помнится, поразила меня фраза из автобиогра-фического отчета Томаса Манна о создании «Доктора Фау-стуса» («Роман одного романа»). Объясняя, почему он ввел в роман рассказчика (Серенуса Цейтблома), Томас Манн пишет: «Развязать демонизм типично недемоническими средствами,

поручить его изображение гуманно-чистой, простой душе, душе, одержимой любовью и страхом...» На то Томас Манн — Томас Манн, один из немногих, кто стремился поставить *диагноз*, не превращая его в *симптом*. Это вопрос принципиальный, принципиальнейший... Можно, и даже должно, говорить о демоническом, но не следует давать ему самому высказаться, сказаться, *случиться*. «Я скажу — о нем; я не позволю ему — явиться, самому сказать о себе» — так писал я в моем собственном скромном прозаическом опыте, опусе, еще в конце того века.

24.

Он *хотел* смерти, этот век, вот в чем дело. «Танатос» или не «танатос», уж я не знаю, но он хотел смерти, и все дело в этом. Ему *правилось* механическое, неживое, железобетонное. «Всякий похож на машину» — говорил Энди Ворхол, один из мелких, но характерных бесов этого века. Даже писание стихов — живейшее из живых дел — пытался он превратить во что-то механическое, в создание железобетонных конструкций (Маяковский, конечно; не он один). Очевидно, есть что-то в человеке, что радуется стеклянно-алюминиевому безличию современности, пластиковой еде, аммиачным напиткам. Почему-то же ходят люди в «Макдональдс». Знают ведь, что отравы, а ходят.

25.

Подмена живого неживым, структурой, конструкцией. Влечение к неорганическому, каменному, железному. Живой литературы нет, говорил формализм, есть только «прием». Ничего живого нет вообще, говорил структурализм, есть только «структура». Потому двадцатому веку так хотелось превратить гуманитарные науки в точные. Заменить живое биение живой жизни подсчетом разнообразных «синтагм» («фонем», «морфем»...) Заменить мечту, страсть и счастье — анализом, схемой, терминологией. Ему казалось, что это мечта о научности, сциентизм. Он ошибался. Это была мечта о конце света, о прекращении жизни.

26.

Избавление. Смерть — избавление. Исчезновение личности — вот что важно и нужно, все прочее — примечания. Освобождение от груза гуманности, от тягот человеческого

существования, от обязанностей, накладываемых на человека невероятным его, по Паскалю, положением между зверем и ангелом, его предстоянием Богу... Что ж удивительного, если небезызвестный Мишель Фуко в предисловии к своему небезызвестному опусу «Слова и вещи» прямо так и пишет, что его, Фуко, «утешает» и приносит ему «глубокое успокоение мысль о том, что человек — всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и что он исчезнет, как только оно примет новую форму». Этот «холмик» в оригинале, скорее, «складка», un simple pli dans notre savoir. Un pli... Пли! — говорят, в сущности, все Фуко этого мира.

27.

Он хотел, еще раз, «созвучного времени», то есть себе самому. Он любил, как Евгений Онегин, романы, «в которых отразился век», то есть он сам, вновь и вновь, «и современный человек изображен довольно верно...» С его, как мы помним, «безнравственной душой, себялюбивой и сухой» и с его же «озлобленным умом, кипящим в действии пустом». А у «современного человека» только такая душа и бывает, только такой ум и возможен (неважно, в каком веке, в девятнадцатом или в двадцатом). *Не* себялюбивое и *не* безнравственное, *не* озлобленное, *не* сухое и *не* пустое — все это (как все «добродетели», все «ценности») *не современно*, не «из этого времени», вообще, может быть, не из времени, вообще не *отсюда*. И подлинное искусство, скажем это еще раз и со всею решительностью, своему времени никогда не созвучно. Искусство — перпендикуляр, восстановленный к времени. Никакого времени оно, по определению, не выражает. Искусство, в подлинной глубине своей, вообще ничего не «выражает», не «отражает», не «изображает» и не «отображает». Искусство — *сбывается*. Искусство есть — *свершение смысла*, и более ничего.

28.

Потому, может быть, самое подлинное лежит не на «магистральной линии века», но в решительной стороне от нее. Вот это не на магистральной линии лежащее и есть настоящий, лучший двадцатый век. Двадцатый век не сводим к модернизму и производным от одного измам. Двадцатый век не равняется «двадцатому веку».

29.

Но все двоятся (еще раз). Борьба живого и мертвого? Создающего и уничтожающего начал? Да, конечно. Но борьба эта идет не только между людьми, она идет в самих людях; «поле битвы — сердца людей», как писал Достоевский. Потому все так зыбко, неоднозначно, запутано. Потому каждый конкретный случай требует отдельного разговора. Конкретное всегда сложнее, а значит, — интересней — абстрактного. Можно, конечно, видеть в Пикассо один лишь «труп красоты», но это значит — не видеть в нем ее, красоты, новой, таинственной жизни, не замечать, что и у Пикассо были разные периоды, разные стили. Однако и обратное верно: не видеть «трупа» значит в двадцатом веке ничего не понять, в его бездны не заглянуть, в его природе не разобраться.

30.

Жажда смерти и — молодость. Это подростковая жажда смерти, мальчишеское влечение к небытию. Двадцатый век был вечный подросток. Деятнадцатый был муж и отец семейства, обремененный ответственностью и долгами. Восемнадцатый был легкомысленный вельможа в летах. Семнадцатый был герой и воин, открыватель мира, математик и богослов. Двадцатый так и не вырос. Его жажда чистоты и точности, «абсолютной живописи» и «чистой поэзии», есть мальчишеская боязнь жизни, более ничего. Ему хотелось отменить всю эту взрослую, сложную, непонятную ему жизнь, заменить ее чем-то осязаемым и простым, разложить на составные части, «структуры», «кубы» и «плоскости», раззять как труп — и тем самым подчинить себе, сделать управляемой, подвластной, понятной. Когда это не удавалось, а это никогда в полной мере не удавалось, он впадал в ярость, столь же глупую, как и все прочие его проявления. Он начинал глумиться над жизнью, показывать ей язык, скандалить, буяннить. Молодость вообще беспощадна.

31.

Не сумев повзрослеть, он превратился в инфантильного старичка. Старичка, повторяющего свои детские шалости. Сколько раз повторялось все это, и стихи без знаков препинания, и раскуроченные слова, и содержимое помойного ведра на холсте, и «дыр, бул, щыл», и желтая кофта, и примитивные скандалы, и убогий эпатаж, и бессмысленная бравада. В на-

чале века все было испробовано — и затем тупо, до тошноты, повторялось. Двадцатый век — пробуксовывал. Он пытался бежать всех быстрее — и оставался на месте, буксовал на все той же размытой дороге.

32.

А зачем ему было взростеть, когда появлялись все новые и новые полуобразованные потребители его выходок, вновь и вновь, в каждом поколении, рукоплескавшие все одному и тому же «последнему слову искусства». Двадцатый век, как известно, массовый век, век «восстания масс». Восставшие массы, выходя из девственного своего состояния, попадают на все тот же ярмарочный обман, покупаются на все те же балаганные трюки. Авангард — оборотная сторона масскультуры, вот и весь его нехитрый секрет.

33.

Когда-то Пушкин говорил о «поверке воображенья рас-судком» — понимая, что Музы и разум «здравствуют» всегда вместе, через запятую в одном предложении. Двадцатый век понимание это утратил. Когда-то Мандельштам, подводя итоги девятнадцатому столетию, призывал не бояться рационализма, надвигающемуся вавилонскому мраку, египетскому новому веку, «огромному и жестоковыйному», иррациональному «корню из двух» призывал противопоставить разум энциклопедистов — «священный огонь Прометей». Двадцатый век призывам этим не внял. И не в том дело, конечно, что не вняли им истинные создатели двадцатого века, строители египетских и ассирийских империй, с этих и взятки гладки, но не вняли им строители *идеального двадцатого века*, его идеологи, его теоретики. Вот это и есть то «предательство интеллектуалов», о котором говорил когда-то, в пророческой своей книге, Жюльен Бенда (кто читает ее теперь?). А между тем, «сон разума порождает чудовищ», *el sueco de la razon produce monstruos*, как подписал под своими монстрами Гойя. Среди монстров двадцатый век и прошел, чудовища и были властителями его.

34.

Того больше — когда во второй половине века *деятели*, по крайней мере, на Западе, да по-своему, уж как сумели, и в России тоже, *опомнились*, извлекли уроки из ужасов первой его половины, перестали посылать своих граждан в лагерь и в

окопы, но вместо этого занялись построением более или менее сносной, свободной и человеческой жизни (в России не очень свободной и не очень гуманной, конечно, но ведь не сравнимой же, все-таки, с предшествовавшим ей адом) — идеологи не опомнились вовсе, «магистральная линия» мысли осталась прежней, голос разума звучал в стороне от нее.

35.

Почему это все случилось? Потому что разум перестал быть Божественным Разумом.

36.

Как это вообще могло случиться? Как мог *такой* век случиться? Как угораздило человечество забрести — в такой век? Вопросы, на которые вряд ли кто-то когда-то даст окончательный ответ. Но все-таки, все-таки... Ответим так: двадцатый век (начавшийся в девятнадцатом, а то и раньше) был веком бунтующим. Двадцатый век и был (подростковым, мальчишеским, бессмысленным и беспощадным) бунтом против естественного (или, для тех, кто верит, Божественного) *порядка вещей*. Бунт против порядка вещей — вот формула двадцатого века. Общество? Общество никуда не годится. Смести его к чертям собачьим, на свалку истории, на его месте, товарищи, мы построим, неужели ж не построим? конечно, построим наш новый прекрасный мир. Вот тогда заживем... История? История отменяется, история была предысторией, вот сейчас начнется настоящая история, История с большой буквы. Человек? Ну, о человеке и говорить не приходится, человек это ошибка природы, подавайте нам «нового человека», прекрасного человека, стальные руки-крылья, белокурую бестию. Да и сама природа какая-то, прямо скажем, неправильная, мы ее всю переделаем, оросим пустыни, осушим болота, скрестим яблоко с грушей. Искусство? Искусство должно быть совсем другое, это уж ясно, искусство должно преобразать мир, быть «теургией», соборным действием, коллективным психозом, служить народу, прославлять арийскую расу. Язык? Отменить его. Поменять на эсперанто или на заумь, на «крылышкаю золотописьмом» и «смеёво, смеёво». Вот тогда будет здорово, вот тут-то «председатель земного шара» и покажет всем, где раки зимуют. А если не удастся создать мир новый, прекрасный, *наш*, так попробуем хоть разломать этот старый, чужой и взрослый, как-нибудь его, к примеру, поджечь — с «мировым пожаром

в крови» что ж еще и делать-то? — как-нибудь, что ли, взорвать. Не получилось и это? Не унывайте, друзья, товарищи, соратники в борьбе с живой жизнью. Не удалось уничтожить, сжечь, взорвать, погубить, так можно ведь, на худой конец, *посмеяться*, можно хоть высмеять, надругаться и поглумиться, изувечить иронией, раскурочить насмешкой, поездить по миру с буддистскими, якобы, завываниями на слова этого, как его, Пушкина, «унизить высокое, оплевать дорогое».

37.

Злосчастный век сей заканчивался как фарс («постмодернизм» и проч.) Закончился ли, наконец? Этого мы не знаем.

38.

Закончился он или нет, ему — пора заканчиваться, злосчастному этому веку. Не сказать ли, что пора заканчивать — его, кончать — с ним? Ведь мы — выжили, мы, вот в этом 2008 году живущие на Земле, двадцатый век пережили, ну и — Бог с ним. «Пора заканчивать злосчастный этот век...» Пора заканчивать этот век, пора уходить из-под власти его оценок, от обаяния его кумиров. Он создал свой пантеон, в котором нам нечего делать. Другие, дальние, времена снимаются со своих мест и подходят к нам вплотную. Их голоса нам нужнее, их истины для грядущего плодотворней.

Философия культуры

Георгий Кнабе

Cultus и high tech: Древний Рим и современная Европа

I. Культура, история и человеческое, слишком человеческое

Культура рождается как система норм, обеспечивающих выживание коллектива, — трудовых, сакральных, этических, правовых, межличностных, повседневно-бытовых и т. д. Она нормативна, как бы накладывается на повседневное существование каждого и корректирует его, почему ее и принято называть *высокой*, или иногда «культурой с большой буквы». Такая мироустроющая и мироупорядочивающая культура — точнее, исходный ее принцип, онтологична для бытия человечества и его истории и в этом смысле им имманентна.

В древних преданиях многих народов центральную роль играет героический персонаж, который ценой жертв и подвигов одолевает первичный хаос, побеждает и изгоняет ранее владевших миром чудовищ и добывает для народа блага культуры, которая в данном смысле равносильна цивилизации. Таков у древних греков Прометей, доставший людям с неба огонь и страшно наказанный за это ревнивыми богами, «первокузнец» Гефест или победители чудищ Геракл и Персей. Таков у германцев Тор — бог плодородия и грозы, орошающей землю, защитник богов, порядка и людей от великанов, что несут разрушение и хаос, и многие другие. Персонажи такого рода точно и справедливо получили в науке наименование «культурный герой». Они «устраивают» мир, вносят в жизнь знания и труд, ответственность и справедливую кару, строй и порядок, то есть, действительно, закладывают основы культуры.

Самое примечательное, однако, состоит в том, что знания и труд, строй и порядок, воспринимаемые с самого начала как безусловное благо, тут же раскрываются как нечто одностороннее и потому уязвимое и потому вызывающее протест и потребность периодически освобождаться от цивилизации и культуры, как строя и порядка.

Потребность дать свободу силам жизни, не получающим выхода в мироупорядочивающей и гармонизирующей Культуре,

проявляется уже в глубоко архаических слоях общественно-исторического бытия. Первая форма такого освобождения связана с принципом карнавала. Суть карнавала, отчасти и кое-где проявляющаяся до сих пор, изначально состояла в том, что в определенные моменты года (обычно после сбора урожая или в декабре — январе при открытии кладовых с новым урожаем) на несколько дней социальная структура, культурные нормы и моральные заповеди как бы переворачиваются верх дном. В древнем Вавилоне на место царя на несколько дней избирался раб, как в Средние века в Европе избирался карнавальный король шутов; в конце карнавала его судили, приговаривали к смертной казни и торжественно сжигали его чучело, но до того он оглашал завещание, в котором красноречиво разоблачал грехи прилично устроенного общества. В античной Греции по завершении сбора урожая отмечались Кронии — праздник, аналогичный римским Сатурналиям. Последние, пожалуй, выражали сущность карнавала полнее всего. Он, в частности, посвящался Сатурну — богу обильных урожаев и олицетворению «золотых» — доцивилизованных и докультурных — времен: хозяева усаживали рабов за свой стол, угощали их и сами им прислуживали. На неделю с 17 по 23 декабря табуировались все виды деятельности, связанные с насилием, принуждением, организацией: судопроизводство и исполнение приговоров, проведение законодательных собраний и военных наборов, установление границ земельных участков и огораживание их, подведение быков под ярмо, стрижка овец. Неделя проходила в веселых застольях, во время которых люди делали друг другу подарки. Смысл этих празднеств состоял в том, что «золотой век», олицетворенный Сатурном, воспринимался людьми как «время до времени», не знавшее благ, но зато и в первую очередь не знавшее тягот общественной организации, цивилизации и культуры. Из этого источника происходит в самом широком смысле слова и вообще феномен праздника вплоть до современной масленицы. [1. См., например, из последних публикаций. — Бремя развлечений. Otium в Европе XVIII — XX веков. — С-Пб, 2006].

Вторая форма после карнавала, обнаруживающаяся в пределах христианской Европы, это так называемый плебейский протест против культуры. Особенно ярко проявлялся он, например, во многих ересях Средневековья. Независимо

от конкретного содержания каждой почти все они противопоставляли регламентированной вере, которую насаждала и которую жестко контролировала церковь, непосредственное общение с Богом, служение ему душой и образом жизни, а не подчас непонятными обрядами. Поскольку же церковь накопила огромные богатства и в немалой доле расходовала их на украшение церквей, покровительство искусству, собирание и переписку старинных рукописей, то протест еретиков принимал форму критики именно этой деятельности церкви. Выражался он в требованиях простоты веры и образа жизни, в апелляции к религиозному переживанию больше, чем к знанию священных текстов, в требовании братских отношений между верующими и их равенства во Христе. В самой общей форме так выглядели альбигойская ересь, францисканство, проповеди Джироламо Савонаролы. [2. Особенно ярко в проповеди на псалом «Сколь благ» в пост 1493 года]. Импульсы такого рода долгое время ощущались в рабочем движении, начиная с луддитов.

На фоне обеих кратко характеризованных альтернатив культуре совершенно по-особому выглядит третья форма, которая и является предметом настоящих заметок. Если ключевые слова в первом случае это — «карнавал» и «праздник», во втором — «вера, простота и искренность», то в третьем случае такими словами являются «история» и «память». Отсюда — принципиальное отличие этого «третьего случая» от первых двух. Праздник потому и праздник, что он бывает редко. Протест потому и протест, что он — исключение из принятого течения жизни. Оба они порождаются *принципом* культуры, но не несут его в себе постоянно, не слиты с ним органически и вечно, с самым его существом. Органически же и вечно, в самом своем существе, рождается *история* и при этом рождается дважды — первый раз, когда она случается, во второй — когда она вспомнена, воспринята и пережита; из этой двойственности и рождается культура, рождается из нераздельности и неслиянности обеих сущностей, ее составляющих.

Последнее суждение требует раскрытия и углубления. До наших дней и вообще в природе вещей сохраняется положение, высказанное Аристотелем. Он предложил различать в данной ситуации память как таковую, которую он назвал *мнэме*, и память, пережитую в опыте воспринявшего человека или группы; последнюю он назвал *анамнесис*. Мнэме рождается из

органической способности к удержанию в сознании в большей или меньшей точности вошедшего туда явления или содержания. Анамнесис сохраняет это явление или это содержание пережитым, а потому и переработанным, видоизмененным в свете воспринимающего сознания. Если речь идет об истории, первая, «случившаяся», история в принципе проверяема или, во всяком случае, допускает проверку, отождествление с подлинно происшедшим. В этом смысле она точна, очерчена; говоря о ней, мы соотносимы с чувством ответственности; «слово — это поступок», — говорил Бахтин, и так было всегда. Через различие между двумя установками на восприятие и сохранение в памяти истории во вторую из них, в анамнесис, входит открытость переживаниям и толкованиям и в этом смысле творчество, открытость фантазии, субъективности и «Я». Соприсутствие и взаимоопосредованность обеих установок в их различии имманентны переживанию истории, делают такое переживание фактом культуры, а, следовательно, и познания.

Этот модус познания — гуманитарного знания вообще и истории культуры в частности — остро востребован сегодня в том типе общественного бытия, которое характеризует, во всяком случае, Европу в эпоху после Второй мировой войны, и которое принято называть постмодерном или пост-постмодерном. Проиллюстрируем сложившуюся познавательную ситуацию примером книги Рустама Рахматуллина «Две Москвы, или метафизика столицы». М. АСТ, 2008.

В центре Москвы застройка района Боровицкой площади, обоих холмов, ее ограничивающих, — Боровицкого и того, на котором возвышается Дом Пашкова, с разделяющей их ныне текущей под землей рекой Неглинкой, полностью документирована. Она предстает как предмет проверяемого, доказуемого и потому ответственного знания в минувшие века, в недавнем прошлом и в настоящее время. Вопреки этой точно зафиксированной истории района существует, время от времени возрождающееся *ощущение*, согласно которому он воспроизводит центр античного Рима. С этим ощущением связаны приводимые в книге Рахматуллина записи архитектора Витберга, друга Герцена, или происходящего на верхней террасе Пашкова дома диалога, воспроизведенного Булгаковым в «Мастере и Маргарите». «Воланд заговорил: — Какой интересный город, не правда ли? Азazelло шевельнулся и ответил почтительно:

Мессир, мне больше нравится Рим! — Да, это дело вкуса, — ответил Воланд».

На основе такого рода прецедентов, сближений и упоминаний выстраивается образ (или реальность?) «второй Москвы». Если Кремль в рамках такого образа-ощущения — это Палатин, то на роль несостоявшегося Капитолия вопреки логике сходств выдвигается не холм Пашкова дома, а... храм Христа Спасителя или даже запроектированный в свое время Витбергом храм-монумент на Воробьевых горах. Впрочем, в другом месте автору этих аналогий представляется, что Воробьевы горы — самое подходящее место для Ватикана. С римским форумом дело обстоит не до конца ясно. Он видится толкователю на месте Боровицкой площади, хотя в то же время она, эта роль, «давно уступлена Красной площади». Не будем опровергать эти отождествления, как не станем и предлагать (если уж надо предлагать!) и другие: на роль храма Христа Спасителя гораздо больше, например, и по топографии, и по реалиям подходил бы римский храм Весты, а Моховая с выходом на Боровицкую площадь гораздо больше напоминает Велабр, чем Форум и т. д.

Представленное здесь переживание истории вводит ее в культуру в виде *достояния культурного сознания*, себе доверяющего в своей недоказуемой или плохо доказуемой уязвимости, но, как полагает автор и, может быть, немало читателей, также и в виде культурно-исторически пережитой константы эпохи. Отмеченная в книге Рустама Рахматуллина тенденция, при всей ее зыбкости, ведь, действительно, может быть осмыслена как постоянное в русской истории и время от времени в ней пробуждающееся чувство противоречивой связи русского начала с западноевропейским, а «Рим и в наши дни остается тем же, чем был всегда — корнем западного мира». [З. Ф.И. Тютчев. Римский вопрос. Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений и писем в шести томах. Т. 3. Публицистические произведения. М. 2003, с. 158]. Тогда, в этом последнем смысле, пережитая культура предполагает, или, во всяком случае, допускает, ограничение соблазнов субъективности и произвольного опыта, отказ от абсолютизации *своего* опыта, требует ответственности за что-то и перед чем-то, что не есть непосредственное мое «я», а скорее — проекция внеличной, а потому подчас и смутной, истины истории.

Но ведь такое преодоление субъективности во имя некоторой ответственности живет и востребуется на фоне сохранения естественных и онтологически заданных интересов моего актуализованного «я» в его непосредственности, столь острых сегодня. Человеческое, слишком человеческое — всегда тут. Оно просвечивает сквозь преодоление и ответственность и сплетается с ними в неожиданных конфигурациях. История и высокая культура продолжают существовать, но в то же время не могут исчерпываться своим предназначением. Как ощущение в его противоречивости не может быть верифицировано и доказано, стать научной истиной, так оно и не может исчезнуть из культурного сознания общества или какой-то его части. Сосуществование же ощущения и истины и их спор могли бы быть преодолены, если сохраняется доминирующая ответственность перед историей как внеличным началом — историей как константой общественного бытия, объективной и субъективно прочувствованной одновременно, которая ограничивает и подчиняет себе, верифицирует, данные субъективного сознания, его ощущения. Выясняется, однако, что в общественной эволюции, по крайней мере, европейского человечества, такого рода преодоление время от времени нарушается и становится соблазнительно невозможным. Реально исторические параметры общественного бытия, то есть сама история, как бы отчуждаются, размываются и близки к исчерпанию. Культурно-эстетическая сфера располагается вне такой ответственности и обязательности и выражает себя, скорее, через свободную игру или причуду, через отклонение или фантазию. Серьезность задачи и игровое исполнение взаимно проникают друг в друга, создавая особый тип культуры и художественной выразительности.

Эта ситуация изредка в истории культуры встречалась, но наиболее полно и весомо она представлена в Древнем Риме во второй половине I века до н.э. и на протяжении всего I века н.э., условно говоря, от Цицерона до Тацита. С легкой руки Цицерона этот тип культуры и сама позиция по отношению к нему стали обозначаться словом *cultus*. То же игровое отсутствие весомого, противоречивого, духовно насыщенного, человечески серьезного прошлого отражается в архитектуре первых лет XXI века. Те же предпосылки и те же их проявления, суть которых — утрата тысячелетнего воздуха культуры, усмешка по его поводу.

II. Cultus

В макро-характеристике культурно-исторического процесса Древнего Рима выделяются полтора—два столетия, с конца II века до н.э., охватывая целиком I век н.э., и вплоть до II-го. Содержание этой эпохи состоит в своеобразном «агоне» консервативных начал относительно замкнутой римской государства-общины и аксиологии ими обусловленной, с одной стороны, и центробежных процессов, завершившихся государственно-правовым оформлением бескрайней Империи, с другой. На протяжении этих полутора — двух столетий то, что мы назвали высокой культурой, представало в Риме воплощенным в определенном типе человека и в отношении его с обществом и государством. Исчерпывающая характеристика этого типа человека и, соответственно, этого типа культуры представлена в бесчисленном количестве источников. Конкретным примером может послужить характеристика консула 131 г. до н.э. Публия Красса Дивес Муциана [4. Она была дана в сочинении историка II века до н.э. Семпрония Азеллиона, которая сохранилась в составе поздней компиляции Авла Гелия: I, 13, 10]. «Он обладал, как говорят, пятью первыми и главными достоинствами, ибо был человеком очень богатым, очень знатным, очень красноречивым, выдающимся знатоком права и великим понтификом». Красноречие, судебное и политическое, и знание правовой структуры римского общества, отраженной в его законах и в его традициях вполне очевидно принадлежат сфере культуры. Не столь очевиден на наш современный взгляд культурный смысл богатства, знатности и сакральных магистратур. Читателям Семпрония Азеллиона и даже еще самому Авлу Гелию он был, однако, совершенно ясен, ибо перечисленные «главные достоинства» составляли единый комплекс, который и был культурой в ее неотделимости от *res publica*, — «народного дела» в его исторической реальности. Богатство в этом контексте означало лишь во вторичной и ограниченной мере богатство денежное; прежде всего под «богатством» в таких контекстах понималось *res familiaris* — искони принадлежавшее роду богатство в земельной форме. Оно характеризовало принадлежность человека к древней общине и соотношенность его с изначальным слоем римского общества со всеми вытекающими отсюда культурными коннотациями.

То же явствовало из владения всей системой правового регулирования, в эту пору еще неотделимого от авторитета главы рода и от сохранения в памяти «вечных эдиктов», которыми на протяжении веков корректировались законы сменявшими друг друга преторами. То же можно сказать *mutatis mutandis* о деятельности великого понтифика, определявшего сакральные представления общины.

Когда полутора веками позже Тацит очерчивал тип сенатора старой складки и тип культуры, в нем воплощенной, он варьировал, в сущности, ту же систему ценностей, употребляя лишь три более общих понятия, вобравших в себя прежние пять. Они образовывали итоговый для обозначенного выше периода кодекс римской государственности, аксиологии и высокой культуры — кодекс, обусловленный консервативной хозяйственной и государственно-политической природой античного мира. В эту «троицу» входили *mos maiorum* — консерватизм как соответствие нравам предков; *pietas* — благоговейная верность обычновениям и установлениям общины; *virtus* — доблесть, боевая и гражданская. [5. Г.С. Кнабе. «Multi bonique» и «*rauci et validi*» в римском сенате эпохи Нерона и Флавиев. \ \ Вестник Древней истории, 1970, № 3; перепечатка — в конволюте ВДИ «Древние цивилизации. Древний Рим». М. 1997, с. 231 и след.]. Вплоть до эпохи Адриана и Антонина Пия, до возникновения и первоначального распространения христианства, эта система ценностей, а в известной мере и государственного регулирования, сохраняла свое значение критерия и нормы. Такой предстает *res publica Romana* в поздних диалогах Цицерона и во вступлении к «Истории Рима от основания города» Тита Ливия. В этой тональности полностью выдержаны так называемое политическое завещание императора Августа и знаменитая речь императора Клавдия о допущении галлов в сенат. [6. Тацит. *Анналы*. XI, 23 — 24]. Тот же Клавдий [7. Там же, параграф 25] признал патрицианскими некоторые сенатские роды, регенерировав тем самым исходное членение общины восьмисотлетней давности — времени основания Рима. Дважды на протяжении этого периода проводились Столетние игры в возрождение и напоминание об обычаях вековой давности. Такие примеры могут быть многократно умножены.

И здесь наступает самое важное. Через всю эпоху наряду с постоянными напоминаниями о нравах предков, о *pietas* и

virtus как о живых нормах государственного и духовного бытия тянутся признания и напоминания об их уходе из реальности и практики, из жизни людей, общества и государства. Классическая констатация этого состояния принадлежит кратковременному императору 69 года н.э. Сульпицию Гальбе. — «Если бы огромное тело государства могло устоять и сохранять равновесие без направляющей руки единого правителя, я хотел бы быть достойным положить начало республиканскому правлению. Однако мы издавна вынуждены идти по другой дороге» [8. Тацит. История. I]. То было не только признание факта, но и процесс, причем достаточно динамичный. Тридцатью годами раньше тот же вопрос встал перед сенатом после убийства Гая Калигулы, и дело не свелось к констатации. Ночное заседание сената было, насколько можно судить, достаточно бурным, и исход его отнюдь не был предрешенным. Тридцатью годами после Гальбы, уже к убийству Флавия Домициана «народ остался равнодушным» [9. Светоний. Домициан, 23]. Признание Гальбы, как видим, отмечает показательную точку в едином процессе.

Процесс этот задавал общее направление римской истории; истории осмысленной, то есть ставшей культурой. И он же задавал направление истории и осмысление ее в культуре, не совпадавшее с исходным и общеопределяющим. «Положить начало республиканскому правлению» значило вернуться к исходным началам и держаться их; «*другая дорога*» значила, что по ней *надо* идти — надо, *хотя и вынуждены*, то есть не хочется. За пределами отмеченных выше полутора-двух столетий, т.е. до них, до исхода II-го века до н.э., присутствие обоих императивов ощущалось в воздухе истории, и сочетание их, как и выбор между ними, определяли общественное поведение каждого руководителя общины в общей верности руководящим принципам Рима. Старый Катон-Цензорий (235 — 149 гг. до н.э.) был готов сохранять в его основах «республиканское правление» во всей суровости и как оно есть. Его антагонист Корнелий Сципион Африканский (238 — 183 гг. до н.э.) в конечном счете, был готов к тому же самому, но в быту, в привычках его у окружающих появлялось впечатление, что он предчувствовал выход на «*другую дорогу*». В эпоху «от Цицерона до Тацита» выбор тоже сохранялся, но выбор теперь уже относительный, в обоих своих полюсах равно вправленный

в движение «по другой дороге». В истории, в магистральном пути Рима выбор еще только предстоял, но в духовном складе, в манерах и вкусах был уже кое в чем пройден, пройден как выбор подчас субъективный, уже не столько мировоззрения, сколько вкуса и обстоятельств, не столько позиции «катоновской и /или сципионовской», сколько настроения, престижности или даже игры.

Рассмотрим ситуацию более конкретно. В 70-е годы I века до н.э. провинцией Сицилия правил в качестве наместника сенатор Веррес. Как большинство наместников позднереспубликанской поры, то был жестокий и бессовестный вымогатель и насильник. С одним, однако, отличием, не очень последовательно проведенным, но всё-таки пока что отличием: он без ума любил произведения греческого искусства. Рассеянные в Сицилии по частным коллекциям и храмам, они привлекали алчные взоры наместника, так или иначе пытавшегося их добыть, отнять и сохранить для себя. Сицилийцы пожаловались в Рим, начался суд, и Цицерон взял на себя роль обвинителя. В его речах против Верреса — особенно в четвертой «О предметах искусства» — система обвинительных доказательств строится на противопоставлении исконно римских правовых норм поведения наместника в провинции, столь же исконного отношения римлян к искусству как чисто государственному делу и — поведения Верреса, нарушавшего то и другое ради с недавней его страсти, ни минуту не думая о римском праве, великих традициях и незыблемых ценностях. Стоит добавить, что Веррес был ставленником и в римском смысле «другом» древней и могущественной патрицианской семьи Метеллов. Добавим также, что, несмотря на то, что Цицерон фактически выиграл процесс, Веррес сумел сохранить награбленные шедевры, наслаждался ими постоянно на протяжении почти тридцати лет и погиб в проскрипциях 42 года: его коллекциям завидовали очень многие. Далекое не только он один, по видимому, шел «по другой дороге», — не каждый день вспоминая о традициях и системе ценностей, но предпочитая им теперь всё больше с ними связанный и их заменявший престиж знатока и ценителя, богача и аристократа, словом — человека *cultus'a*. Именно отсюда с легкой руки Цицерона это слово стало символом человека нового типа, ориентированного при необходимости, может быть, и на фразеологию *Roma aeterna*

или *senatus populusque Romanus*, но, прежде всего, на престиж в общественном мнении.

В высшем эшелоне римской власти и среди составлявших преимущественно этот эшелон старинных семей, сращенных с этой фразеологией, число таких людей росло стремительно. В их круг, как это ни парадоксально, оказались втянуты и собеседники Цицерона – действующие персонажи его диалогов. Те же Луций Лициний Лукулл, Марк Теренций Варрон, Марк Юний Брут, Гай Юлий Цезарь соединяют в себе аристократическую преданность римской традиции, но уже лишённую категоричности, приправленную и разбавленную духом времени, включавшим некоторое эlegantное вольнодумство. Не отсюда ли возникла и фантастическая идея Цезаря о перенесении столицы империи Рима... в Египет? Безумства этих богачей выступали как демонстрация эlegantной независимости от старомодной однонаправленности предков, чреватая в перспективе выходом «на другую дорогу» – при постоянных, риторических, ораторских, но и личных призывах оставаться верными той, старой дороге.

Другой поворот описанной ситуации с *cultus*'ом предстает во всей своей четкости и полноте в конфликте, разразившемся в сенате в 47 г. н.э. Он описан в XI книге «Анналов» Тацита (главы 5 – 7). Поводом для конфликта явилась особенно активно развернувшаяся в эти годы деятельность так называемых *delatores*. Само слово это означало «доносчик», но в нем сосредоточены оказались и многие другие смыслы, выявившиеся в ходе бурного конфликта. Люди эти принадлежали в массе своей к семьям, недавно вошедшим в сенат, противостоявшим уже поэтому хотя бы, большинству сенаторов из старинных родов, отстаивавшим нормы, характерные для древней общины Рима. Эти «сенаторы большинства» вполне поддерживали политику императоров, но последние внутренне не доверяли им, чем *delatores* и пользовались, выступая с обвинениями – отчасти, наверное, обоснованными, в большинстве же своем ложными – в заговорах, в злоумышлениях на жизнь императора и т.д. Принадлежавшие к этому большинству сенаторы выступили с требованием вернуть силу давно забытому закону Цинция от 204 года до н.э. Закон этот в пору его принятия состоял в ограждении семейно-родовой солидарности, как одной из основ исконного общественного строя Рима, от растворения

ее в нараставшей стихии денежных отношений и запрещал брать деньги за выступление в суде. Контр-аргументация «доносчиков» на том и строилась, что древние ораторы, полностью обеспеченные родовыми владениями, могли не думать о вознаграждении. Они же, нынешние «новые люди», должны отдавать все силы и время изучению права, выступлениям в суде, подготовке судебных речей, настолько ораторски оснащенных и убедительных, чтобы обеспечить приговор, нужный адвокату и его клиенту. При этом, скорее всего, не говорилось о том, что было у всех на уме: в случае осуждения лица, на которое поступил донос, доносчик получал значительную часть конфискованного имущества осужденного. Здесь суммированы мотивы, которыми руководствовались те люди и те общественные силы, которые возникали и шли на смену традиционализму как высокой культуре, укорененной в местно-римской традиции и в истории общины, при постоянном словесном повторении и внутренней полуубежденности в святости вечной аксиологии *Roma aeterna*. Теперь мотивы эти состояли, кроме того, кроме риторической общеобязательности, в личной энергии доносчика, создававшего себе имя и состояние. Он становился общественной фигурой, внушавшей одновременно восхищение, зависть и страх. Он задавал некоторый престижный и модный образ нового «Я» и новый тип ораторского красноречия, судебного, политического и эстетически привлекательного. Этот новый образ и соответствовавший ему тип красноречия ярко, точно и художественно убедительно представлен в *Апре* — герое «Диалога об ораторах» Тацита.

Чтобы завершить тему *cultus'a*, — поневоле кратко об этом «новом типе ораторского красноречия». Перелом, приведший к его появлению, Цицерон в своем «Бруте» — обзоре истории латинского красноречия — относил к эпохе гражданских войн I в. до н.э. и видел сущность его, в частности, в смене самого типа оратора. На уровне содержания он означал переход от мышления о судьбах республики к отстаиванию определенных отдельных сил в расколовшемся римском государстве. На уровне формы — т.е. ораторского искусства как такового — переход от философской глубины и заботы о красоте и внятности гражданам к пышному многословию или, напротив того, к аффектированной архаической краткости. В обоих случаях на первый план выходило орнаментальное начало, самолюбование оратора, забывшего

о своей общественной ответственности, забывшего о чистой и правильной народной речи, «без которой нет не только оратора, но и просто настоящего римлянина», — заметил однажды Цицерон. Самолюбование оратора и постоянное помышление о себе и своем успехе при чутком уловлении направления, выгодного верховной власти, вело прямо к тому сложному комплексу, где эстетизм образовывал одно слагаемое, а *cultus* — другое. Здесь не время и не место проникать в двуединство и соотношение обоих слагаемых. Из него вышла особая фаза латинского языкового развития, приведшего к формированию так называемой «серебряной латыни», латыни Сенеки и Тацита. И из него же вышли тянущиеся через весь I век н.э. бесконечные жалобы на порчу красноречия, *conrupta eloquentia*, в которых чаще всего имелись в виду все те же доносчики.

Может быть, показательней других здесь — некий Аквиллий Регул. В начале своей карьеры, при Нероне, он получил за донос на консервативных «сенаторов большинства» Орфита и Красса 7 миллионов сестерциев, легших в основу его состояния. Несколько лет спустя родной брат Красса Пизон Лициниан был назначен императором Гальбой в свои преемники по принципату. Регул подстроил его убийство, а когда ему принесли голову убитого, по рассказам, впился в нее зубами — жест, в котором политическая страсть, бешеный темперамент и своеобразное позерство сплелись в один клубок. Мало этого. Когда сестра Пизона Верания тяжело заболела, Регул явился к ней, чтобы добиться включения своего имени в список ее наследников. По всему судя, основным прототипом упомянутого выше Апра, героя «Диалога об ораторах» Тацита, явился именно Аквиллий Регул. В описании Тацита особенно ярко заключена на примере Регула характеристика того типа красноречия, который ассоциировался у современников с *cultus*'ом. Самое важное в деятельности судебного оратора, как явствует из монологов Апра, — связь его с живой жизнью сегодняшнего дня, непосредственное участие в конфликтах и спорах современников. («Диалог» гл. 10). Эта особенность судебного оратора раскрывает перед ним всю ценность и значительность сегодняшней общественной практики и несущественность старомодной, покрытой пылью мертвой древности. «Признаюсь вам откровенно, что при чтении одних древних ораторов я едва подавляю смех, а при чтении других — сон» (гл. 21). За отрицательным

отношением Апра к старому красноречию стоит целая эстетическая система. Прекрасное для него — это переизбыток жизни: пышность, блеск, изобилие, расцвет, наслаждение (гл. 22). Критерий красоты — сила, здоровье и напор жизни. — «Как и человеческое тело, прекрасна только та речь, в которой не выпирают жилы и не пересчитываются все кости, в которой равномерно текущая и здоровая кровь заполняет собой члены и приливает к мышцам» (гл. 21). Таков же и критерий человеческой ценности в целом: «Я хочу, чтобы человек был смел, полнокровен, бодр» (гл. 23). Сталкиваясь с несчастьем, такой человек — и Регул как его пример — не столько страдает, сколько демонстрирует свое страдание. Для него всегда самое главное — демонстрация собственного «Я». Плиний Младший описывает в одном из писем, как Регул тратил огромные деньги не только на заказ собственных статуй, но и на приобретение бесчисленных животных самых разных пород, чтобы они служили предметом забавы для его сына-ребенка. Сын умер, и тогда Регул в отчаянии — или для его демонстрации — перебил все население этого зоопарка.

Тут надо остановиться на особенно ярком проявлении той же коллизии, связанном на этот раз не с ораторским словом и не с типом самого оратора, а с совсем иной сферой культурно-исторического видения — с изобразительным искусством и, в частности, с настенной живописью. Общеизвестно, что для римского сознания предметный мир состоял из некоторых артефактов и форм, раз навсегда найденных и признанных оптимальными. Они были как бы изъяты из потока времени и обретали актуальность, становились «здесь» и «сейчас», за счет накладных аппликаций самого разного рода, отражавших сиюминутное состояние общественного вкуса, признаваемое соответствующим распространенной норме круга или общества в целом. [12. См. Кнабе Г.С. Древний Рим. — История и повседневность. М. Искусство, 1986, раздел «Художественное конструирование и внутренняя форма римской культуры», сс. 175 — 198]. Распространение прослеживаемого детерминированного движения культуры в ее исторической преемственности к культуре в ее сиюминутной необязательности и в этом смысле к субъективности, игре и причуде видно особенно ясно на примере настенной живописи в Помпеях так называемого IV стиля (40-е — 70-е годы I века н.э.).

Искусство возникает в Риме на чисто прагматической основе — в виде средства укрепления системы ценностей общины и практического обслуживания ее нужд. Как источник эстетического переживания оно на этом этапе не воспринимается и, следовательно, как искусство в прямом и полном смысле еще не существует. Там, где оно начинает в этом качестве восприниматься под этрусским или греческим влиянием, в сознании (и подсознании) народа сохраняется убеждение, что искусство, переставшее прямо и непосредственно обслуживать общину, принадлежит сфере частного существования, а, следовательно, представляет собой область каприза и прихоти. В первом случае примером являются так называемые «картины на досках», описанные в 35-й книге (гл. 5 — 7) «Естественной истории» Плиния Старшего. Сюда же примыкает рассуждение в верринах Цицерона. — «Эти вещи созданы не как предметы роскоши для жилищ людей, а для украшения храмов и городов, чтобы наши потомки считали их священными памятниками» (IV, 98). Ко второму случаю относится исполненная фантазий и иллюзионистских фокусов настенная живопись IV стиля в Помпеях.

Вернемся к литературному и культурно-антропологическому материалу, чтобы сформулировать некоторые общие выводы.

Нам было важно уловить, как утрата традиции высокой культуры при онтологическом консерватизме римского этапа в истории европейского человечества распадается в своем движении вперед на выработку новых форм культуры и на утрату ими корневого исторического содержания. В раннем принципате всё еще живая и переживаемая ценность римской традиции как бы утрачивается. Переживание истории и ответственности перед ней смещается во внутреннее содержание «Я», такого переживания и ответственности лишённого и никакого нового содержания не обретшего. Мы приводили выше триединство консервативных нравственных ценностей, заключавшее в себе переживание родной истории целой чередой римских поколений от Ромула до Цезаря. — *Mos maiorum* — консерватизм как соответствие нравам предков; *pietas* — благоговеиная верность обычаям и установлениям общины; *virtus* — доблесть, боевая и гражданская. Тексты Тацита дают возможность выстроить и другую триаду, противостоящую в сенате — и за его пределами

— данной, выразившую сущность новых поколений, теперь от Цезаря до Домициана. — *Audax* — наглый и непочтительный вообще, к традиции в частности; *callidus* — тщеславный, горячий, неразборчивый в средствах, *promptus* — сочетающий энергию и талант, быстроту реакции. [8. См. комментарий и анализ в работе автора, названной в прим. 2].

Эти триады не симметричны. Первая говорит об исторических ценностях и об отношении к истории Рима, вторая — о человеке, о его стремлениях и путях их удовлетворения. Вторая соотносится с *cultus*'ом, но не исчерпывается им. *Cultus* есть внешняя, наиболее пряная сторона процесса. За ней нельзя забывать, что такого рода аморализм несет в себе содержание, за пределы доносительства выходящее, знаменующее некоторую нарядную цепочку, где история и чувство ответственности перед ней временно уходят из антропологии.

В этом процессе собственно высокая культура Древнего Рима постепенно утрачивает роль *реальной нормы* общественной и духовной жизни. Она сдвигается в некоторую культурно-историческую полупустоту, где обретает искусственные формы. Такие формы живут на полупризрачном фоне былой, еще заданной культурно-исторической онтологии, воспринимаются всё-таки как движение культуры, но в растущем противоречии с ее по-прежнему заданным прошлым. Они рождаются из диалектики и многозначности высокой культуры как нормы, но проходят в описанном движении последовательные стадии отчуждения. Сначала ее идеал отделяется от ее практики, затем утрачивает свое прямое изначальное гражданское содержание ради рафинированного истончения культуры, т.е. опять-таки, отчуждения ее, и, наконец, — переходит в стадию фокуса и игры, чтобы затем выйти на новый, чуждый, совсем иной, себе довлеющий виток.

III. Воздух нашей эпохи

В минувшем 2008-м году исполнялось ровно 40 лет со времени сорбоннских событий мая 1968 года. Многие органы печати, публикации в области политики и культуры в России и за рубежом отмечали эти десятилетия как истекающий, но в себе исторически единый, хотя и исторически двойственный, период. «Наше время» предстает как два взаимосвязанных

и нераздельных периода, друг друга продолжающих, друг другу противостоящих и перерастающих друг в друга. Время это — «наше», мы несем его в себе через противоположность и единство двух его форм-этапов: шестидесятничества и глобализации.

Шестидесятничество началось в середине 1950-х годов и стало иссякать в 1980-х. Его основа была экономической. Существовавшая к этому времени материально-технологическая основа производства, которая складывалась еще в последней четверти XIX столетия и теперь полностью устарела, оказалась более или менее разрушена военными действиями. В ходе наступившей реконструкции и автоматизации она обновилась и раскрыла заложенные в ней возможности роста производительных сил. Впервые за свою историю Западная Европа стала универсально сытой. Сытостью дело не исчерпывалось. Открытие синтетических материалов изменило не только характер и стоимость бытовой среды, но и ее облик. Исходная семиотика ее, веками основывавшаяся на противопоставлении скудно живших и плохо одетых масс преуспевшим слоям населения, изменилась в корне и сделала не только возможным, но и модным относительно вещное единообразие. Так называемая джинсовая революция 1962 года закрепила и интериоризировала это состояние, засвидетельствовав его рекламами джинсов Ливайз, где рекламировалось больше наступившее как бы равенство, чем характеристика ткани и покроя, или новоизбранным мэром Нью-Йорка, прославившимся, как говорили, своим первым же появлением на улицах города в залатанных джинсах. Культурно-историческая и человеческая судьба мини-юбки, вошедшей в жизнь Европы несколькими годами позже, отразила тот же процесс.

Другая сторона складывавшейся «цивилизации шестидесятых» состояла в выходе культурно-исторических процессов за пределы отдельных государств Европы и создании некоторого общеевропейского и общешестидесятнического стиля. Германия стала приглашать к себе принять участие в восстановлении разгромленной страны сначала испанцев, потом турок. Великобритания широко открыла двери рабочей силе из колоний, и всё это в какой-то мере нарушило национально замкнутый характер государства и его культурных традиций. Резко усилившаяся в 1960-е годы и с тех пор не ослабевавшая интернационализация

студенчества придавала этому процессу дополнительный размах и обнаруживала в нем дополнительные смыслы, зазвучавшие особенно громко и универсально, действительно, в майские дни 1968-го года. Особенно громко и универсально стало звучать отныне умонастроение, оформившееся в рок-музыке, сначала как умонастроение молодого поколения, вскоре затем — как умонастроение эпохи. Эта роль выразилась и усилилась за счет телевидения и звукозаписи, окончательно нарушивших монополию национальных государств на духовное формирование своего населения. Портативные, из рук в руки передаваемые, на редкость дешевые, сначала пластинки, а затем кассеты и диски сначала были восприняты как техническое новшество, но вскоре вошли в духовную партитуру времени как ее важнейшее слагаемое.

Это состояние европейского общества примерно тогда же получило философски публицистическое наименование «пост-модерна». Как показывает структура термина «пост-модерн», само им обозначенное состояние было воспринято и пережито, прежде всего, через контраст с предшествующим состоянием — «модерном», условно относимым к трем — трем с половиной предшествующим столетиям. Первоначалом истории и культуры в рамках пост-модерна, их исходной клеточкой и реальной единицей является человеческий индивид во всем своеобразии и неповторимости его эмоционально своевольного «я». Поэтому любая общность, не оправданная таким индивидом для себя внутренне, любая коллективная норма и общее правило выступают по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он должен стремиться освободиться. На философском уровне такой внешней репрессивной силой признаются логика, логически функционирующий разум, основанное на них понятие объективной и доказуемой истины. «Разум — союзник буржуазии, творчество — союзник масс»; «Забудьте всё, что вы выучили — начинайте с мечты» — эти надписи появились в том же мае 1968 года на стенах Сорбонны в Париже. [9. Les murs ont la parole. Journal mural mai 68. Sorbonne, Nanterre. Citations recueillies par Julien Bésançon. Paris, 1968, p.p. 61, 97].

На уровне общественном и государственном постмодернизм видел в современных западных странах капиталистический истеблишмент, управляемый буржуазией в своих

интересах и потому подлежащий если не уничтожению, то, во всяком случае, разоблачению. Своеобразное манихейство, т.е. усмотрение в любой отрицательной стороне действительности результат действия чьей-то сознательной злой воли, присутствует в большинстве текстов и устных выступлений философов, публицистов и вообще ревнителей постмодернистского направления. Отсюда отрицательное отношение к европейской культуре традиционного типа, с XVII века и до современности, к европейской действительности, образу жизни и нравам. На взгляд тех же ревнителей, такая культура и такой жизненный уклад, в конечном счете, отражают волю «властей», насаждающих в обществе образ действительности, ценности и мораль, им выгодные. Поэтому ни государственные акты и мероприятия, ни культура и искусство современного западного мира не являлись тем, за что себя выдавали. Социальная защита, гуманизм, славные традиции, великое наследие — всё это попытка скрыть за возвышенными словами лживое содержание и заслуживающая поэтому лишь разоблачения и насмешки.

Особенно актуальной и необходимой признавалась в умонастроении, порожденном пост-модерном, борьба против всех видов национального, социального или культурного неравенства. Подчеркивается недопустимость признания одной части общества более культурной, чем другие. Отсюда темпераментное разоблачение всех видов расовой, национальной, социальной или культурной иерархизации и, прежде всего, европоцентризма, и стремительное распространение в качестве непреложной нормы так называемой политкорректности. К этой сфере постмодернистского мирозерцания относится обостренное переживание дихотомии свой/чужой. Исходя из убеждения в неизбежном перерастании любой сверхличной структуры в тотальную, подавляющую общность — убеждения, основанного только на опыте европейских стран и не допускающего распространения на другие районы земного шара, — постмодернизм воспринимал и воспринимает дихотомию свой/чужой только как конфликтно-репрессивную. За ней усматривалось стремление тех, кто признаны «своими», навязать тем, кто признаны «чужими», собственную систему ценностей.

Вся обрисованная общественно-публицистическая и культурно-философская система в целом, но особенно отчет-

ливо именно в этой последней своей части образовала тот люк, через который постмодернизм воспринял второе слагаемое «нашего времени» – глобализацию и слился с ней.

Глобализация, как таковая, представляет собой экономический процесс, отмечаемый с конца XIX века, состоящий в вывозе капиталов к рынкам сырья и дешевой рабочей силы и позволяющий снизить расходы на производство с последующим облегчением распространения готовой продукции. Глобализация такого рода осуществлялась в основном в рамках колониальной экономики, т.е. исходила из (и «от») европейских стран. В настоящее время такая глобализация в корне изменила свой характер. Она расширила сферу своего действия практически на всю территорию земного шара, не охваченную странами высокоразвитого производства, и предельно расширила свое содержание, включив в него геополитические проблемы, проблемы демографии, культуры и системы ценностей, проблемы мультикультурализма и идентификации. В таком своем смысле применительно, прежде всего, к Европе глобализация стала одной из коренных характеристик «нашего времени».

Прежде всего, принципиально другим стало само направление процесса. Отныне он не сводится к распространению центров производства на так называемые отсталые страны, а, напротив того, стал неотделимым от массовой иммиграции из подобных стран в страны высокого уровня развития производительных сил и высокого уровня жизни. Это привело, с одной стороны, к насыщению жизни старых культурных центров и областей этнически и культурно инородным населением, к возникновению проблемы их идентификации и к обострению своего рода конкуренции между «своим» доевропейским укладом и укладом собственно и исконно европейским. «Конкуренция» такого рода осложняется эмоциональными обертонами. Иммигранты считают себя обманутыми, видя, что не все традиционные, локальные и исторические преимущества местной жизни распространяются на них, а местное общественное мнение задается вопросом, в какой мере средства, полученные от налогов, должны использоваться для поддержки и обеспечения лиц и масс, не участвующих (во всяком случае, в полной мере) в создании национально-государственного богатства принимающей страны. Весь этот сложнейший и напряженнейший комплекс проблем живет в атмосфере неолиберализма и политкоррект-

ности, которые требуют решения их на основе неограниченной «открытой» демократии, только при этом условии признаваемой «подлинной» т.е. противостоящей национализму и фашизму.

IV. История и проблема укорененности ее в быту и сознании

Итогом минувшей эпохи в обеих ее фазах является такая автономизация человеческого «Я», которая предполагает освобождение его от груза истории. На взгляд многих современников такой груз недопустимо приковывает человека к его историческому опыту и кладет недопустимую черту между ним и другими участниками безнационального и безгосударственного мира. [10. Внешней альтернативой такой атомизации является во всех своих вариантах так называемый фундаментализм. Альтернатива эта ложная: как член однородно фундаменталистской массы человек не обретает способность быть неповторимым фокусом, в котором история становится «Я»]. Эта последняя тема связывается в «воздухе нашей эпохи» с умонастроением и состоянием, которое точно обозначается не совсем уложим словом «укорененность». Само это понятие тысячелетиями было характеристикой человеческой жизни, в последнем столетии было осознано как особая ценность и в наши дни никак не может уйти из атмосферы времени, несмотря на враждебность ему всего неолиберального и всего глобалистского, то есть враждебность ему нашего времени, как такового, в основном и целом.

Стефан Цвейг в своих мемуарах «Мир вчерашнего дня» вспоминал одну и ту же старую кровать, в которой рождались и умирали последовательно поколение за поколением люди его семьи. Почти тогда же, в «Выходя из Пуманока», Уолт Уитмен торжественно признавал: «Каждым атомом моей крови, рожденный из здешней земли и здешнего воздуха, рожденный от родителей, родившихся здесь же от своих родителей, как и они от своих таких же, я начинаю эту песнь, которую надеюсь не кончить до самой моей смерти». За признаниями такого духа не обязательно обращаться в Америку или в Германию. — «Люблю я приют ваш печальный, \ \ И вечер деревни глухой, \ \ И за лесом благовест дальный, \ \ И кровлю, и крест золотой...». Это Фет. А это Англия почти наших дней. — «Я представляю

себе праздник Евхаристии в тихой церкви где-нибудь в Норфолке. Средневековые витражи скупо и с выбором пропускают лучи солнца, расцветивая их, а через открытую дверь, пока ты стоишь перед диптихом Уилтона, доносится шум полевых работ». [11. Цит. по Cormack P. *Heritage in Danger*. 2nd ed. Quartet, 1978, p. 10]. Это умонастроение в какой-то мере и кое-где живо — в краеведческих увлечениях, в цикле передач телевидения США о традиционном быте американцев, в распространении во Франции добровольных обществ, занимающихся генеалогиями местных старинных родов и т.д. Живет и активно неолиберально-глобалистское разоблачение и подавление этого умонастроения, отодвинутого на периферию общественной жизни. Достаточно сослаться на планетарный успех фильмов фон-Трира, прежде всего, «Рассекая волны» и «Догвилль», где описанное только что умонастроение укорененности подается в лучшем случае как глухой провинциализм, а в худшем — как яростная ксенофобия, т.е. опять-таки, как фашизм.

Укорененность — это пережитая и переживаемая история. Она не только пережита и переживается, но и реально существовала и существует, воссоздавалась и воссоздается в памяти коллектива. Положение это, однако, в корне меняется в сегодняшних условиях. Прожитая и отодвинутая в прошлое история всё меньше несет в себе свое бывшее содержание. Она всё больше становится *конструктом*, где материал истории создается заново современным сознанием, а сама история и ее память становятся всё иллюзорней и несущественней вплоть до исчезновения из поля зрения.

Непосредственные впечатления от европейской действительности полностью представлены в ситуации, только что сформулированной. Миллионы людей многократно меняли и меняют условия жизни в стремлении найти более привлекательную работу, фактически не обращая внимания на ту ауру, которая могла бы исходить от новых местами жительства и быть воспринята как «своя». Пригороды больших западноевропейских городов, где в основном расселяются иммигранты, лишены сколько-нибудь выраженного прошлого, хоть в какой-то мере укорененного в опыте новоприбывших — исходном или осваиваемом. Иммигранты, получившие гражданство Голландии, примерно на 70% отправляют своих детей для получения образования в страны происхождения, так что наплывающие

друг на друга сведения и умонастроения накладываются друг на друга, замещая одно другим, или взаимно нейтрализуются. В большинстве европейских стран созданы ведомства, часто на уровне министерств, целиком призванные добиваться идентификации, т.е. укоренения пришлого населения в новой стране обитания; приведенные материалы говорят о неудаче, сплошь да рядом их ожидающей. Официальная статистика, особенно в восточноевропейских странах, говорит о значительной «утечке мозгов» (как и о значительной утечке мозгов из западноевропейских стран в США), причем сведения об обретении «утекшими» настоящего укоренения встречаются не часто. В этих случаях типична взаимная нейтрализация бывшей и новообретенной укорененности. Показательны ситуации, в известном смысле уникальные, но отражающие весьма широкие тенденции. Таково, например, массовое переименование городов и улиц в бывшем СССР. Город Вятка, например, в течение жизни двух – трех поколений на уровне официального восприятия и его распространения далеко за пределы официальности воспринимал себя как «Киров». «Вятка» оставалась фольклорным или просторечным и нарочито архаизирующим самоназванием. Возвращение городу прежнего наименования сделало оба названия принятыми без ощущения реально-исторической, укорененной в сознании населения, разницы между ними. Так же, например, обстоит дело в Москве с Ульяновской улицей. С 1919 года, т.е. на протяжении жизни и языковой практики трех или четырех поколений она входила в советско-ленинское массовое самосознание. Внезапное и ни на что не опирающееся архаическое название «староколымажной», присвоенное ей в наши дни, устранило советски-коммунистическую ауру, не заменив ее ничем другим; в культурно-историческом сознании жителей это улица без названия. Не говоря уже о том, что в восприятии нового населения по всей Европе исторические названия сохраняются как способ практической ориентации, но не затрагивают глубинные слои культурно-исторического сознания. Дом престарелых в предместье Эльсинора в Дании носит название «Гамлет». Уникальна, но весьма показательна ситуация с городком Труа Пистоль на границе США и Канады. Жители его, соответственно, связаны происхождением с одним из этих государств. Такого рода связь с твердынями капитализма стала в атмосфере постмодерна казаться compro-

метирующей. Выход был найден в обнаруженных археологами неподалеку от городка следах пребывания здесь в XVI – XVII веках китобоев басков. За несколько лет ментальность жителей, их взгляд на свое происхождение и образ городка, создаваемый средствами массовой информации, оказались полностью перестроенными, вернее, псевдоморфированными, а его история и этнография стали как бы иными – при естественном сохранении в общественной памяти того образа города, который реально соответствовал его истории. Истории как таковой нет – в своей реальной однозначности она упразднилась. Нормальный гражданин, разумеется, помнит, кем был по национальности его дед – скорее всего, канадским французом или выходцем из США, но он старается это не помнить и в некоторых ситуациях это полу-удается. [11. Тюржон Л., Ляборд Д. Простое прошедшее, сложное прошедшее. Опыт построения этнического пейзажа: баски в Квебеке. \ \ Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры. М., РГГУ, сс. 673 – 697].

На теоретическом уровне процесс нарастающего исчезновения истории как пережитого и реально памятного означаемого из массовой семиотики культуры был убедительно разработан в последнее время в связи с понятием симулякра у Делёза и в виде учения о «придуманных традициях» (invented traditions) или «воображаемых сообществах» (imagined communities) у Эрика Хобсбама. Обе темы многократно и исчерпывающим образом освещались в научной литературе, отечественной и международной, и не требуют особых пояснений [12. Для исходного общего знакомства важнее других: Делёз Ж. Платон и симулякр. \ \ Новое литературное обозрение. 1993 № 5. The Invention of Traditions. // Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1984 или Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М. Канон–Пресс–Ц и Кучково Поле, 2001]. Речь идет о воссоздании в культурной практике и культурном сознании некоторых артефактов, относящихся к былым изжитым эпохам, но оказавшихся востребованными в позднейшее время. Такое воссоздание представляет собой намек на прошлое, прочитанное сквозь сегодняшнее восприятие, поэтому не несущее в себе историю как таковую, а использующее ее для придания помпезной, реально не существующей значительности. История становится «невсамделишной», намекающей стилизацией, т.е.

в своем историзме переодетой и упраздненной. Таков недавно принятый в Англии закон, объявляющий «историческими» и потому не подлежащими изменениям и перестройке любое здание старше 30 – 50 лет. [13. Hewison R. The Heritage Industry. London 1987. См. цифры на сс. 24 – 27: за период 1982 – 1987 под государственную охрану были переданы в качестве исторических четверть миллиона зданий!] Таков так называемый «сталинский ампир» конца 1930-х – середины 1950-х в городах СССР или неоготика конца XIX века в той же Англии.

В этих условиях в культуре появляется стремление перестать играть в историю, а выразить себя через освобождение от нее, настоящее и полное. Это стремление нашло себе выражение в архитектуре последних лет, часто называемой архитектурой high tech и ассоциируемой нередко с английским архитектором Норманном Фостером. Позволим себе некоторые сведения, к ней относящиеся, призванные проиллюстрировать, подтвердить и завершить предложенный выше анализ.

V. Архитектура high tech. Впечатление, проблема и выбор

Для нашего анализа коренной вопрос состоит в том, в какой мере описанное положение является собственно глобальным, формирующим современную культуру в целом, или может быть в какой-то мере – частным, характеризующим определенное направление современной жизни и культуры, направление локальное и хронологически ограниченное. В первом случае речь должна идти о закономерном и универсальном движении культурных процессов от «буржуазной цивилизации» нескольких последних столетий к наступающему будущему, к цивилизации, свободной от чувства истории и ее актуально переживаемого опыта. Во втором – о переживании неолиберально-глобалистской реальности как умонастроения, воспринимаемом и оцениваемом как субъективное и вкусовое, временное, а об утрате истории в мировоззрении и художественной практике как своего рода фокусе, причуде.

В первой, шестидесятнически-постмодернистской, фазе того, что мы договорились называть «нашим временем», архитектура взяла на себя один из главных импульсов общественного и культурно-исторического умонастроения – неприемлемость буржуазного уклада европейской жизни последних двух – трех

столетий, ставшего особенно ясным в первой половине XX века в практике тоталитаризма и во Второй мировой войне. В 1960-е — 1990-е годы в столицах европейских государств стали возникать здания, вроде знаменитого Бобура в Париже, менее знаменитого, но не менее выразительного Международного дома музыки в Москве (или там же Дома региональных представительств в Весковском переулке), Раухштрассе в Берлине, здания Ллойд-банка в лондонском Сити. Все они, задуманные и выполненные как архитектурный и философски-мировоззренческий манифест, преследовали, скорее всего, одну цель: столкнуть возможно больше стилистически обозначенных и исторически приуроченных архитектурных форм, дабы принадлежность каждой своему времени, а тем самым и исторический смысл их всех становился неоднозначным, относительным и зыбким. Стили — это вехи истории. Освобождение от стиля есть освобождение от ценностей определенной эпохи, ее ответственностей и норм, от уважения к воплотившим их идеям и образам, от жертв, им принесенных. Относительность и неоднозначность предполагают свободу восприятия и истолкования, свобода предполагает взгляд со стороны и иронию. Дом, построенный вне устоявшихся стилей, узнаваемых каждый в своей исторической приуроченности, скорее всего, имел задачей переплавить их все в игровой мета-стиль свободы от серьезностей, ответственностей и трагизмов былой истории.

Выведенные на фасад Бобура трубы хозяйственного или строительного назначения переносят его в круг промышленно-сегодняшних ассоциаций. Охватываемый той же панорамой храм XVI века и уродцы, купающиеся в пруду между Бобуром и храмом, делают эти ассоциации условными и демонстративно несерьезными, как демонстративно несерьезными становятся в этом сопоставлении и сам фасад, храм, и уродцы. В московский Дом музыки вписан портик. Портик — ордерный: два ската кровли, видимые с торца и треугольный фронтон между ними неизбежно предполагают по краям две опоры. Они, действительно, есть, но с краев они перенесены в середину и соединены между собой в двойную колонну. Ордер как бы и соблюден: опор две, и колонн, в сущности, тоже две, и в то же время озорно (чтобы не сказать: издевательски) упразднен: фронтон без боковых колонн утрачивает смысл и, опираясь на единственный колонну-столб, зрительно создает впечатление

шаткой неустойчивости, для ордера недопустимое. В обоих примерах — а их можно привести очень много — иронично и исторически нигилистично сопоставление несопоставимых элементов, но сами элементы реальны и узнаваемы. В этом отличие неолиберальной фазы «нашего времени» от фазы глобалистской и полностью современной, где уже суть дела не в несопоставимости исторических образцов, а упразднены сами образцы, история не трактована иронически, а ее, как истории и содержания просто нет. Она представляет собой культурно нейтральное пространство.

Перед нами иллюстрированный календарь на 2009 год «Architecture 2009», изданный компанией teNeues, базирующейся в Кемпене (Германия), а также в Нью-Йорке, Лондоне и Париже. Назовем некоторые фотографии отдельных зданий, которые составители сочли наиболее типичными для современной архитектуры (см. название иллюстрации к листу «Декабрь»). Исходная общая черта — глобальная универсальность. Аэропорт в Куала Лумпуре (Малайзия). Административное здание в Гейнсберге (Германия). Новое Управление по налогам и пошлинам в Дюссельдорфе (Германия). Здание без указания назначения в Валенсии (Испания). Городской форум в Токио (Япония). Приведенные в качестве типичного примера без указания назначения и места «Стекланный фасад высотного здания» или обобщающая «Современная архитектура». Вторая черта — представлены здания административного или общего назначения; жилые дома из обзора исключены (или в пределах данного направления не строятся). Такой подбор исключает из обзора «современной архитектуры» здания, так или иначе соотнесенные с реальными условиями жизни реальных людей в их культурно-исторической или национальной укорененности. Еще одна существенная черта. Масштабность зданий создает впечатление бесконечности стены ввысь и вширь. Ее заполненность бесчисленными окнами или другими световыми проемами, ее многократные переломы на углах делают стену как бы невесомой, «фанерной» внешней перегородкой и лишают стену ее извечной роли весомого и массивного слагаемого архитектурного сооружения и архитектурного образа. Наконец, излюбленная в архитектуре данного типа склонность к гнутым поверхностям, круглым башням и уходящим вдаль тоннелеобразным помещениям окончательно лишают создавае-

мую архитектурную среду последних связей с традиционным культурно-историческим мироощущением.

В конкретных условиях конкретного города, такого хотя бы как Москва, реализация обрисованных в «Календаре» планировочных и собственно архитектурных принципов приводит к образованию в ее пределах внеисторического пространства. Примером может служить создаваемый на наших глазах Москва — Сити. Опорные для восприятия объекты задают здесь демонстративное отклонение от исторических стереотипов, свободное не только от неолиберальных иронических ассоциаций, но диктуемое объективно уже чистой «небывалостью», а субъективно — склонностью к причуде и свободой от логики и *déjà vu*. Таков дом в виде огромной монеты, поставленной на ребро; дом, лежащий на земле как долька апельсина; протяженный и многоэтажный дом украшенный по крыше техническими деталями, призванными заменить акротерии и в то же время намекнуть на них; две рядом стоящие башни более чем 20-этажной высоты, отсылающие, по-видимому, к 11 сентября, но вне всяких поддерживающих ассоциаций такое сходство перечеркивающие. Истории нет. Она, наверное, слишком скомпрометирована своим прошлым. Пора выйти в иное пространство, пространство иной свободы. Но куда же ее, историю, деть, если она постоянно тут — в смутном ощущении миллионов, в их памяти, в непрерывности бытия, в фундаменталистской тоске по постоянно-неподвижной истории?

Ответить на эти вопросы предстоит будущему. Пока что архитектура указанного типа живет рядом с историей и приоткрывает культуре один из возможных и вероятных путей.

Сосуществование ощущения и объективированной истины и их спор могли бы быть преодолены, если бы сохранялась доминирующая ответственность перед историей как внеличным началом — историей как константой общественного бытия, объективной и субъективно прочувствованной одновременно, которая ограничивает и подчиняет себе, верифицирует, данные субъективного сознания, его ощущения. Выясняется, однако, что в общественной эволюции, по крайней мере, европейского человечества, такого рода преодоление время от времени нарушается и становится соблазнительно невозможным. Реально исторические параметры общественного бытия, то есть сама история, как бы отчуждаются, размываются и близки к ис-

черпанию. Культурно-эстетическая сфера располагается вне такой ответственности и обязательности и выражает себя, скорее, через свободную игру или причуду, через отклонение или фантазию. Серьезность задачи и игровое исполнение взаимно проникают друг в друга, создавая особый тип культуры и художественной выразительности.

Встречаются источники, которые иллюстрируют и подтверждают только что сказанное. К их числу относится выходящий в Москве журнал *Made in Future*. На обложке это название переведено и аннотировано как «Сделано в будущем. Журнал о большой архитектуре». Признание «большой архитектурой» именно ту и только ту, которая представлена в журнале и за которой будущее, наверное, вполне искренно, во всяком случае, показательно и соответствует нашему предварительному ее восприятию.

В № 5, зима 2008 — 2009 г. опубликованы итоги премии «Дом года», отраженные в фотографиях на с. 17 и, особенно, в тех, что представляют лучшие новостройки Петербурга (с. 18). Они полностью повторяют особенности архитектуры, отраженной в «Календаре». На развороте — прекрасное полноформатное цветное фото: классическое для северной столицы сочетание разведенного моста с его индустриальными деталями и, в его проеме, — символ старины, истории и традиции — башня Петропавловской крепости. В № 3, весна 2008 г. обильно отражен загородный дом в Одинцовском районе. «Подобрав правильный декор фасадных отделочных панелей, можно заставить дом практически исчезнуть в окружающей среде. <...> Отражение стен дома в его же стеклянных объемах создают для зрителя все новые и новые сюрреалистические игры, с какого бы ракурса он ни смотрел на дом». В том же № 5 опубликовано интервью с архитекторами Петром Зайцевым и Арсением Борисенко. В эпиграф вынесен их девиз: «Для нас нет стиля в архитектуре, кроме собственного». А на с. 039 сформулирован общий принцип сегодняшнего архитектурного творчества: «Самое трудное в архитектуре — это концепцию перенести в жизнь, так чтобы она максимально была похожа на задумку. Нарисовать можно все, что угодно — более красиво или менее. А придумать то, что будет жить для людей, куда сложнее. При такой задаче требуется привязать идею к реальности, для чего надо куда больше мозговых затрат». Другими словами есть «концепция»,

«задумка», «рисунок всего, что угодно», «идея». Их в своей совокупности и личном переживании современный архитектор должен «перенести в жизнь», т.е. выстроить, создать, стать предметом восприятия, сочувственной оценки современников. Для такого переноса нужно «куда больше мозговых затрат», потому что для него надо обнаружить в собственном культурном и общественном опыте нечто, в истории архитектуры небывалое, но могущее в своей небывалости «жить для людей» и соответствовать их чувству времени. Результат реализации этой программы в качестве примера представлен на сс. 046–047. В ней действительно, «нет стиля, кроме собственного». Обозначить его в его генезисе трудно – причуда? фантазия? неповторимость создающего «Я»? «генерация сверхновых идей» (с. 047)? архитектура атрофированной истории? Последнее, пожалуй, точнее всего.

Материалы журнала объединены общей концепцией и единой установкой – стилистической и содержательной. Вполне естественно, что один из важных материалов (№ 3, весна 2008 г.), который эту установку суммирует и представляет, оказался посвящен Норманну Фостеру – по аттестации журнала «персона номер один в искусстве» сегодняшней архитектуры. Центральная мысль и формулировка этой мысли принадлежит известному теоретику архитектуры В.Л. Глазычеву: «Когда американцы или русские, наконец, приступят к проектированию постоянной станции на поверхности Луны и возникнет надобность в архитекторе, то двух мнений быть не может: этот архитектор Норманн Фостер» (с. 0401). Итог всему ранее сказанному.

VI. Эпилог. – Римская грёза

Так называется книга английского общественного и политического деятеля, недавно избранного мэром Лондона Бориса Джонсона – Boris Johnson. *The Dream of Rome*. Harper Collins Publishers. London, 2006. Основная мысль и основная проблема книги состоит в том, как и почему древним римлянам удалось то, что их сегодняшним потомкам не удастся – создать в Европе объединяющую ее государство, единое в своем многообразии и в том духовном message, что оно выработало за столетия существования империи и что оно передало нам,

потомкам. Настоящий текст посвящен частному аспекту этой проблемы. — Если культура несет в себе мироустроющий и мироупорядывающий смысл, т.е. нормативна по определению, а человек как создатель, носитель и пользователь культуры столь же по определению индивидуален, субъективен и не укладывается в общие заданные культурой нормы, то как примиряется на протяжении тысячелетий противоречие между ними? В частности, какую роль играло и играет в истории Европы подчас безотчетное стремление человека утвердить свои интересы и свою неповторимость через обнаружение своего личного места в обществе и в истории? Такое место предполагало и предполагает в какой-то форме принадлежность к истории и соответствие ей и в то же время неисчерпанность себя ею, потребность выразить, пережить и утвердить в ее рамках свою особость. Почему потребность справиться с этим противоречием порождает иронию по отношению к истории как традиции, некоторую эксцентричность, чудачества и причуды в обращении с ней, стремление утвердить в истории свой путь и след, прочитав ее «более современно»? И каков культурно-исторический смысл того сопоставления, что обозначено в названии настоящих заметок?

Такая ситуация в многовековой культуре Европы возникла не часто, но и не так уж редко. В середине XVII века во Франции возникло групповое умонастроение с самоназванием «Жеманные» — les Précieux. Люди, к нему близкие, развлекались тем, что обозначали обиходные понятия окружающей цивилизации словами необычными, как бы сдвинутыми по смыслу. Собрание таких слов было опубликовано под заглавием «Le grand dictionnaire des précieux» — «Большой словарь жеманных». За этой забавой современники ощущали умонастроение, забавой не исчерпывающееся, — некоторую оппозиционность по отношению к устанавливавшейся абсолютистской регламентации жизни и отношений. Примечательно, что автором словаря был ученый филолог Сомэз, который под латинизированным именем Салмазиус был широко известен своими работами по истории Древнего Рима. Материал римской истории этого периода содержал вполне явственные параллели к тому переустройству власти, которое переживала Франция. «Жеманные» и ее интерпретатор занимались игрой, но игрой, не оторванной от истории, бросающей иронические отсветы

на существенный поворот, пережитый в эти годы Францией. Сходный смысл несла в себе ситуация с английским дендизмом первой трети XIX века, а может быть и маркированное бретерство в определенном кругу знакомых Пушкина.

Так вот о сходстве и о противоположности римского cultus'a и современного high tech.

...Найдите время, многоуважаемый читатель, — не так уж много, не больше недели; и, разумеется, некоторое количество денег, и поезжайте в Остию. В древности то был приморский городок неподалеку от Рима, игравший роль порта столицы. Во II веке н.э. он расцвел и теперь, в результате многолетней образцовой работы археологов предстает глазам туриста или историка как абсолютно живой типичный муниципий времен не столько даже Ранней империи в целом, сколько именно II века — так называемого «Золотого века Антонинов». Перед вами открывается нарядный форум со статуями, с тенистой галереей, на которую выходят помещения торговых фирм. Рядом театр, неподалеку храмы и выстроившиеся вдоль прямых улиц жилые дома. Харчевни, бани с остатками красивой настенной живописи, складские помещения, казармы «бдящих», т.е. своего рода местной полиции, возле городских ворот кладбище с эпитафиями граждан. История живет и длится. Рядом с описанным роскошным форумом — старый, еще республиканский, так и оставшийся не замощенным. Рядом с театром — надпись христианского времени, посвященная событиям наступавшей эпохи.

Так называемая архитектурная революция 60-х годов I века была вызвана грандиозным пожаром Рима. И сам пожар, и задуманное в ходе этой революции обновление старого Рима ради придания ему современного облика определенным, не до конца ясным образом было связано с императором Нероном, вполне человеком cultus'a — энтузиастом самой широкой возможной перестройки всего и вся. На протяжении II века Остия в какой-то мере стала чем-то вроде экспериментально-архитектурной строительной площадки, и здания нового типа, ставшие типичными для его улиц, как правило, воспроизводятся во всех учебниках по истории императорского Рима. Но — повторим — история живет и длится: живет и длится *история*. Сохраняется этажность, сохраняется многоквартирность, столь типичная для домов-муравейников Рима III-го, II-го и I-го веков до н.э.,

харчевни с их устойчивым кругом посетителей и обилие бань. Никаких следов — ни в эпиграфике, ни в документах времени или в материалах историографической традиции, хоть как-то связанных с cultus'ом, со стилем и нравами Гая, Нерона или Домициана, с садками хищных рыб и орнитомами, — кажется, не обнаруживается. Как не обнаруживается и неотделимый от cultus'a его контрастный фон — нарочитый и демонстративный консерватизм. Cultus вписался в историю нравов, составил особый эпизод, воплощенный в типе людей, в их модах, причудах, легкой иронии по отношению к навечно сохраняемой консервативной традиции, к Roma aeterna, и — был упразднен дальнейшим ходом истории. Такова Остия, таков Вазийон, в чем-то Лептис Магна. Культура как причуда — это обострившееся ощущение человека, не могущего и не желающего исчерпаться нормой, высокой культурой, культурой как историей, внутренне не признающий, что жить — значит принадлежать. Но при этом, — как то было, кажется, до сих пор, — человека, вписанного, как сама культура, в общий ход продолжающей себя истории.

Теперь о high tech'e. Об архитектуре от Гонконга до Лондона, если не на Луне.

В советские времена историю у нас было принято членить на относительно единые предельно широкие отрезки, единые как в производственно-экономической основе, так и с точки зрения менталитета и, в некоторых случаях, глубинно-подсознательных ценностных навыков. Они тогда же получили название «социально-экономических формаций». Позже оно было признано ненаучным и изгнано из обихода — по мотивам не столько научно-содержательным, сколько политико-идеологическим. Напрасно. Эпохи истории, как вполне очевидно, представляют собой структуры многослойные, и если в верхних слоях развитие, действительно, предстает как непрерывная смена, более или менее радикальная, то основа сохраняла в своей малоподвижной глубине черты не всегда сразу заметные, но определенным образом окрашивающие культуру, жизнь и мышление. Не учитывая такую основу, историк рискует упустить в своей картине прошлого очень важный компонент. Так, под многообразной сменой форм производства, общественных отношений и мировоззрений, характерной для Европы между X и XVIII веками, явно ощутимы единые черты,

которые не случайно и не напрасно ассоциировались всегда в научном анализе со словом «феодализм». По сходным соображениям *cultus* предстал перед нами как культурно-исторически важный эпизод, но не тождественный с «формацией» — *alias*, эпохой — античного Рима.

Иначе обстоит дело с архитектурой *high tech*. Если, как принято считать, Европа осознала себя как культурно-историческое целое в XVIII и начале XIX столетия, то на протяжении последующего времени при всей глубине и стремительности перемен это целое в сознании и подсознании культуры ощущалось — со знаком плюс или минус — как определенная духовно-жизненная эпоха. В XIX-м и на протяжении большей части XX-ого века ее любили называть «буржуазной». Сравнительно недавно была сделана еще одна попытка ее очертить: Анри Мендра. Европа европейцев. (Henri Mendras. L' Europe des européens. Gallimard. 1997). Можно соглашаться или не соглашаться с тем, как она осуществлена. Бесспорно, что попытка актуальна, что сама проблема всё больше сдвигается в центр общественного мнения и что облик, который она при этом принимает, сводится к расхождению между Европой как административно-политически-финансово-бюрократическим целым ЕС и «духом Европы», призванным этот ЕС наполнить, всё менее уловимым, всё более дисперсным, внутренне противоречивым, растекающимся по культурно-психологически и политически-самоидентифицирующимся этническим массивам, Европу заполняющим и размывающим. Процесс этот не локален, а универсален, не столько самоисчерпывается, сколько самоутверждается, и в нем находит себе завершение одна из тех самых «формаций», на которую членилась предшествующая история континента.

В этом контексте архитектура *made in future* со всеми ее перечисленными особенностями не поддается локализации во времени так же, как не поддается она локализации в пространстве. Единство, охватывающее метро в Гонконге так же как театр в Петербурге, хрустальную пирамиду перед Лувром так же как библиотеку в Катаре, представляет не вспышку свободного от принуждений истории самобытного «Я», не вольную над ней иронию, не причудливый эпизод в пережитой формации и последовательной эволюции Европы, а выход за ее пределы.

Анатолий Ахутин

Культура и культуры*

«Das wir in mehr als einer Welt leben, ist die Formel für Entdeckungen, die die Philosophische Erregung dieses Jahrhunderts ausmachen»

«Формула, указывающая на открытия, которые вызывают философское брожение нашего столетия таково: мы живем более чем в одном мире».

Hans Blumenberg

Ханс Блуменберг

Среди множества значений слова «культура» в современном обиходе выделяются два, занимающие противоположные полюсы всего семантического диапазона. На одном полюсе имеются в виду *особые культуры* (во множественном числе) разных народностей, эпох, слоев населения и пр. На другом – культура (в единственном числе) – в таких выражениях, как «культура музыкального или поэтического слуха», «культура речи», «культура философской мысли» или просто «современная культура». В первом смысле слово «культура» означает *особый объект* научного – исторического, этнографического, социопсихологического, семиотического – культурологического – исследования и в этом качестве соседствует с понятиями «цивилизации», «ментальности», «семиотической системы». Во втором оно характеризует внутреннее качество – культивированность – человека (*субъекта*) в его универсальной человечности. Мой тезис в том, что сегодня существенно увидеть в полярности этих значений *термина* коренную – даже роковую – двусмысленность (правильнее сказать много-смысленность) положения человека в современном мире: дело далеко не только в том, что современный мир многокультурен, дело в *человеке* этого мира: его *внутренняя культура*, его собственная личная *человечность*, так сказать, мультикультивируется. Между человеком и (его) миром помещается некая призма, миропонимание, встроенное в жизненный мир «моей» культуры и устраивающее его, расщепляется на разные смыслы, разные культуры миропонимания. Человек современной культуры

* В основе статьи доклад, прочитанный автором 11.10.2007 г. на русско-французском коллоквиуме «Европейские судьбы концепта культуры».

(возможный человек возможной культуры) вырастает словно на перекрестке «столбовых дорог», в «промежутке», в «между-мирии».

В.С. Библер, сосредоточивший строгое философское внимание именно на этом *событии* современности, – на бытии современного человека как бытии в мире *культуры*, пишет: «Человек Европы <...> оказывается где-то в *промежутке* различных встречных и пересекающихся смысловых кривых, и ни одна «кривая не вывезет...», ни к одной человек не прирастает, он все время остается (оказывается) наедине с собой»¹. Ясно, что «Европа» здесь название сказанного «перекрестка», среди-земья, места встречи, каковой историческая Европа, по существу, всегда и была.

Поставленную эпиграфом фразу Ханса Blumenberga я поэтому заострил бы таким образом: среди всего, чем современный мир озадачивает человека, та озадаченность (то удивительное), что нуждается в наиболее радикальном, то есть философском осмыслении (а потому и пробуждает его), заключается не столько в том, что «мы живем более чем в одном мире», сколько в том, что многомирный мир поселяется в *каждом*, кто вовлекается в *культуру*, современную этому миру. Вопрос не политический, а экзистенциальный. Даже – онтологический.

Здесь я ограничусь только своего рода исторической справкой, чтобы пояснить, как эта философская задача современности связана с философской традицией и вырастает из нее.

1. Понятие – и само слово – «культура» исходно связано с идеей *культивирования*, сама возможность такого, например, словосочетания, как «культуры народов» немислима вплоть до XIX века (когда Дж. Вико в начале XVIII века задумал свою «Науку об основаниях культуры наций», он понимал «культуру» как общий для всех «наций» процесс очеловечивания и потому назвал свой труд «Новая наука об *общей природе* наций»). Поначалу слово «культура» означало нечто единственное и универсальное.

Общеизвестно: Цицерон сочинил метафору «возделывание души» (*cultura animi*). В 45 г., «на старости лет» (ему 51 г.), пережив крах республики, развод с женой, смерть любимой

¹ Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М. 1991. С. 262.

дочери, он обращается к жанру, едва ли не им впервые и созданному, – «утешение философией» (ср. утраченный трактат «*Consolatio*» и сохранившийся во фрагментах «Гортензий»). Утешиться философией значило найти в себе, в человеке, то, что не зависит от жизненных обстоятельств, на что всегда можно опереться, осознать себя гражданином «духовного космоса» (Г. Кнабе). Для римских интеллектуалов времен Цицерона философия это, прежде всего, платонизированный стоицизм (Цицерон учился у стоика Посидония). В написанных в те же годы и в том же жанре «Тускуланских беседах» Цицерон специально останавливается на особом значении греческой философии. В природных дарах, замечает он тут (Туск. 2, 1)², мы сильнее греков, но в «учености и словесности всякого рода Греция всегда нас превосходила». Первым делом мы овладели красноречием. «Философия же, напротив, до сих пор была в пренебрежении, так ничем и не блеснув в латинской словесности, – и это нам предстоит дать ей жизнь и блеск...» «...(6) Вот я и стараюсь возбудить таких мужей, у которых общее образование и изящество речи сочеталось бы с умением философствовать разумно и последовательно»³. Чуть далее следует знаменитое сравнение: «(13) ... Как плодородное поле без возделывания не даст урожая, так и душа <без учения>, а возделывание души – это и есть философия⁴: она выпалывает в душе пороки, prepares души к приятию посева и ввергает

² См. М. Цицерон. Тускуланские беседы (пер. М.Л. Гаспарова) / М. Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975, с. 248-252.

³ Sed eos, si possumus, excitemus, qui **liberaliter eruditi** adhibita etiam disserendi elegantia ratione et via philosophantur (лат. текст дается по сайту: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml>). Liberaliter eruditio – образованность, подобающая человеку, это греческая *paideia koinōs* (см., например, Платон, «Протагор» 312b), такого рода образованность, образующая человека в его свободном достоинстве и подразумевается словом *humanitas*. «...Когда Варрону и Цицерону придется переводить слово *paideia*, они изберут *humanitas* как латинский эквивалент». – А.-И. Марру. История воспитания в античности. М. 1998. С. 142. Нетрудно проследить смысловую связь этих трех терминов: *paideia* = *humanitas* = *cultura* (см. там же, с. 357). См. подробнее: Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков. М. 2000, с. 29-61.

⁴ Ср. псевдоплатоновы определения: *Paideia* – *δύναμις θεραπευτική ψυχῆς* («Образование – способность души заботиться о себе»). Ср. рус. пер. в изд. Платон. Диалоги. М. 1986, с. 436.

ей – сеет, так сказать, – только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай»⁵.

Важно заметить: культура как *возделывание души* это (1) сфера, связанная с иным, греческим миром, оставшимся только в виде литературы, словесности, тут и расположен «духовный космос», где соприисутствуют поэты и философы разных времен; (2) сфера, не просто связанная со словесностью, но ближе всего соотносящаяся с философствованием, что предполагает умение видеть вещи в горизонте общего смысла, внимательность и широту образованного ума; (3) сфера, обособленная в общественной (*civilis*) жизни, требующая особого места и времени, предполагающая особый круг и особый стиль занятий; (4) забота о себе как особая практика, попечение о душе, о человеке в себе, о человечности (подобное медицинскому попечению о теле)⁶. Словом, это культивирование *humanitas*. Это слово несет в себе значение *человечности* в знакомом и нам смысле мягкости нрава, *гуманности*⁷, но имеет и более значимый смысл: образование человека в его человечности, в его собственном существовании⁸, *становление человеком* – *homo humanus*.

⁵ Atque ... ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. **Cultura autem animi philosophia est**; haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat eis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant.

⁶ Понимание философской *пайдеи* как *гигиены* – заботы о здоровье души (то есть средоточия человека) восходит к Платону, а в эллинистическую эпоху это понимание стало общим. «...У стоиков, начиная с Посидония, связь между медициной и философией – а точнее, превращение философской практики в разновидность практики медицинской – ясна как день. Мусоний говорит: философа, как и врача, зовут в случае болезни. И что философ делает с душой, в точности то же самое врач делает с телом». – Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб. 2007, с. 114.

⁷ Например: «...Запрещать чужеземцам жить в Городе поистине бесчеловечно (*inhumanum est*)». – М. Цицерон. Об обязанностях. Кн. III, 47 (пер. В.О. Горенштейн) // М. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М. 1974, с. 135-136.

⁸ «Те, кто говорили по-латински, и те, кто правильно использовали латинские слова, вкладывали в слово *humanitas* иной смысл, чем обычно думают, что по-гречески называется *φιλανθρωπία* (человеколюбие) и обозначает своего рода обходительность (*dexteritas*) и благоволение ко всем людям без различия. Однако они называют

2. Ясно, что в средние века особое место попечения человека о себе, *культивирования* человека в его человечности занимает христианство. Греческая *paideia* становится делом Церкви, а Христос – всеобщим педагогом-детоводителем, возводящим человека в его божественное достоинство. Наш педагог, – пишет Климент Александрийский, – «божественный Иисус, Логос, руководитель всего человечества; Сам Он, человеколюбивый Бог, есть наш Воспитатель (αὐτός ὁ φιλόανθρωπος θεός ἐστὶ παιδαγωγός)»⁹. Не кто иной, как Августин использует в этом смысле метафору Цицерона. Бог, – говорит он – «воздвывает нас, как земледелец поле. Что он воздвывает в нас, то улучшает, поскольку и земледелец, воздвывая поле, улучшает его. А в качестве плода он хочет, чтобы мы воздвывали его <в себе>. Его *культура* (воздвывание) в нас в том, что он своим словом непрестанно вырывает дурные зерна из нашего сердца, распахивает наше сердце плугом своих речей и сеет там семена своих заповедей, чтобы они принесли плод благочестия. И если мы воспримем сердцем попечение этой культуры и в свою очередь позаботимся о нем, мы не будем стоять перед ним, как неблагодарные перед хозяином угодий, а принесем ему плод, которому он порадуется»¹⁰. Культура, воздвывание

humanitas примерно то, что греки называют *παιδεία*, а мы именуем образованностью и просвещенностью в благих науках. Именно те, кто этого искренне хотят и к этому стремятся, и есть *maxime humanissime*. Ведь из всех живых существ только человеку дано это стремление к знанию и науке, потому оно и называется *humanitas*. – Авл Геллий. Аттические ночи. XIII, 17 // Авл Геллий. Аттические ночи. Кн. XI–XX. (Пер. А.Г. Грушевой) СПб. 2008, с.103-104.

⁹ Климент Александрийский. Педагог. Учебно-информационный центр ап. Павла. N.Y.-M.1996, с. 71

¹⁰ Ille autem colit nos tamquam agricola agrum. Quod ergo nos ille colit, meliores nos reddit; quia et agricola agrum colendo facit meliorem: et ipsum fructum in nobis quaerit, ut eum colamus. Cultura ipsius est in nos, quod non cessat verbo suo exstirpare semina mala de cordibus nostris, aperire cor nostrum tamquam aratro sermonis, plantare semina praeceptorum, exspectare fructum pietatis. Cum enim istam culturam in cor nostrum sic acceperimus, ut eum bene colamus, non existimus ingrati agricolae nostro, sed fructum reddimus quo gaudeat. Et fructus noster non illum ditiores facit, sed nos beatiores. – Augustinus. Sermones (87. I,1). Цит. по: P. Wilhelm: Zur Wortbedeutung von «Kultur» // Brackert, H.; Wefelmeyer A. (Hg.): Naturplan und Verfallskritik – Zu Begriff

человека в его существенной человечности – это *cultura Christi*, ибо о Христе и сказано: «Се человек!».

Нетрудно заметить существенные различия, они касаются не только содержания, не только понимания того, что такое человечность человека и как она культивируется, дело также не сводится к противопоставлению двух «мудростей» – а друг для друга они «глупости»¹¹ – эллинской философии и христианской веры. Сам способ существования, сами практики и институты «возделывания человека в его человечности» предельно расходились. Для Цицерона – это сфера частная, обособленная от дел государства, это уединенные беседы с друзьями или с самим собой, и размышления над книгами древних авторов, принадлежащих погибшей цивилизации, словом, – знакомая и нам сфера *культуры*. В христианстве же это сама религия, Церковь, словом – *культ*. Жанр разговора с собой (*Soliloquia*), исповеди перед лицом Бога не только сохраняется, но становится одним из главных (ср. «Исповедь» Августина), однако он органично и строго включен в строй *культы*, пронизывающего всю практику человека и замыкающего ее в единое «домостроительство» спасения. В этом отношении смысл культуры как *культы* сопоставим разве что с римским *cultus civilis*, но никак не с *cultura animi* Цицерона. Августин противопоставляет культ истинного Бога культу ложных богов града земного, а вовсе не уединенным занятиям римских гуманистов¹².

3. Отличительная черта эпохи, которую мы называем Возрождением, в столкновении двух этих смыслов – мало того – двух *практик* культуры (культивирования человека в его *всеобщей* человечности). Теперь – впервые – возникают *две культуры* человечности человека, трудно друг с другом совместимые: *cultura humanitatis* в смысле Цицерона и Варрона

und Geschichte der Kultur. Frankfurt/Main 1984. (См. <http://www.mediaevistik.com/Dokumente/Kultur%20Definition1%20Perpeet.doc>).

¹¹ «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1,23–24).

¹² Правда, в поисках слова, подходящего для истинного богопочитания, Августин отклоняет *cultus* (равно как и *religio*) и предпочитает *servitus*, но и тут вынужден уточнить: «... *servitus*, sed ea qua colimus Deum (...служение, но как почитание Бога)» (*De civitate Dei*. X, 1).

и *та же cultura humanitatis* в смысле *cultura Christi*. Эрмолао Барбаро в XV веке писал: «Я знаю только двух Богов: Христа и словесность»¹³. Тут важно не только то, что Писание, условно говоря, ставится на полку рядом с «Энеидой», что Августин читается в контексте римских классиков, – значительней то, что *studia humanitatis* оспаривают у Церкви место попечительства о душе, причем, душе, так сказать, иной, новой, прямо сейчас с тревогой узнаваемой. Ранний итальянский гуманизм не просто увлечен классической словесностью, риторикой и философией, это своего рода культ Цицероновой *humanitas*¹⁴ со своими храмами-виллами, ритуалами и понятием о совершенствовании души. Острый спор с «варварским» *стилем* схоластической учености показывает, что дело идет вовсе не о риторической эlegantности, тут сказывается иной *строй* – иная культура – вкуса, воображения, ума – всего человека. Но теперь словно две души поселяются в груди этого человека, и граница между ними, внутренний спор двух равно универсальных попечительств о душе впервые открывает особое положение человека относительно этих «культур». Их нельзя разделить на сферы официальной занятости (*negotium*) и свободного досуга (*otium*), внешнего благочестия и домашних занятий, обе заботы сталкиваются в споре о душе, о человечности человека.

Франческо Петрарку можно было бы назвать монахом и подвижником новой гуманистической культуры. В «Книге об уединенной жизни», посвященной кардиналу (и давнему другу) Филиппу де Кабассоль и написанной по примеру аналогичного сочинения Василия Великого, он рассказывает, как начинает свое затворническое бдение в молитвах, «всей душой вбирая в себя <...> Господа Бога нашего», а потом обращается «к достойному и приятному чтению». Привычная метафора культивирования души описывает, кажется, равно и поиски Бога и усердные занятия классической словесностью вдали от людских скопищ и городов¹⁵. Исповедальная беседа, которую Петрарка

¹³ Л. Баткин. Итальянское возрождение. Проблемы и люди. М. 1995. С. 116.

¹⁴ «...Французский ренессанс XII в. увидел в классическом тексте «образ всех искусств» «синод», созданный *ad cultum humanitatis...*» Бишихин В.В. Слово Петрарки // Ф. Петрарка. Эстетические фрагменты. М. 1982, с. 29.

¹⁵ Петрарка Ф. Об уединенной жизни. I, 1 // Петрарка Ф.

(Франциск) ведет с Августином в сочинении с традиционным названием «О презрении к миру», отнюдь не традиционное покаяние души, запутавшейся в страстях и «похотениях» мира сего, это спор двух праведных воль, двух идей того, в чем человек «должен быть уверен», чтобы сознательная воля могла стать живым желанием души¹⁶. Петрарка избирает тут Августина наставником, но Августин наставляет Франциска цитатами из Цицерона, Вергилия и Горация.

Такое противоборство и взаимоотстранение двух форм культивирования человечности человека открывает нечто новое в человеке, некое *пустое, свободное пространство* – *animi vacuitas*¹⁷ – открытую восприимчивость к возможному, отрешенную разомкнутость. В этом открытии гуманизм треченто перекликается с современной ему немецкой мистикой. В трактате «О человеке благого рода» (между 1308 и 1314 гг.) Мейстер Экхарт, ссылаясь тут на Цицерона и Сенеку, говорит о божественном семени, посеянном в человека и нуждающемся в добром, мудром и прилежном земледельце. Чтобы возделывать в себе это семя, образ Божий, «человек должен выйти из всех образов и из самого себя, стать далеким всему и всему неравным...»¹⁸. На путях такого отрешения, в традиции христианского апофатического богословия, по-своему сводя во внутренний разговор – уже не душ, а умов – античный (неоплатонистский) ум, схоластический интеллект христианского богословия и «простоту» умной мистики, Николай Кузанский в XV веке создает искусство «ученого незнания» и совершает – на Сочинения философские и полемические. М. 1998, с. 66-67, 70.

¹⁶ Петрарка Ф. Автобиография. Исповедь. Сонеты. М. 1915, с. 95 (курсив мой). «...Здесь лежит исток той разорванности его духовного Я, той болезни души, которую он описал в самом личностном и проникновенном произведении – диалоге «De secreto conflictu curagium suarum» (“О сокровенном борении моих забот”»». Кассирер Э. Избранное: индивид и космос. М.-СПб. 2000, с. 38.

¹⁷ «Свободное пространство души», одно из пяти условий ученых занятий, согласно Лоренцо Валле (см. Баткин Л.М. Цит. соч., с. 72). Гуманисты противопоставляли эту культивированную свободу души «опустошенности, запущенности» (*vastitas*) дикой (*inculta*) души (там же, с. 120).

¹⁸ Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktaten. München. 1963, S. 142, 145. См. рус. пер. Н.О. Гучинской в изд.: Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. СПб. 2001, с. 227, 233.

кончике спекулятивного пера – интеллектуальный переворот, относительно которого коперниканский переворот будет всего лишь отдаленным и частным следствием.

4. В XVI-XVII веках своего рода коперниканский переворот происходит не только в астрономии, но и в мире людей, в обитаемой вселенной. То, что казалось – и было – целым миром, оказалось всего лишь местной *точкой зрения*. Как за небесной твердью (за последней, 8-й сферой неподвижных звезд) «открылась бездна, звезд полна / Звездам числа нет, бездне дна», так и за единой «идеей блага» открылось множество *идейных* звезд, множество местных, «субъективных» миров, существующих в горизонте единой беспредельной и совсем еще неведомой Вселенной-Природы – не только природы «внешней», но и природы человеческой. Единая *humanitas* рассыпалась вдруг на множество народов-«наций», и европейский человек заметил их совсем в другой перспективе, чем эллины варваров или христиане язычников¹⁹. Народы жили и живут в своих местных мирах и только коперниканский разум нового человека способен окинуть общим взором их многообразие. М. Монтень приводит примеры обычаев чужестранных народов, в частности из Новой Индии (недавно открытой Америки), «которая есть целый мир»²⁰. Он перечисляет около шестидесяти различных обычаев, чудовищных, с точки зрения европейца, которые, тем не менее, составляют «естественную» норму жизни этих народов. Но не надо и далеко ходить: по подсчетам Варрона существует 288 школ, учащихся о высшем благе²¹ (а это ведь и есть регулятивная идея культивирования души). «Ты видишь, – пишет М. Монтень, – в лучшем случае только устройство и порядок того крохотного мирка, в котором живешь; но божественное могущество простирается бесконечно дальше его пределов; эта частица – ничто по сравнению с целым... Ты ссылаешься на местный закон, но не знаешь, каков закон всеобщий»²². Народы, обычаи, религии, эпохи, – все, что вскоре назовут цивилизациями или куль-

¹⁹ Если трактат Трегуллиана *Ad Nationes* правильно переводят «К язычникам», то в названии сочинения Вико «*natura delle nazione*» означает уже только «природа наций (народов)».

²⁰ Монтень М. *Опыты*. М. 1960. Кн. I, с. 137.

²¹ Там же. Кн. II, с. 290.

²² Там же. Кн. II, с. 226.

турами (во множественном числе) – это такие же духовные Вселенные, как и та, что мы считаем своим божественным мироустройством. Для обитателей каждой Вселенной она и есть мир, но сам мир – это мир таких Вселенных, *мир возможных миров*. Впрочем, это уже не Монтень, мы забежали далеко вперед.

Новый горизонт открывается за стенами наших городов, не только земных, но и небесных, как беспредельность неведомого, несоразмерного человеку и как бы ничего о человеке не знающего мира. Мы же, обитатели разных мест и времен, каждый раз наспех замыкаем это беспредельно-неведомое нашим умом, торопливо, по местным меркам воображающим *целое*. В те же годы, что и Монтень, Френсис Бэкон, задумывая великое восстановление наук, рассматривает происхождение разного рода умственных идолов, заслоняющих человеку безграничный мир, еще только подлежащий методическому познанию. Среди них он называет *Idola tribus*, племенные («этнические», «ментальные» как сказали бы сегодня) идолы. «Идолы Рода находят основание в самой природе человека, в племени или самом роде людей <...> Все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде»²³. Так от неведомого и подлежащего познанию мира отстраняются его человекомерные – племенные – образы «Итак, – заканчивает Бэкон, – мы сказали об отдельных видах Идолов и об их проявлениях. Все они должны быть опровергнуты и отброшены твердым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них. Пусть вход в *царство человека, основанное на науках*, будет почти таким же, как вход в царство небесное, куда никому не дано войти, не уподобившись детям»²⁴. Мы у порога нового Царства, нового Человека с новой технологией культивирования своей универсальной человечности, новым методом освобождения от своих родовых недостатков, от разного рода ментальных «субъективностей» перед лицом «объективной» истины, неведомой и подлежащей познанию.

²³ Бэкон Ф. Новый органон. Аф. XLI // Бэкон Ф. Соч. в двух томах. М. 1972. Т. 2, с. 19.

²⁴ Там же. Аф. LXVIII (с. 34).

Важно, что человеческая субъективность понимается Бэконом отнюдь не как индивидуальная «чувственность», не в обманчивости ощущений дело, – речь о субъективности сообществ, о целостных системах «представлений о мире», об особых ментальных «космосах» (обычай, нравы, законы, искусства, верования). Этим этническим или национальным «космосам» противостоит «точка зрения самой природы», то есть мир нововременной экспериментирующей, математизирующей науки, метафизические основы которой продумают и утвердят философы XVII века. Вот тут впервые и возникает разделение о котором я говорю: множество культур (“идолов”), подлежащих специальному изучению, и одна универсально значимая, разумная культура.

Ведь дело, повторю, касается далеко не просто познания природы. Среди предметов, оказавшихся вдруг неведомыми, подлежащими методическому познанию, находится и сам человек, скрытый «идолами» своих выдумок о себе (точно так же, как и природа), – его «человечность», «благо», «ценности», «традиции», «языки» тоже – *предметы* познания. Новое царство, в которое вступает человек, вовсе не только царство естественных наук, в XVII веке создается проект именно новой культуры в традиционном смысле слова, новой идеи культивирования человека в его человечности²⁵. Новый мир понимался именно как новое царство культуры в традиционном смысле слова: *cultura humanitatis*. Бэкон уверен: прежние не исследовали «самих корней добра и зла», даже более того, «внутреннее строение самих этих корней». *Великое восстановление наук* завершается тем, что он называет «георгики духа». «...Мы разделим этику на два основных учения: первое – об идеале (*exemplar*) или образе блага, и второе – об управлении и *cultura animi*; это второе учение мы <в подражание Вергилию> назовем «Георгики души»²⁶. Декарт говорит в предисловии к «Началам философии»: Вся мудрость представляет собой как бы дерево, корни которого метафизика, ствол – физика, а ветви все прочие науки, среди которых этика. «Под последней, – говорит Декарт, – я разумею высочайшую и совер-

²⁵ См. Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. В двух томах. СПб. 2006.

²⁶ Бэкон Ф. Великое восстановление наук. Кн. VII, гл. 1. (Соч. Т. 1, с. 405).

шеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание других наук и есть последняя ступень к высшей мудрости»²⁷. Речь, несомненно, идет об идее новой целостной культуры, в смысле – новой универсальной идее человечности человека, которая теперь противостоит (и противоборствует) множеству разных и частных, случившихся в истории и на земле цивилизаций. В открывшейся перспективе как греко-римская, так и христианская – теперь схоластическая, средневековая – cultura animi оказываются только скороспелыми, призрачными постройками ума, стоящими в ряду таких же временок других народов. Именно эта новая идея культуры надолго определит смысл европейской культуры и будет соперничать в этом с христианством²⁸.

6. В дальнейшем осмысление культуры (множественной и единой) разворачивается двумя путями: один условно назовем картезианским, другой антикартезианским. В начале второго пути – странный труд «миланского затворника» Джаммбатисты Вико «Начала Новой науки об общей природе Наций».

6.1. Первый путь ведет к идее универсального прогресса человеческого рода. Универсальное культивирующее начало – научный разум, методически разворачивающийся на путях познания мира и соответствующего самопознания. Как правило, понятие «культура» замещается при этом понятием «цивилизация», истолкованной как процесс, как прогрессирующее очеловечивание человека²⁹.

В 1750 г. 23-летний Анн Тюрго, пожалуй, впервые сформулировал идею всеобщего прогресса в речи при избрании его приором Сорбонны, названной «Последовательные успехи человеческого разума». Бэкон, говорит он здесь, начертал путь, а «мы попытаемся только показать непрерывность прогресса человеческого разума». «Нынешнее состояние вселенной (человеческой. – А. А.), представляя одновременно все оттенки варварства и цивилизации, <...> показывает нам <...> следы и памятники всех шагов человеческого разума, картину всех

²⁷ Декарт Р. Начала философии. Письмо автора к французскому переводчику. Цит. по изд.: Декарт Р. Избранные произведения. М. 1950. С. 421.

²⁸ Ср. «Христианство, или Европа» Новалиса (1799 г.).

²⁹ См. Л. Февр. Цивилизация: эволюция слова и понятия (1930) // Февр Л. Бои за историю. М. 1991, с. 239-281.

ступеней, через которые он прошел, и историю всех эпох»³⁰. Так все многообразие цивилизаций от древности до новооткрытых «туземцев Америки» заранее встраивается в единую историю *человечества*, шествующего извилистыми путями к самому себе. В 1793 г. младший друг и сотрудник Тюрго Жан Кондорсе, прячась от якобинцев, написал труд «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», считающийся основоположным в этой системе идей. В 1808 г. в «Общей истории цивилизации в Европе» Франсуа Гизо пишет: «Человеческая история может рассматриваться как собрание материалов, подобранных для великой истории цивилизации рода человеческого <...> Я убежден, что у человечества — общая судьба, что передача накопленного человечеством действительно происходит и, следовательно, всеобщая история цивилизации должна быть написана <...> Идея прогресса, развития, представляется мне основной идеей, содержащейся в слове «цивилизация»». И в 1890 г. в «Полном словаре французского языка от начала XVII века до наших дней» слово *Цивилизация* разъясняется так: «Неологизм; в широком смысле — продвижение человечества вперед в моральном, интеллектуальном и других аспектах»³¹.

Историческая логика именно так понятого пути человечества — идущего через народы и эпохи к самому себе, проходящего в саморазвитии долговременные стадии и вбирающего в себя («снимающего») разные самобытные формации — продумана и возведена в единую философию Г. Гегелем. Гегелевский «дух» это сама человечность человека, понятая как работа самокультивации. Недаром его «Феноменология духа» (1807 г.) открывается знаменитым образом роста растения, развивающегося путем самоотрицания.

6.2. Антикартезианский путь намечен Дж. Вико. В его фантастическом и по форме, и по сути сочинении³² содержатся, по меньшей мере, три идеи, которые решающим образом меняют (могли бы изменить) не только направление научной мысли,

³⁰ См. Родоначальники позитивизма. Вып. первый. Кант. Тюрго. Д'Аламбер. СПб. 1910, с. 32.

³¹ Цит. по статье Л. Февра. Указ. изд., с.273, 245.

³² G. Vico. *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione* (1725). См. пер. А.А. Губера: Дж. Вико. Основания новой науки об общей природе наций. Л. 1940, с. 118.

но и историческое самосознание новоевропейского человека.

Во-первых, он радикально переосмысливает саму идею знания. Человек способен понять только то, что сам сделал, то есть отнюдь не божественно бесконечную *натуру*, а только собственную *культуру*. Каждая культура – а среди прочих и та, в которой случилось прожить нам, – есть лишь определенный, особый опыт человеческого бытия и в качестве такового доступен нашему постижению. «Мир Наций, – пишет он, – был, безусловно, сделан Людьми <...> и потому способ его возникновения нужно найти в модификациях нашего собственного Человеческого Сознания»³³. Для человека «ясно и отчетливо» постижимо только человеческое, не страсти людей следует изучать так, как если бы они были геометрические фигуры (проект Декарта-Спинозы), а напротив, геометрию и физику можно понять как элементарные фигуры человеческой деятельности, представленные для созерцания.

Вторая идея. Разные «нации-культуры» образуют не стадии на едином пути совершенствующегося человечества, напротив, человечество в истории существовало как «Мир Наций». В развитии каждой Нации действуют аналогичные законы, так что сравнительное изучение религий, языков, обычаев, законов... позволит создать единую «Науку о Культуре» или «О Началах и Происхождении Культуры»³⁴, которая, в свою очередь, раскроет всеобщую форму как «естественного разума», так и «естественного права», то есть общую «Природу» человека.

Третья идея. «Язык Древней Нации, сохранившийся господствующим до сих пор, когда нация достигла своего завершения, должен быть великим свидетелем обычаев первых времен Мира»³⁵. А эти «первые времена» имеют решающее значение для понимания «события» человека вообще. Возникновение культуры – это чудесное событие, в котором совершается, так сказать, трехстороннее, трехмерное открытие: открытие *божественного, естественного и человеческого*.

³³ Тезис этот известен в знаменитой формуле: «Verum et factum convertuntur» из раннего сочинения De antiquissima Italorum sapientia (1710). Здесь же он звучит иначе: «...ведь в Боге знать и делать одно и то же». Цит. соч., с. 118 (ср. с. 108).

³⁴ Там же, с. 72, 73.

³⁵ Там же, с. 77.

Каждая культура и есть место, форма и история этого открытия. Такое первособытие-первооткрытие, лежащее в основе каждой особой культуры, схватывается и запечатлевается неким первословом, иероглифом или мифическим сказанием. Это первослово толкуется затем в великих поэтических произведениях народа и, наконец, в его философии и науке. Вместе с тем, оно сохраняется в архаических – этимологических – пластах языка. Задача открытия универсалий заключается поэтому в том, чтобы путем сравнительного изучения словесности Наций, сравнительного языкознания и своего рода филологической археологии составить «Этимологию всех Языков» или «Универсальный словарь», в котором будет раскрыт изначальный опыт божественного плана и порядка вещей, раскрываемых человеческой культурой. Если бы такое понимание было взято за основу, возможно, именно гуманитаристика, а не естествознание, стала бы основой нововременного «чистого разума», а в виде его философской рефлексии мы имели бы тогда сразу нечто вроде «Критики исторического разума». Переиначив тезис Декарта, можно было бы сказать: вся философия есть как бы древо, корни которого философия, ствол *филология*, а ветви все другие науки.

7. Единственное, в чем можно усмотреть переключку философии культуры XIX века с идеями Вико, – осмысление языка как первотолкователя мира. Здесь получило основание такое понимание, которое плохо встраивалось в схему единого прогрессивного развития. Естественный язык культур противостоит универсальному – математическому – языку Природы, мир и человек раскрываются в нем каждый раз особым, но – поскольку это раскрытие происходит в стихии языка и в произведениях слова – сообщимым и общезначимым смыслом. Этот путь отмечен именами И. Гамана, И. Гердера, братьев Шлегелей и Гриммов, В. фон Гумбольдта, В. Дильтея, О. Шпенглера, М. Бахтина. Ведет этот путь к идее интеркультурности, принципиальной полифоничности культуры (причем, культуру здесь надо понять и в исходном, Цицероновском смысле слова: культивирование человека в его универсальной человечности). В. Гумбольдт отмечает: ошибка предшествующей философии истории «в том, что завершение истории человеческого рода усматривается в достижении всеобщего, абстрактно мыслимого совершенства, а не в развитии

возможностей великих индивидуальных форм»³⁶. Отсюда уже недалеко до патетической риторики О. Шпенглера: «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории <...> я вижу настоящий спектакль множества мощных культур <...>, чеканящих каждая на своем материале — человечестве — *собственную* форму и имеющих каждая *собственную* идею, *собственные* страсти, *собственную* жизнь, воления, чувствования, *собственную* смерть»³⁷.

8. В начале XX века философия истории и культуры, выросшая на почве немецкой классической философии, пыталась обосновать особый характер понимаемого и, соответственно, понимания в сфере «наук о культуре (или духе)», где человек, сам живущий в истории, имеет дело не с «посторонней» природой, а с самим собой в своем историческом бытии. Как возможно «формирование понятий» в сфере наук о культуре, имеющих дело с уникальным, неповторимым (а «о единичном науки нет»), выясняли неокантианцы, прежде всего г. Риккерт и Э. Кассирер. В. Дильтей рассматривал проблему иначе и, можно сказать, радикальней: что значит понимание исторического как элемент самого исторического бытия, что оно значит, как форма сопереживания и *соучастия* в этом бытии. Речь шла не об особенностях *применения* научного разума в гуманитарной сфере, а о философском переосмыслении самой идеи *чистого* разума, базируясь не на естествознании, а на гуманитаристике. Проблема индивидуации исторического события и вещи культуры (поэма, теорема, собор) была поставлена, вопрос же о том, как историческое бытие складывается в формы культурных универсумов (если не считать воображаемых миров Шпенглера), остался без внимательного продумывания. Сегодня, напротив, гуманитарные науки, забыв об этом замешательстве начала прошлого века, успешно продолжают существовать как науки и даже готовы стать точными.

В культуре (в смысле регулятивной идеи культивирования человека в его человечности) современной Европы культурные миры ее собственной истории словно выходят из прошлого и вторгаются в сознание культурного человека как неисчерпанные

³⁶ «Размышления о всемирной истории» (1814 г.) // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М. 1985, с. 285.

³⁷ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М. 1993, с. 151.

смыслы, формы и силы такого *культивирования* (наряду с нововременным научно-техническим человеком, человек «нового средневековья», человек «греческого опыта бытия»). В окончательно со-общенном мире сказываются и захватывают человека еще и другие культурные вселенные. В этом новом мире миров требуется новое понимание самой универсальности, всеобщности, то есть новая архитектоника разума³⁸. Острота проблемы далеко не только в том, что цивилизации современного мира сталкиваются друг с другом, что все его конфессии, традиции, стили, манеры ворвались в современные мегаполисы. Дело в том, что, когда сознание современного человека, его душа, художественная восприимчивость, воображение, ум попадают в свет культивирующей их регулятивной идеи, она, эта идея культуры оказывается пучком идей, различных онтологически, коренящихся в различных смыслах самого бытия. Только зрение, культивированное, культурно сформированное многообразием живописных стилей разных времен и народов, будет зрением современной живописной культуры. То же мы скажем о музыкальной культуре слуха, поэтической культуре, наконец, философской культуре. Философствование это движется не в одном онто-логическом универсуме, а *на границах* разных универсумов, архитектурно-стилистически разных «чистых» разумов, в разных горизонтах всеобщности. Оно, осмелюсь сказать, – многоразумно (в идее, конечно, к тому же регулятивной). Словом, – мультикультурен не только современный мир, мультикультурными становятся слух, зрение, воображение, сознание, мышление – личность – современного человека, когда он входит в культивирующие устройства своего исторического места и времени. Более того, именно рост их мультикультурности и есть нынче форма возделывания, культивирования человечности человека.

³⁸ См. об этом Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М. 1991. Часть вторая.

Борис Дубин

Классика: вокруг, после и вместо

О границах и формах культурного авторитета

Только лучшее становится классикой.
*Реклама пельменей «Классика жанра»
в московском метро*

Говоря о классике, я понимаю свою задачу как социологическую. Это значит, что в текстах, признанных, распространяемых и принимаемых в качестве литературы, я буду видеть смысловую конструкцию более или менее устойчивого социального взаимодействия по определенным правилам. Роли участников, нормы их поведения, механизмы поддержания складывающихся при этом социальных форм и, наконец, выражение всех этих обстоятельств в семантике и поэтике тех или иных текстов, в стратегиях их восприятия/неприятия различными группами публики, — вот те стороны бытования словесности, которые в первую очередь интересуют социолога. Можно сказать короче: литература для социолога — это институционализованная словесность, а его профессиональный предмет — институт литературы, литература как институт. О структуре, исторических пределах и трансформациях подобного социального образования далее и пойдет речь.

1

Общую концептуальную рамку для меня в данном случае составляет формирование «классики» как конструирование собственной традиции «литературы» в качестве символа ее автономности. Иначе говоря, речь идет о таком состоянии, когда литература, то есть носители ее идеи и ценности, декларируют и поддерживают социальную дистанцию и культурную независимость от любых внешних источников власти и авторитета, на тот момент — от королевского двора, аристократии, церкви (поставленные выше кавычки обозначают, что обе упомянутые институции возникают, фигурируют и должны пониматься именно в данном контексте). Усложнение социокультурной структуры европейских обществ, обособление в ней зон концентрированного многообразия и динамики, связываемых с

ценностью нового, актуального, современного (город, центр, столица), выражаются как умножение пространственных и временных параметров действия. Это делает проблемой для новых, нетрадиционных элит модернизирующейся Европы динамическую и, вместе с тем, регулярную связь между центрами общества и другими его дифференцирующимися уровнями, группами, институтами¹. Названные элитные группы выдвигают задачу создания обобщенных коммуникативных средств (таких культурных форм, как, например, газета и журнал), институционализированных пространств коммуникации (академии, ассамблеи, собрания, клубы, кафе), универсальных «языков»-посредников (от искусства до дорожных знаков), институтов всеобщего образования, где усваивают значения коллективных образцов и инструментально обучаются «языкам» и проч. В таком проблемном, постоянно усложняющемся контексте и возникает необходимость в «изобретении» литературы — с использованием, разумеется, гораздо более старых механизмов письменной культуры, норм вкуса и оценочного суждения, выработанных в академиях, салонах, кружках и т.д.²

Литература возникает как *общее* достояние и возникает в *обществе*, но уже за предписанными сословными рамками, за пределами «хорошего общества» (высшего и проч.), вместе с духом и формами «общественности» (Oeffentlichkeit, по Хабермасу), то есть, так или иначе, массовости. Различия между разными группами и группировками письменно образованной элиты в их системах самосоотнесения и адресации, в ценностных ориентациях, нормах взаимодействия со значимыми другими определяют разницу в стратегиях узаконения и массовизации авторитета, формах утверждения и поддержания своих ценностей, формирования групповой идентичности с уче-

¹ См., например: Heinich N. L'élite artiste. Excellence et singularité en régime démocratique. Paris: Gallimard, 2005, и другие работы этого автора о статусе художника и механизмах его признания в современных и постсовременных обществах.

² Дубин Б., Зоркая Н. Идея классики и ее социальные функции // Проблемы социологии литературы за рубежом. М.: ИНИОН, 1983, с. 40-82; Дубин Б. Классическое, элитарное, массовое: начала дифференциации и механизмы внутренней динамики в системе литературы // Новое литературное обозрение, 2002, № 5 (57), с. 6-23; он же. Другая история: культура как система воспроизводства // Отечественные записки, 2005, №4, с. 25-43.

том партнеров, соратников, соперников, врагов — настоящих, прошлых и будущих. Эти многосоставные и взаимопереплетенные процессы становления нового социального порядка и его смыслового обоснования средствами «национальной культуры» разворачиваются в Европе (прежде всего — в Великобритании и Франции) со второй половины XVIII в. и на протяжении XIX столетия вплоть до *fin de siècle* с тогдашней радикальной ревизией всех ценностей. Эта ревизия — ее обозначают метафоры конца, заката, краха, катастрофы и т.п. — становится далее своего рода моделью и выступает одним из внутренних механизмов культурной и литературной динамики, дальнейшей дифференциации литературного сообщества, кругов его публики.

Формирование классики одними группами практически немедленно вызывает противодействие со стороны других, «антиклассикалистских» — то есть порождает литературную борьбу как еще один механизм динамики литературы. Эти последние группы ищут ресурсы альтернативных определений значимости литературы и искусства. Например, это делается через апелляцию к «жизни» («реализм», «натурализм»), к «современности» и лежащему вообще за пределами времени (трансцендентному), к смысловому озарению и прорыву («модернизм»). Можно сказать, что классика, канон как принцип и основа культуры — это проблема и программа модерна. Процессы классикализации в этих рамках, когда новыми и наиболее значимыми авторитетами в литературе и искусствах признаются собственно антиклассики, нарушители эстетических, социальных и даже этических норм, приобретают парадоксальный характер. Впрочем, парадоксальность вообще неотделима от «литературы» в ее новом, современном понимании, заданном немецкими и английскими романтиками, Э. По, Бодлером (последний наиболее активно и последовательно разрабатывал идею о двойном измерении прекрасного)³. Основу современной

³ «[...] прекрасное всегда и с неизбежностью двойственно... Одна составная часть прекрасного — вечна и неизменна [...] другая относительна и зависит от обстоятельств, которыми, если угодно, могут служить, поочередно или разом, эпоха, мода, мораль, страсть». — Baudelaire Ch. *Le Peintre de la vie moderne*// Idem. *Oeuvres complètes*. P.: Robert Laffont, 1999, p.791. Цитируемое эссе — основополагающий документ и манифест культуры модерна.

литературы составляют неклассические жанры «парвеню», не узаконенные классическими и классицистскими поэтиками от Аристотеля до Буало — лирика как «парадигма модерности» (по позднейшей концептуализации этого момента констанцской школой рецептивной эстетики), роман (в трактовке Лукача или Бахтина), драма (в концепции Петера Сонди).

2

Для меня в данном случае достаточно аналитически выделить два режима существования классического образца: его учреждение (признание, удостоверение, награждение) и поддержание (репродукция, передача через пространство и время, через социальные и культурные границы — поколения, языки). И учреждение, и поддержание образцов в больших масштабах, «для всех» может, до определенного времени, до возникновения собственно массовых обществ и техник массовой коммуникации в XX в., обеспечить только государство, светское государство. Роль национального государства, государства национальной культуры — а оно представляет собой одно из центральных звеньев в проекте европейского модерна — состоит, среди прочего, в присвоении и функциональном переосмыслении классики. Теперь это уже «классики нашего народа», «нашего языка», и они выступают символами достижения национальной зрелости, самостоятельности и проч. Дух и стратегия модерна, модернизм (он, с одной стороны, как правило, интернационален, а, с другой, самодостаточен, как бы опирается сам на себя и не отсылает к «предкам»)⁴ не отодвигается при этом в прошлое, а, напротив, становится еще одним собственным, «внутренним» механизмом динамики культуры. «Классика», равно как и «история» — феномены XIX века, буржуазного общества. Их фундаментальная ревизия происходит в том же самом «конце века», разворачиваясь далее в «войну богов» с характерным педалированием символики «конца», «заката», «кризиса», «краха» (симптоматика ценностного политеизма, по Максус Веберу). Еще более поздние изменения в роли ка-

⁴ Не случайно именно романтики с их культом юности начинают разговор о литературных поколениях — сообществе как бы самостоятельных «детей без отцов». Позднее, уже на стадии кризиса модернизма, Виктор Шкловский усложняет метафору, вводя различение «современников и синхронистов», идею о боковых линиях «литературного родства» (через дедов или дядей).

нона для интеграции общества и, в частности, литературного сообщества соответственно влияют и на формы протестного самоопределения авангардных художников. Так возникает проблематика «технической воспроизводимости» и «негативной эстетики» у Беньямина, Кракауэра, Адорно, так констатируется «конец романа» у А. Жида и В. Вулф, так Бланшо, Фуко, Барт разрабатывают метафорику «смерти автора».

Фактически на протяжении XX в., с самого его начала и, далее, после первой мировой войны и выхода на сцену «потерянного поколения», мы имеем дело уже с перерождением культа классики в условиях массового общества, разных его типов. Различия здесь связаны с исторически сложившимися особенностями элитных групп, взаимоотношениями между ними, а также между ними и центрами общества, власти⁵. В этих условиях исследователь все больше имеет дело не собственно с элитными группировками, а с работой больших анонимных систем. Это всеобщее школьное преподавание⁶ и университетская наука⁷; рынок, реклама и продвижение про-

⁵ Особый случай составляет неотрадиционализм закрытого общества — скажем, СССР — и централизованно-организаторская роль государства и государственных репродуктивных систем в этих условиях, функции дефицита и дефицитарного распределения. Связь между национальным, наднациональным (советским) и всемирным (Институт мировой литературы, журнал «Интернациональная литература» и т.д.) приобретает здесь, начиная уже с 1930-х гг., дополнительный интерес, как и проблематика перевода, его «советской школы», так же настойчиво вводимая в государственные рамки.

⁶ См. об этом, например, на французском материале: Jey M. *La littérature au lycée: L'invention d'une discipline (1880-1925)*. Metz; Paris: Université de Metz; Klincksieck, 1998.

⁷ В таком пост-историческом, уже ценностно-охлажденном виде проблема классики фигурирует в американских академических дискуссиях 1980-90-х гг. о литературном и поэтическом каноне. Показательно, что они разворачиваются именно в США, массовом (гражданском), супранациональном обществе, где проблем перехода от традиционного социума к современному, формирования и утверждения новых, внесловных элит, символической роли национального центра (столицы) и т.п. феноменов в сколько-нибудь развитой форме не существовало, см. об этом: Дубин Б. Пополнение поэтического пантеона // Новое литературное обозрение, 1996, №21, с. 391-393; тематический блок статей «Литературный канон как проблема» // Там же, 2001, №51, с. 5-88.

дукта (promotion); система массовых коммуникаций (радио, кино, ТВ). Литература не только включается в их деятельность, но все больше становится производной от этой деятельности. Литература теперь – многоуровневая, динамическая конструкция, и классика как механизм консервации и воспроизводства – лишь один из ее уровней. Он проецируется на другие «этажи» общества, так что для исследователя-историка или социолога возникает возможность фиксировать группы ввода образцов, механизмы их укоренения и распространения, временные рамки соответствующих смысловых трансформаций образца, внутренние и внешние связи тех или иных фигур авторитета. Здесь открывается поле вполне эмпирической работы историка или социолога. Например, используются науковедческие процедуры обсчета упоминаний старых и новых писательских имен в рецензиях на литературные новинки (пространственные и временные границы признания, его социальная «география», объем аудитории, символический «возраст» писателя, со-упоминания его имени – кого с кем)⁸. Исследуются – характерно, что они уже складываются – роли кандидата в классики, «малых» классиков, «забытого» и «возвращенного» классика.

Классика (будь то словесная, живописная или музыкальная) входит теперь в индустрию досуга и развлечений. Скажем, сюжеты классической живописи фигурируют в дизайне, в уличной или телевизионной рекламе, под классическую музыку танцуют на льду фигуристы, исполнение музыки отрывается от концертного зала (грамзаписи и т.д.), восприятие картины – от музея и галереи (книжная репродукция, фото, открытка, а теперь и Интернет). Удостоверение значимости образца осуществляется здесь через единение потребителя с другими такими же – приравнивание времени, синхронизацию, а значит повторение. Символический авторитет выступает фокусом коллективной идентификации и интеграции, ритуалы которых воспроизводятся в репетитивном режиме. Но повторяется здесь, подчеркну, не только и не просто символ идентификации и акт

⁸ См. наши с А. Рейтблатом совместные разработки этой стороны дела: Дубин Б., Рейтблат А. О структуре и динамике системы литературных ориентаций журнальных рецензентов (1820-1978)// Книга и чтение в зеркале социологии. М.: Книжная палата, 1990, с.150-176; они же. Литературные ориентиры современных журнальных рецензентов// Новое литературное обозрение, 2003, № 59 (1), с. 557-570.

единения – повторяется (тиражируется) его субъект. Это *он* становится воспроизводимым, в том числе – сам для себя (дело не в манипулировании извне), воспроизводимым в серийном виде и массовом масштабе, и таким образом получает социальное удостоверение, добывается социального утверждения.

3

Особую, повышенную и ценностно нагруженную роль фигуры национальных классиков и проблема культурных заимствований приобретают, как уже упоминалось, в так называемых «запоздавших» нациях, где строительство национального государства, формирование национальных элит осложнено социально-культурными обстоятельствами и традициями, сдвинуто во времени на более поздние периоды. Таковы Германия, Россия, Италия, Испания, позже – Латинская Америка⁹.

Я бы типологически выделил здесь две стратегии «конструирования традиции». Пример одной – эпигонская *учеба у классиков* как программа формирования корпорации советских писателей во второй половине 1920-х гг. (горьковский журнал «Литературная учеба», выходящий с 1930 г., тома «Литературного наследия», издававшиеся с 1931 г., – вся симптоматика идеологического перенесения «центра мира» в Советскую Россию с соответствующими лозунгами типа «Мы – наследники» и проч.)¹⁰. Нетрудно показать, что в корпус советской школьной и издательской классики назначаются эпигоны панорамного «русского романа» XIX века, прежде всего – поэтики Л. Толстого, а, в определенной степени, и его коллективистской антропологии (А.Н. Толстой, А. Фадеев, М. Шолохов, К. Федин и др.). Трансформации толстовской эпики в ходе подобной учебы, а далее – в процессах школьной индоктринации, театральных постановок, киноэкранизаций и проч. составляют в подобных случаях особый план исследовательского интереса. Перспективным предметом исследований

⁹ На российском материале см.: Brooks J. Russian Nationalism and Russian Literature: The Canonization of the Classics// Nation and Ideology/ Banac I., Ackerman J.G., Szporluk R., eds. Boulder: Columbia UP, 1981, p. 315-334.

¹⁰ См. об этом: Добренко Е. Формовка советского писателя: Социальные и эстетические истоки советской литературной культуры. СПб: Академический Проект, 1999.

ранней советской словесности может стать роль «фольклора», Пушкина и Толстого в представлениях о литературной норме — при вытесненной, но актуальной (скажем, для Л. Леонова или М. Зощенко) криптотрадиции Гоголя, Достоевского, Чехова¹¹. Не менее любопытен был бы анализ формирования и трансформаций канона в советской поэзии — имею в виду официально допущенную или, по выражению Ольги Седаковой, «другую поэзию», включая эстрадно-песенную¹².

Иной тип самосознания и поведения — продумывание и демонстрация *неуместности классикоцентризма* на географической/хронологической периферии культуры, то есть европейской культуры в ее современной трактовке. Такова, например, индивидуалистическая и рефлексивная, самосознающая и самоподрывная словесность в программных выступлениях и творческой практике Борхеса (см., например, его эссе «Аргентинский писатель и традиция», «По поводу классиков», «Кафка и его предшественники»; в этом же контексте стоит рассматривать парадоксальные взгляды Борхеса на перевод и его собственную переводческую стратегию)¹³. Борхес деконтекстуализирует проблему традиции, выводя ее за рамки актуального времени и национальной литературы, в том числе — испанской. Значимая традиция для Борхеса — всегда универсальная, а не национальная. Она не ограничена рамками пространства, времени, языка¹⁴. В этом смысле она задана на будущее и потому открыта, а не завершена как пройденное, почему и должна быть оставлена в прошлом. Отсюда, в частности,

¹¹ В этом контексте борьба за «своего» Пушкина и Толстого против Достоевского и Чернышевского входит в литературную стратегию Набокова, как Гомер и Данте, Шекспир и Сервантес — в литературную стратегию Борхеса.

¹² См.: Седакова О. Другая поэзия// Она же. Проза. М.: Эн Фф Кью/ Ту Принт, 2001, с. 705-724.

¹³ См. об этом последнем моменте в предисловии к кн.: Борхес Х.Л. Собрание сочинений. Т. 4. СПб: Амфора, 2005, с. 20-25. Писатель как переводчик, писатель как читатель — не просто новые ролевые определения автора: они свидетельствуют о принципиальном изменении места писателя в системе литературных коммуникаций.

¹⁴ Характерный поворот: эссеистические размышления Борхеса о переводе, как правило, построены на чужих переводах с языков, которых он сам не знает, — греческого (Гомер), арабского («Тысяча и одна ночь»), еврейского (Библия).

его вызывающие, подчеркнута анти-националистические — в расчете еще и позлить ла-платских патриотов — апелляции к Чосеру, Шекспиру и Расину, провокационные реплики о роли ирландцев в английской словесности и проч.

Борхес многократно называл имена писателей, заставляющих, по его мнению, принципиально иначе, нежели это общепринято, посмотреть на проблему традиции в литературе, усомниться в ее актуальности сегодня, задуматься о возможности иных точек отсчета для создания, соответственно, иной, не эпигонской словесности, в том числе — иного использования языка. Эти имена — Джойс и Кафка (впрочем, нетрудно было бы сократить их до одного — Шекспира). Оба писателя представляют окраины «больших» национальных культур и их национальных языков, оба строят в своей прозе не социальную педагогику целостного, классического человеческого характера, а своего рода экспериментальную антропологию потерянной личности, которая в собственных действиях и их понимании не может и/или не хочет исходить из прошлого, реферироваться к наследию, опираться на родство, нерелексивно, с полным доверием использовать «материнский язык» и т.п. Беря слово «другой» в полноте значений, развитых уже на протяжении XX века, допустимо сказать, что это не просвещенчески-реалистическая репрезентация «базового характера», но «антропология другого» или, по позднему выражению Батая и Серто, «гетерология»¹⁵.

Новый и куда более радикальный контекст для данной проблематики создают социальные процессы конца XX и начала XXI вв. — явления глобализации, широкомасштабная миграция из стран «третьего мира» в США и развитые страны Европы, ставшая массовым и повседневным явлением. В этих условиях в Германии, Франции, Великобритании, Италии, Швеции и других европейских странах (о Соединенных Штатах нечего и говорить) складывается литература и культура мигрантов, т.н. гастарбайтер-словесность (культура), фактически носящая межнациональный или наднациональный характер. Здесь, вероятно, стоило бы уже говорить о транснациональных литературах, которые используют язык большой традиции как откровенно

¹⁵ Любопытные наблюдения на этот счет см.: Кобрин К. Поиск национальной идентичности в Центральной Европе (случай Франца Кафки)// Неприкосновенный запас, 2006, №1 (45).

чужой и не имеют никаких намерений в эту традицию вписываться, адаптироваться к ней, «учиться у классиков». Напротив, автор может писать при этом на языке чужаков – таков, скажем, «канак шпрак», «речь чужака», социолект турков в Германии, которым пользуется, например, Феридун Заимоглу (он так и назвал свой первый сборник стихов). Переписыванию в подобной перспективе подвергается и сама «большая» традиция. Характерен в этом плане пример того же Ф. Заимоглу. Он сделал новый перевод шекспировского (опять Шекспир!) «Отелло», где центральным моментом, определяющим социостилистику текста, выступает тот факт, что Отелло – мавр, пришелец, маргинал, изгой¹⁶.

Представляется, что в подобных условиях проблема классики, ее литературно- и культуростроительной роли если не вовсе теряет смысл, то кардинальным образом его меняет. Упомяну лишь один момент: речь идет о словесности, которую не проходят в школе и не просто «пока не проходят», но которая сама не ориентирована на эту цель – быть эталонной и всеобщей. Еще очевиднее это в практике авторов, пишущих на заведомо не универсальных, не общедоступных языках – таковы, например, сегодня стихи и проза Ивара Ш'Вавара (собственное имя – Пьер Ивар). Он пишет на пикардийском, используя также фонетическое письмо, близкое российскому «языку падонков», а переводит на пикардийский не только с английского и французского, но и с бретонского, – точнее, он живет на нескольких «больших» и «малых» языках, но такова же многоязычная практика многих иммигрантов в нынешней Германии или, допустим, Швеции. Характерно, что Ш'Вавар работает под несколькими десятками масок-гетеронимов, чаще всего, опять-таки, ино- или вненациональных, включая женские (от Конрада Шмитта до Мамара Абдельазиза и Сильвена Ауджи, от Матильды Бусмар до Мари-Элизабет Каффье и Эвелины «Салоп» Нуртье), так что его литературные предприятия чаще всего принимают форму антологий¹⁷.

¹⁶ См., например: Fachinger P. *Rewriting Germany from the margins: «other» German literature of the 1980s and 1990s*. Montreal; Ithaca: McGill-Queen's UP, 2001.

¹⁷ См.: Ch'Vavar I. *Cadavre grand m'a raconté: Anthologie de la poésie des fous et des crétins dans le Nord de la France*. Thonon-les-Bains: Le Corridor bleu, 2005 (а также: <http://nouvellerevue moderne free fr/chvavar.htm>).

Понятно, насколько серьезные последствия подобные обстоятельства имеют для теории и практики литературной интерпретации. И, прежде всего, такой интерпретации, которая основана на аксиоматике традиции и наследования, фигуре «национального гения» и понятии «авторского замысла» как проекциях ценностных устремлений национальной культуры и национального сообщества, его элит, парадигмах предназначения нации и ее «избранных», «лучших» представителей. Собственно говоря, к таким же последствиям ведет необходимость учесть разнообразные гетерологии в других искусствах — скажем, так называемое «искусство душевнобольных», «музыку аборигенов» и т.п.

4

Можно подытожить сказанное совсем коротко. В развитом массовом обществе, тем более — в глобальном сообществе, основополагающая роль классики в культуре (как и сама программа культуры), ценность литературы и нормы интерпретации этой ценности, отрефлексированные и манифестированные в эпоху модерна, перестают работать в прежнем масштабе, функциональном смысле и режиме, усилиями прежних агентов. Сказанное не означает, что классики как принципа оценки и классики как корпуса образцовых авторов и текстов больше нет, а предполагает, что она уходит на другие уровни социума, меняет не только роль, но и облик, выдвигает иных носителей. Так или иначе, искать ее (как и культуру, личность, историю, высокое — оборву перечень проблем и достижений модерна, который можно продолжать) приходится теперь в «другом». Уже доводилось писать, что глобализация не отменяет модернизации, а продолжает ее другими средствами и в принципиально другом контексте. Модернизационный процесс (надо ли добавлять, что имеется в виду аналитическая модель явления, а не реальное социальное движение, которое можно непосредственно наблюдать?) распределяется теперь между другими социальными институтами и системами. Причем в разных регионах и странах эти институты, системы, агенты могут быть разными, почему процесс уже не носит единого, однонаправленного и линейного характера, каким он представлялся исследователям еще 40-50 лет назад¹⁸.

¹⁸ См.: Дубин Б. Европа — «виртуальная» и «другая» // Мониторинг общественного мнения, 2002, №4(60), особенно — с. 58-

Если вернуться к нашему материалу, то одну из таких принципиально других композиций авторитета, по сравнению с классиком, предлагается видеть, например, в типологической фигуре *звезды*¹⁹. «Звезда» — носитель и символ актуального успеха и признания. Характерна здесь потребность в узнаваемом и портретируемом «лице», в последовательно конструируемой «биографии», что чаще всего сочетается с авторским культом собственной личности, особенно заметным, скажем, у Маяковского, но также у О. Уайльда или Дж. Лондона, Хемингуэя или молодого Вас. Аксенова. Значимой составляющей в образе звезды нередко становится, среди прочего, поведение на грани или за гранью общественных приличий, скандальная откровенность в интимных вопросах, опубличивание скрытого, запретного, так же как важной чертой современной поэтики вообще делался эстетический шок (демонстративный разрыв коммуникации), обращение к «эстетике безобразного», отчетливое уже у Бодлера или Лотреамона и примерно тогда же теоретически осознанное как проблема культуры (трактат Карла Розенкранца «Эстетика безобразного», 1853). Наряду с этим, в текстах упомянутых авторов стоит отметить повышенную значимость для них «общих мест», стереотипов (крылатых словечек), подчеркнутой «вторичности» (романсовости, плакатности, журнализма, использования форм частушки, песни). Эти моменты можно трактовать как специфические механизмы связывания «индивидуального» и «массового», как они связаны, например, в общедоступной и повсеместной рекламе: «Только для тебя», «Ты этого достойна» и т.п. Звёзды — от спортсменов до космонавтов, от политиков до эстрадных певцов — это фигуры новой элиты в условиях уже массового общества.

Тогда фигуру *модного автора* предлагается толковать как кандидата в звезды. Характерная формула общественного признания здесь — «проснулся знаменитым»: таковы Байрон, Э. Сю, Бальзак, Диккенс, Леонид Андреев или Игорь Северя-

59. Речь, в том числе, может идти о модернизации без вестернизации (по терминологии Ю.А. Левады — см. указ. изд., 2002, №5, с. 17-18) или, как в случае современной России, о массовизации культуры без модернизации основных институтов социума.

¹⁹ Более подробно обо всем сказанном ниже см.: Дубин Б. Классик — звезда — модное имя — культовая фигура: О стратегиях легитимации культурного авторитета // Синий диван, 2006, №8, с. 100-110.

нин. Явная и даже специально демонстрируемая связь модного автора с запросом и откликом обществом в его наличном составе позволяет исследователю эмпирически фиксировать временные рамки признания (сезон), прослеживая обязательную конкуренцию и смену авторитетов, переход с уровня на уровень культуры (литературы), содержательные и модальные трансформации образца при подобных переходах, — для социолога функция образца как коммуникативного средства собственно и состоит в том, чтобы связывать эти уровни. Звездность и модность имеют, среди прочего, количественный аспект. Здесь «говорят цифры» — тиражи, количество копий фильма, время подготовки и самих съемок (большое или, напротив, малое). Звезда, как и модный автор, — по определению рекордсмены, они невозможны без техник массового тиражирования, включая визуальные (сначала фото, затем кино и ТВ). Особую разновидность модного писателя можно видеть в писателе-моднике, который не просто «просыпается знаменитым», а сам последовательно и открыто ориентируется на спрос, движение конъюнктуры, массовый успех.

Еще одну перспективу в изучении различных стратегий утверждения и легитимации авторитета открывает такое понятие, как *культовая фигура*, в последние годы оно нередко используется исследователями культуры (например, Н. Самутиной²⁰). Я бы предложил видеть в подобном «культе» символическую самозащиту локальных и маргинальных групп в исторической ситуации, когда любой культ всеобщего, например — после крушения тоталитаризма в Европе и СССР, выступает как неприемлемая культурная стратегия, популистская и демагогическая форма самоопределения, орудие манипулирования извне и проч. Малая группа, кружок отстаивают таким способом свою автономию от массовидного коллективного целого. Характерно здесь намеренное сужение рамок оценивания, миниатюризация ценного объекта. Не случайно у культовых авторов — уменьшительные имена (Леничка / Губанов/, Веничка /Ерофеев/, Эллик /Л. Богданов/, Женя /Евг. Харитонов/)²¹. Культовый автор — продукт конструи-

²⁰ См.: Самутина Н. Культовое кино: Даже зритель имеет право на свободу // Логос, 2002, №5/6.

²¹ Седакова О. О погибшем литературном поколении. Памяти Лени Губанова // Она же. Проза, цит. изд., с. 782. См. там же ее

рования и самоконструирования групп, не рассчитывающих на *расширение*, экспансию, массовость, но допускающих и практикующих *приобщение*, посвящение. Текст культового автора (в семиотическом смысле слова «текст») — не столько средство коммуникации, сколько ее символ, символ общности «нас», не таких, как «все другие». Культ в данном понимании — это, среди прочего, культ анти-количества. Показательно, что культовыми делаются авторы, написавшие или снявшие мало, а то и совсем ничего («авторы одной книги» или «одного фильма»). Закрытая культура — «подполье», андеграунд, «вторая культура» — в своем коллективном определении и поведении как бы возвращается к устности, отказу от тиражирования, почему она и обязательно продуцирует культовые имена. Здесь, собственно говоря, осуществляется не просто порождение текстов, а производство культурных границ и игра на двойной принадлежности образца — таково письменное, становящееся устным, популярное — элитарным. Отсюда и культовая роль неконвенциональных искусств — фото, кино, песни, научной фантастики и фэнтези. Тот факт, что одной из наиболее значимых проблем, если вообще не центральной, в данном случае выступает граница, указывает социологу на то, что в подобных случаях он имеет дело с реактивными формами самоопределения, предупредительной или защитной символической демаркацией собственной локальной «территории».

Такого рода «культы» фиксируют новое понимание личного как универсального и, вместе с тем, идиосинкразического, не редуцируемого к групповому, историческому, национальному; хороший пример тут — Набоков. В более общем смысле подобный сдвиг границ между частным, интимным и общим, публичным свидетельствует для социолога о глубоких изменениях в социуме и культуре: частное, интимное (дневник и письма, как у Л. Богданова или Якуба Демла, «внутренняя речь», «разговоры про себя», как в прозе П. Улитина, личные и семейные фотографии, другие документы из индивидуального архива в книгах В.Г. Зебальда) становится открытым, групповым, общим. Опять-таки показательна роль мелочи, случайного, не типового — то есть, анти-великого, анти-системного — в текстах и образе культовой фигуры. Сюда же относится подчеркнутая

очерки о Викторе Кривулине и Венедикте Ерофееве (с. 684-704, 734-754).

анти-жанровость текстов культового автора, его «неумелость», «грубость», «наивность» либо столь же абсолютная, «неуместная» изысканность. Примеры – Набоков или Саша Соколов в литературе, Золтан Хусарик или Сергей Параджанов, Руслан Хамдамов или Владимир Кобрин в кино. Ускользающее определение и исчезающее лицо культовой фигуры я бы трактовал как демонстрацию и провокацию не-принадлежности, уклонение и ускользание от «литературы» как области готового, общепризнанного и понятного «всем» (отсрочка достижения, его отодвигание как механизм производства желаний, переживания ценности неуловимого²²). Даже такой ритуал признания, как премия, здесь подчеркнуто элитарен, он символизирует отказ от всеобщего, от «рынка», где «всё на продажу». Такова, например, не связанная ни с какими внешними знаками отличия и количественным выражением признания премия Андрея Белого, созданная именно в условиях закрытости, в подпольной культуре Ленинграда второй половины 1970-х годов²³.

Отмечу, что метафорика круга (группы), а особенно поколения, нередко фигурирует при этом в негативном залоге (растратившее, погибшее, незамеченное...). Культовые авторы выступают в таких случаях символом самопонимания и самоопределения групп, которые как бы отказываются от самореализации и выдвигают их в качестве фигур подобного радикального отказа. В качестве пограничного или предельного случая я бы отнес к культовым фигурам и так называемых «несъедобных» или «неудобоваримых, неусвояемых» авторов (по выражению С. Зонтаг об Арто). Их роль – систематический подрыв авторитарных позиций всезнающего и всевидящего творца. Характерно здесь использование литературных масок-гетеронимов, которые представляют даже не отдельных писателей, а различные типы поэтик или целые философские системы – от стихов Пессоа, Антонио Мачадо и Леона де Грейффа первой половины XX в. до новейших книг под инокультурными масками грека, турка или ирландца, принадлежащих канадско-

²² См. об этом: Каспэ И. Искусство отсутствовать: Незамеченное поколение русской литературы. М.: Новое литературное обозрение, 2005.

²³ Премия Андрея Белого, 1978-2004: Антология. М.: Новое литературное обозрение, 2005; Премия Андрея Белого, 2005-2006: Альманах. СПб: Амфора, 2007.

му поэту Дейвиду Солуэю, или стратегии польской поэтессы Агнешки Кутяк с ее недавней антологией несуществующих поэтов «Дальние страны» (2005). Писатель выступает тут как саморазрушительный критик (Октавио Пас о «критической страсти» современного поэта), как переводчик или как «всего лишь» читатель – стратегия уже упоминавшегося Борхеса. Самосознательный, рефлексивный художник может играть со значениями собственного «я» как общественного образца, последовательно отстраняясь иронией от любой из подобных масок, – напомним не только знаменитую фотографию «I'm not a role model» Марселя Дюшана, но и его отказ от чего бы то ни было напоминающего творчество, кроме придумывания и решения шахматных головоломок.

Александр Доброхотов

«Философская сцена»

«These our actors,
As I foretold you, were all spirits»
Shakespeare

Речь пойдет о двух книгах, посвященных русской философии¹. Эти книги объединяет не только то, что их авторы — представители британской науки. В них присутствует некая общая интенция, сходная настроенность, которая и будет здесь предметом нашего особого интереса. Они написаны в разных жанровых модальностях: в книге Френсис Нэтеркотт дан детальный анализ идейно-культурного процесса, в книге Джонатана Саттона — обобщающий духовный портрет мыслителя. Но оба автора пытаются разгадать послание русской философии, хотят понять, «нужно ли говорить о существовании «русской философии» или просто о философии в России?»² И делают они это не так, как привыкли делать мы: не торопятся выразить что-то личное, задушевное и выношенное, или вычитать у своего героя очередной секрет спасения мира. Тональность авторских вопросов другая: «а как это, собственно, устроено; что это может значить для нас здесь и сейчас, а не в конце пути, у горизонта?» В книгах есть все, что мы ожидаем от английской ментальности: эмпиричность, документированность, сдержанная темперированность оценок и высказываний (что называется — «understatement»). Но есть и прививка, полученная от «русского духа»: нацеленность на предельные смыслы, без которых любое локальное знание не кажется достаточным.

¹ *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907 — 1917) / Перевод с франц. и предисловие И. Блауберг. М.: «Модест Колеров», 2008. — 432 с. (Серия «Исследования по истории русской мысли». Том 13).

Саттон Дж. Религиозная философия Владимира Соловьева. На пути к переосмыслению / перевод с англ. Ю. Вестеля, В. Верлоки, Д. Морозовой. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. — 304 с.

² Ф. Нэтеркотт. Ук. соч. С. 43.

Френсис Нэтеркотт (университет Сент-Эндрюса, Шотландия) посвятила свою книгу истории осмысления философии Бергсона в России Серебряного века, ее преломлениям в идеологии, публицистике, гуманитаристике, образовательных институциях. (Известна русистам и ее следующая книга о «платонической традиции» в русской культуре 19 – 20 вв., созданная в этом же ключе³).

Сразу скажу о том, что останется несколько в стороне от нашего разговора. Перед нами – основательное академичное исследование, которое дает всестороннюю панораму восприятия бергсоновской мысли в пору наибольшей его активности (1907 – 1917), анализирует дискуссии, интерпретации, косвенные влияния. Книге в каком-то смысле повезло. Она вышла в издательстве «Модест Колеров», что само по себе рекомендация добротности и научности. Ее безупречно перевела и оснастила содержательным введением Ирина Блауберг, наш главный знаток Бергсона. Да и вышла она в момент, когда в России интеллектуальной оживился интерес к Бергсону: по причинам ли такого же оживления на Западе, или по нашим собственным – кто знает? Как и в первой своей книге, но с большей степенью «разрешения», Ф. Нэтеркотт восстанавливает культурную «инфраструктуру», которая была полем обсуждения идей Бергсона. Это дает возможность почувствовать колорит эпохи, ее неповторимые интонации и ментальные «настройки», зачастую исчезающие при простодушном воспроизведении аргументов и мнений. Кроме того, фокусировка на конкретной и довольно профессиональной теме позволила разглядеть интересные феномены – имена и концепты, – которые выпали из гуманитарной памяти в силу жанровых законов, или лучше сказать – жанровой бедности нашей научной литературы. Так, споры о Ницше, которые активно шли в эти же годы, не требовали, пожалуй, большого профессионализма и интеллектуальной собранности, и поэтому значимость вклада в этот спор находилась в прямой зависимости от масштаба мыслителя. Но в спор о Бергсоне вступали, как правило, те, кто в состоянии был воспроизвести нетривиальные умственные акты французского гения. Поэтому кроме «великих», достойными героями

³ Nethercott F. *Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science, and Ideology (1840-1930)*. Burlington, «Ashgate», 2000.

этой книги являются и полузабытые «малые». Кто помнит нынче А. Топоркова, Б. Бабынина, которые в бергсоновском контексте чем-то оказались пронизательнее «великих»? Логик П. Попов, анархист А. Боровой, марксист В. Базаров, которых не назовешь забытыми, все же открываются здесь по-особому, как острые и глубокие толкователи новой онтологии. Тема перевода философских текстов, которая почему-то опять волнует сегодня умы, тоже будет подпитана этой книгой: раздел «Бергсон в русских переводах»⁴ дает для этого любопытный лексический материал. Все сказанное это скорее — рекомендация для специалистов. Но хотелось бы несколько слов сказать и широкой публике, благорасположенной к философии.

Нам сейчас трудно представить, насколько первые десятилетия 20 века были охвачены духом бергсонизма. Новое переживание времени как «длительности» пропитало все слои культурной почвы, и сопоставить его можно разве что с переживанием эйнштейновской «относительности». Лучше всего, пожалуй, это иллюстрируется литературой. Погружаемся ли мы в эпопею Пруста, в монументальный роман Музиля, читаем ли вводные слова тетралогии Т. Манна — «Прошлое — это колодец глубины несказанной» — или попадаем в остановленное время «Волшебной горы», несет ли нас поток джойсовского нарратива или мы вязнем в кафкианских сновидениях, — все это суть метаморфозы пришествия времени, которое произошло в начале 20 века, и пророком которого был Бергсон. Добавим сюда тот неслучайный факт, что нобелевскую премию Бергсон получил в номинации «литература». Да и замысел книги Нэтеркотт возник, по ее признанию, после знакомства с эссе Мандельштама «О природе слова»⁵. Литературе было проще откликнуться на философское открытие времени, поскольку она когда-то, на закате Просвещения, в эпоху формирования новоевропейского романа, теорий Лессинга и романтиков, едва ли не первой затеяла спор между пространством и временем, пластикой и нарративом. Лишь затем подспела посткантовская философия, а естествознанию это открытие далось еще труднее и позже, в эпоху Дарвина и Максвелла. Удивительно, насколько время это — новый гость в культуре. До 19 века в европейском мировоззрении царствовали Вечность, Простран-

⁴ Ук. соч., с. 305 — 317.

⁵ Ук. соч., с. 38.

ство, Порядок, Повторение; в ходе столетия власть перешла к Процессу, Истории, Переживанию, Порыву. Но за всякой революцией обычно идет реставрация: взяли свое более привычные интуиции, и время опять «опространствилось», овеществилось, психологизировалось. Бергсону пришлось осуществить вторую революцию, и поныне не до конца осмысленную. Его «длительность» решительно размежевала время психофизическое и время онтологическое, в котором коренились еще два великих бергсоновских мифа: «творчество» и «интуиция».

Свою сверхзадачу Ф. Нэтеркотт формулирует так: «Прослеживая, как распространялись здесь идеи Бергсона и как складывалась их судьба на русской почве, мы сможем увидеть, в чем степень усвоения или, напротив, отвержения его концепции свидетельствует о специфике философского дискурса в России в эту эпоху»⁶. Понятно, что выбор Бергсона как индикатора своеобразия русской философии неслучаен и — более того — удачен. Скажем, Гуссерль в этой роли дал бы слишком мало информации в силу узкопрофессиональной топики его трудов, Ницше — слишком много, поскольку был поводом для самовыражения своих читателей. Бергсон же позволяет высветить своего рода силовое поле русской философии в момент ее наивысшей включенности в европейские сюжеты и наибольшей внутренней активности. Начиная с эпохи Просвещения, условно говоря — от Ломоносова, русская философия (и культура в целом) развивается в общем ритме с европейской, но с каждым периодом нарастает ее собственная энергия. Ко времени Соловьева процесс становится уже самостоятельной ветвью общего дерева западной мысли. Десятилетие, которое интересует Ф. Нэтеркотт, это «акмэ» русского умозрения, время могучего резонанса отечественной и европейской философии. Поэтому выводы книги это не локальные наблюдения, а диагноз самой природы феномена русской философии.

Интересен основной методический прием, к которому прибегает автор исследования. Чтобы высветить нужные процессы, Ф. Нэтеркотт реконструирует то, что она назвала «русской философской сценой»⁷. Это, поясняет она, метафора, а не понятие: «я стремлюсь четче обрисовать активное участие персонажей, как и формы их индивидуального самовыражения,

⁶ Ук. соч., с. 55.

⁷ Ук. соч., с. 54.

на фоне непосредственного взаимодействия в рамках сцены ⁸. Элементы этой философской сцены многообразны: университет, сеть обществ, публикации, дискуссии, журналы. И, разумеется, многообразные «выступления» протагонистов и других действующих лиц. На вопрос, что, собственно, происходит на «философской сцене», автор отвечает другой метафорой, вынесенной в заголовок книги: сбывается «философская встреча». То есть, речь идет не о «влиянии», в результате которого возникает более или менее однородный продукт, а о «встрече», оставляющей ее участников самостоятельными субъектами и в то же время меняющей что-то важное в самой мизансцене: «Под встречей я подразумеваю, что мы имеем дело с двумя «излучателями», двумя силами или, если следовать образу «сцены», с двумя протагонистами...»⁹ Конечно, «встречу» не следует понимать слишком буквально: русская философия не попала в поле внимания Бергсона, но «две «стороны» могут понять друг друга обращаясь к общим истокам»¹⁰. Таким общим истоком Ф. Нэтеркотт считает, прежде всего, Канта и Плотина. В этом отношении метод автора дает нечто и для бергсоноведения: притяжения и отталкивания в поле этих двух сил, более очевидные в русской философии, чем у Бергсона, позволяют лучше понять эволюцию французского мыслителя.

Если вернуться теперь к исходному вопросу о выборе между «русской философией» и «философией в России», то здесь выводы автора, пожалуй, будут для нас неким сюрпризом. История ассимиляции бергсоновской мысли не представляет в свете этого ключевого вопроса какого-либо особого интереса, но вот история непонимания Бергсона весьма поучительна. Точка «несостыковки» это — теория интуиции, которая вызвала явное или неявное (через ложную интерпретацию) отторжение русской философии. Бергсон учит о первичной интуиции, которая открывает нам неделимую подвижную непрерывность («длительность»), дает непосредственное и целостное понимание реальности, в отличие от механически действующего и практически ориентированного рассудка. Казалось бы, этот концепт и должен был быть одобренным и понятым русской философией с ее якобы антиинтеллектуалистской духовностью.

⁸ Там же. С. 321.

⁹ Там же. С. 57.

¹⁰ Там же. С. 57.

Между тем «интуиция» отвергнута именно в силу ее иррациональности. Ф. Нетэрокотт не оставляет пробелов в своем исследовании. Ею учтены не только прямые теоретические декларации, но и все релевантные события на «философской сцене». Естественно, с особым вниманием «выслушаны» мыслители, близкие Бергсону по духу и рангу: Лопатин, Франк, Н. Лосский (учение которого автор напрасно квалифицирует как «значительное, но забытое ныне»¹¹), Аскольдов (на самом деле — незаслуженно забытый), Вышеславцев. Во всех случаях мы имеем дело с упорным дистанцированием от «интуиции» и полемически ангажированным, не всегда корректным толкованием идей Бергсона. Так, Франк и Лосский игнорируют центральную для Бергсона идею первичной «длительности»; Бердяев не учитывает активный характер интуиции, понимая ее как пассивное слияние со своим объектом, и т.д. Автору, однако, удастся извлечь из этой «истории непонимания» нетривиальный урок. Встреча философской России с Бергсоном высветила противоположность их отправных точек: у Бергсона это первичная реальность времени, у русских философов — уникальное значение «я» и его укорененность в абсолютном бытии. Бергсоновская критика плоского «рацио» привлекает русских мыслителей, но бергсонизм не совпадает с внутренней интенцией русской философии: «Критикуя абстрактные принципы, эти русские интеллектуалы не хотят отказываться от рациональных объяснений мира»¹². Здесь мы видим проявленную самость русской философии, ее внутренний «компас», который позволяет отличать свое от чужого. «В России существует стремление создать метафизику познания, где достигнутые результаты (открывающие путь к общей онтологии) позволили бы преодолеть кантовский критицизм»¹³. Оказалось, что анти-метафизически настроенный Бергсон — не союзник в решении этой задачи. «Не вступила ли бергсоновская теория интуиции, в известном смысле символизировавшая собой разрыв с нашим «платоническим» по природе складом ума, в противоречие с принятой в России концепцией интуиции, которая, напротив, в целом тяготеет к платонизму?»¹⁴ Дело, конечно, не в про-

¹¹ Ук. соч., с. 60

¹² Ук. соч., с. 295.

¹³ Там же. С. 290.

¹⁴ Там же. С. 287.

винциальной традиционности — ведь русская культура в эту эпоху не просто чутко ловит сигналы западной моды; она на какое-то время сама входит в авангард культурной революции. Дело в том, что в избирательности (и даже — неадекватности) реакции на западные инновации, собственная философская программа высветилась лучше, чем в тех случаях, когда ее манифестировали более или менее сознательно.

Итак, Ф. Нэтеркотт показала нам русскую философию в несколько необычном аспекте: вместо пресловутого иррационального правдоискательства, которое должно было бы хорошо рифмоваться с бергсоновским демонтажем метафизики, мы встретились с весьма устойчивым тяготением к метафизике бытия и личности, вместо беллетризма и морализма — видим волю к теории. Сама по себе эта инерция поведения на философской сцене говорит о том, что родилась русская философия как автономный участник общепhilosophического процесса. Еще одно важное наблюдение сопровождает все исследование Ф. Нэтеркотт: прояснение своей теоретической позиции связано у персонажей «русской философской сцены» со стремлением сохранить преемственность. Заметим, что статья Мандельштама, которая инициировала книгу, ставит вопрос: «существует ли преемственность русской литературы?», и это, возможно, обострило внимание автора к той же проблеме в философии¹⁵. Самоопределение русской философии, как показано в работе Нэтеркотт, связано с активным, хотя и достаточно критичным, обращением к наследию 19 века, в котором узнавалось и переосмысливалось «свое» — особенно при столкновении с «чужим». Это — знак состоявшейся философской культуры.

Джонатан Саттон (университет Лидса, Англия), известный исследователь религиозной культуры Восточной Европы, писал свою книгу о Вл. Соловьеве для английского читателя, и ему удалось создать хорошее — емкое, концентрированное, но притом внятно и прозрачно написанное — введение в духовный мир мыслителя. Но и для русского читателя здесь найдутся полезные уроки.

В подзаголовке книги сказано: «На пути к переосмыслению». Пожалуй, эта фраза обращена уже к знатокам, а не дилетантам. Как профессиональный религиовед-компаративист,

¹⁵ Не от Мандельштама ли также, с его формулой «идеальной встречи» в культуре, концепт «философской встречи» у Нэтеркотт?

автор пытается переосмыслить соловьевское виденье места христианства в мировой истории в свете современного опыта. Излагая основные воззрения Соловьева (гл. 4 – 6), Дж. Саттон избирает не вполне стандартный путь: он организует идеи философа вокруг трех ключевых понятий: совершенствование – преображение – одухотворение. Автор отмечает, что евангельский призыв «Будьте совершенны...» получает особую, принципиально важную для Соловьева трактовку. «Соловьев применяет понятие совершенства к собирательному человечеству столь же естественно и последовательно, сколь и к отдельному человеку»¹⁶. Действительно, для Соловьева община и общество являются, пожалуй, более важными субъектами священной истории, чем индивидуум. Связанный с этим риск ереси у Соловьева не раз отмечался исследователями, но Дж. Саттон бросает аргументы и на другую чашу весов. Соловьев акцентирует трагедию исторического христианства, связанную с отказом от совершенствования и демонстрирует это на примере средневекового, в первую очередь – византийского, христианства. Концепт совершенствования по сути влечет за собой требование активной защиты правовых и социальных ценностей не как мирских, но как сакральных. «Совершенствование» в версии Дж. Саттона жестко увязано у Соловьева с «одухотворением», т.е. с очищением и искуплением материальной природы, с признанием «святой телесности», и с «преображением», т.е. с качественным преобразованием очищенной природы, возможность которого задана Преображением Христа. В свете этих трех задач Дж. Саттон предлагает понимать и теократические идеи Соловьева, равно как и его программу примирения православия и католицизма. Как полагает автор, такое прочтение позволит нам окончательно избавиться от приписывания Соловьеву утопизма и, напротив, позволит сделать его своего рода участником современного межконфессионального диалога.

При всем этом, авторская обобщающая характеристика религиозной философии Соловьева как «аскетизма» скорее всего удивит нашего читателя. Ведь речь идет не о той картинке, которую рисуют нам популярные биографии Соловьева, не об образе изможденного духовными борениями, неприспособленного к жизни духовидца. Понятием «аскетизм» Дж. Саттон обозначает триединство нравственной добродетели, борьбы со

¹⁶ Саттон Дж. Цит. соч. С. 81.

злом, и предания себя воле Божьей¹⁷. При этом автор опирается на формулу самого Соловьева: «Цель христианского аскетизма — не ослабление плоти, а усиление духа для преобразования плоти». Здесь кстати будет вспомнить основные значения греческого глагола «аскео»: обрабатывать, изготавливать, оснащать, почитать, тренировать, заниматься, стремиться. Не правда ли, есть семантическая близость с латинским словом «культура»? Автор — в союзе со своим героем — и хочет, собственно, сказать, что христианская культура — не умервщление природы, а жизнестроительство.

Переосмысление Соловьева в этой книге направлено еще и на то, чтобы указать английскому читателю, где искать «витамины», которых не хватает, по мнению автора, британской культуре. Казус Соловьева демонстрирует дар чуткости к понижающей историю мистической традиции и ее вполне практическим воплощениям. Саттон подчеркивает, что творчество Соловьева это не импульсивное визионерство, а продуманный союз мистики и рассудка, воплощенный в архитектурной системе, которой, как он верно отмечает, присуща, по крайней мере, с 90-х гг., «высокая степень внутренней согласованности». Неким «средним термином» между Соловьевым и Англией видится автору линия Раскина и Морриса с их синтезом эстетики, средневековья и социализма, а также творчество англо-цейлонского традиционалиста Ананды Кумарасвами. Однако феномен Соловьева автору все же представляется особо важным, поскольку он содержит неустаревшие ответы на современные вызовы.

Впрочем, осуществляя опыт переосмысления, Дж. Саттон все же предлагает кое-что из соловьевского наследия «сбросить с парохода современности»¹⁸. Сомнения у него вызывает состоятельность учения Соловьева о «первичных данных нравственности»: о чувстве стыда, жалости и благоговения. Довольно резонно автор отмечает, что для Соловьева эти чувства оказываются отнюдь не только первичными, а, по сути, становятся источником развития, приводящего к рождению высших ценностей, чем косвенно упраздняется трансцендентное. Менее убедителен автор, когда вслед за Масариком и Шестовым упрекает Соловьева за преувеличение роли разума как высшего

¹⁷ Саттон Дж. Цит. соч., с. 90.

¹⁸ Там же. С. 175 — 180.

судьи в коллизии веры, традиции и рациональности. Пожалуй, Соловьев смог бы предъявить своим критикам оправдывающие его тексты. Свое понимание Соловьева автор апробирует в 8 гл., специально анализируя работы «Жизненная драма Платона» и «Об упадке средневекового миросозерцания», в которых, как он считает, положительный идеал христианской культуры дан через «отрицательный прием исключения и противопоставления», через трактовку нехристианского (античного) и номинально христианского (византийского) общества¹⁹. Последняя глава — «Видение конфликта и заката» — посвящена теме, которая для автора, похоже, является стержневой: возможности адаптации «сравнительного метода» Соловьева к анализу современности. В центре внимания Дж. Саттона толкование Соловьевым китайской культуры. Способ, которым христианство сопоставлялось с другими религиями, рассматривался автором и ранее: разбирая иерархические схемы, в которые Соловьев встраивает иудаизм, ислам, буддизм как своего рода ступени к христианству, Дж. Саттон с особой заинтересованностью высматривает те пассажи, в которых Соловьев проявляет уважение к иноконфессиональному сознанию и культуре, пытается понять их достоинства. При этом культурная идентичность самого мыслителя не вызывает сомнений у Дж. Саттона: «Соловьев был вполне сознательным апологетом западноевропейских ценностей, тех религиозных традиций, которые тесно связаны с понятиями прогресса и изменения»²⁰. Автор отмечает и глубокое проникновение в дух иудаизма, и искренние попытки отдать должное исламу. Но в случае с очерком «Китай и Европа» терпение Дж. Саттона истощается: он вынужден признать, что Соловьев создает фантастический, продиктованный полемическими задачами образ китайской культуры. Вздор, который в изобилии содержится в соловьевских схематических классификациях (и который мы прощаем ему, как прощаем почти все национальным гениям) автор смягчает историческими и биографическими детерминантами (так, известно, что фобия «желтой опасности» преследовала Соловьева с детства). Он также проводит границу между китайской темой и остальной соловьевской компаративистикой: «Я утверждаю, что этот очерк несколько не характерен для философа, известного своей

¹⁹ Ук. соч., с. 201.

²⁰ Там же. С. 226.

восприимчивостью к широкому спектру идей и готовностью преодолевать барьеры между культурами»²¹. В одном автор непоколебим: он считает, что можно утвердить христианство без унижения иноверцев, и что у Соловьева можно брать уроки истинной неравнодушной толерантности.

Один из итоговых выводов Дж. Саттона особенно полезен для российского читателя: «Многие линии соловьевской мысли сходятся в утверждении необходимости практической, преобразовательной деятельности в мире человеческих дел»²². Автор не устает подчеркивать, что дело Соловьева напрямую выводит нас к сегодняшнему дню, к непосредственной моральной и социальной практике (в этом отношении небольшое, но ярко написанное Приложение — «Федор Достоевский и Владимир Соловьев» — очень уместно в книге, поскольку показывает, что императив «деятельной любви» достаточно укоренен в русской культуре). Рискну сказать, что сознание современного российского интеллектуала легко настраивается на теоретические медитации, но сопротивляется призывам перейти от мыслей и слов к делам. Возьмем в скобки вопрос, почему появился такой культурный синдром, но, во всяком случае, я бы рекомендовал обратить внимание на опыт английского автора по прочтению Соловьева как руководства к моральному действию.

Еще раз о том, что объединяет эти заморские, весьма разные по жанру, духу и стилю книги, написанные с любовью к России, но и с ревностью к научной истине. Обе они своим свежим сторонним взглядом провоцируют вопросы нашего читателя к самому себе: не были ли мы ранее в невидимой привычной колее прочтения нашего философского наследия? Так ли уж много мы знаем о своей философии? А вдруг ее исследование только начинается?

²¹ Ук. соч., с. 204.

²² Там же. С. 188.

Владимир Порус

Русская софиология в контексте кризиса культуры¹

Понятным причинам я, насколько это возможно, оставлю в стороне собственно богословские вопросы, связанные с русской софиологией. Споры о ее отношениях с догматическим христианством, о связях с платонизмом или гностицизмом, выяснение причин, по которым софиологию называли (и называют) ересью², либо, напротив, важным реформационным шагом в развитии религиозного сознания³ — все это, по-видимому, уже принадлежит прошлому более, чем настоящему, и скорее должно интересовать историков. Мой же интерес в том, чтобы услышать в софиологических идеях призыв к пересмотру фундаментальных оснований европейской культуры, ненадежность которых была осознана этими мыслителями перед лицом глобального кризиса.

С.С. Хоружий не без иронии назвал тему софиологии в русской философии «довольно интеллигентской» в том смысле, что в ее обсуждении проступают «родовые черты интеллигентского сознания», по Г.П. Федотову: «мы тут найдем и «идейность», и «беспочвенность», найдем характерные примеры, когда пришедшее из странных и случайных источников, непроверенное и недодуманное, усиленно и сразу начинает выдвигаться на главную роль, объявляется решением извечных вопросов мысли и веры»⁴. Возможно, он прав. Но есть и другой интеллигентский след в этой теме: неотступность глобального культурного катаклизма русскими софиологами переживалась как трагедия и вызов. Что говорить, русская религиозная философия дей-

¹ При поддержке РГНФ (проект 09-03-00248а) и Научного фонда Государственного университета — Высшая школа экономики.

² *Лосский В.Н.* Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // *Лосский В.Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.

³ Протоиерей *Иоанн Свиридов.* София с точки зрения христианской гносеологии // У стен нового Иерусалима, Москва — Париж, 2000. С. 227.

⁴ *Хоружий С.С.* Перепутья русской софиологии // *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., Алетей, 2000. С. 142.

ствительно припозднилась своим появлением, пришедшимся как раз на ту пору, когда исторический цейтнот уже не давал шансов на неспешное додумывание и проверку спорных философских новаций. Сам же С.С. Хоружий и замечает: «российский Серебряный век, как мир древней Александрии, — мир в преддверии и предчувствии катастрофы»⁵; это действительно так, и этим многое объясняется и оправдывается, если вообще имеет смысл говорить о каком-то оправдании.

Как бы то ни было, софиологические идеи русских философов не могут рассматриваться вне исторического и культурного контекста, в котором они были сформулированы и развиты. А поскольку этот контекст не исчерпан и входит в современность как ее предпосылка и составная часть, эти идеи остаются актуальными. Здесь я попытаюсь рассмотреть эти идеи, по возможности освобождая их от богословской формы, но зато приближая к историко-культурным реалиям нашего времени. Разумеется, тем самым я принимаю ответственность за интерпретацию мыслей русских софиологов XIX-XX вв.

Соловьев: София как культурная ценность

У истоков русской софиологии — философия всеединства В.С. Соловьева. С самого начала (примерно, с 1876-78 г., когда им был написан на французском языке небольшой трактат «La Sophia»⁶) София — Мудрость Божия — выступает у Соловьева объединительным принципом, под который он пытался не только подвести западное и восточное христианство, но вообще соединить им религиозную мысль с философией и наукой. Этот принцип — *абсолютная Разумность, вмещающая в себя высшее совершенство Красоты и абсолютную нравственность (Добро), сплавленные в одно целое Божественной Любовью*. Такой всеохватный принцип не мог получить сколько-нибудь

⁵ Там же. С. 157.

⁶ А.Ф. Лосев называл это юношеское произведение Соловьева «довольно странным» и считал, что его «едва ли целесообразно печатать ввиду его черногого и небрежного характера» (*Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990. С. 207*). В 2000 г. оно опубликовано в переводе А.П. Козырева (*Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Сочинения. Том второй. 1875-1877*).

строгую понятийную форму и выступал как поэтический (мистический) образ, вдохновлявший не на скрупулезное аналитико-систематизирующее размышление, но, скорее, на пророчески-визионерское мудрствование. Так или иначе, этот образ волновал современников Соловьева и до наших дней донес свою привлекательность. Однако, дело не только и не столько в его поэтических чарах или мистической яркости. Он отвечал запросу культуры, уже в последней четверти XIX века остро ощутившей наступление кризиса.

Запрос же этот заключался в разрешении противоречий в основаниях европейской (христианской) культуры – в первую очередь, противоречия между индивидуальной свободой и социальным единством. Если это противоречие неразрешимо, культура саморазрушительна. Следовательно, его необходимо устранить, чтобы удержать культуру. Но поиск решения, полагал Соловьев, безнадежен, если начинать с «эмпирической действительности», в которой противоречие воспроизводится вновь и вновь, затрагивая иные, возможно, более глубокие уровни. Поэтому оно должно быть фундаментальным, то есть затрагивать религиозно-метафизические основания бытия.

Способствует ли этому принцип софийности? Соловьев, особенно в начальный период своего творчества, верил в это. София – высшее соединение нравственности и рациональности, последнее основание свободы. Свобода разумна, если речь идет о Божественной мудрости, а не об *отвлеченных началах* рациональности. И только тогда разумная свобода – синоним нравственной необходимости. В любом другом смысле свобода чревата иррациональной волей. Всякая попытка вывести нравственность из человеческой разумности обречена на неудачу: ведь зло, творимое людьми, всегда находит для себя рациональные основания. И попробуйте доказать, что эти основания *неосновательны!* Какой принцип разумнее – древний талион, «золотое правило нравственности» или кантовский «категорический императив»? Что значит «разумнее», если речь идет о выборе нравственного закона?

На такие вопросы нельзя ответить, если рациональность и нравственность разъединены. А именно эта разъединенность и характеризует человека в его эмпирическом бытии. Человек двойственен по своей природе. С одной стороны, это «индивидуализация всеединства», носитель божественного – разумного

и нравственного — начала. С другой стороны, это индивидуализация «испорченной природы», *status corruptionis*, несущая на себе бремя греха, заблуждения и зла. Поэтому «эмпирический человек» может быть одновременно и рациональным, и безнравственным. В нем вполне совместны гений и злодейство. «Испорченный, злой разум» отъединенный от нравственности, оторван и от Абсолюта. Свобода, соединенная с таким разумом, — своеволие, часто ведущее к преступлению. Ее лозунг — «Если Бога нет — все дозволено!» Это *свобода от Бога*.

Двойственность человека — следствие тео-космической катастрофы, свершившейся тогда, когда мировая душа отпала от Бога. Только так объяснимо необъяснимое: почему человек, зная добро, стремится к злу⁷. «Софиология» — это рассказ о том, почему в мире, созданном Богом, зло способно одерживать победы над добром, каким путем это безобразие все же может прекратиться, почему возможна и необходима окончательная победа Мудрого Добра над силами зла и разлада и воссоединение мировой души с Создателем. Очевидно, эта мистико-поэтически-религиозная онтология выводит за рамки всякого «посюстороннего» бытования и, будучи все же как-то соотнесена с ним, является основанием утопии, понимаемой как устремленность к идеалу, в котором конкретная цель исторического процесса соотнесена со смыслом Богочеловечества.

Не касаясь богословского вопроса о тварности или нетварности Софии, напомним, что Соловьеву она виделась Вечной Женственностью, вдохновлявшей великих европейских поэтов и мыслителей — Данте, Абельяра, Гете⁸. Безусловно, не случай-

⁷ «Вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики» (Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 74).

⁸ У Гете — это последняя надежда души Фауста, та самая Любовь, какая выше земных потуг ума, пытающегося прорваться к Истине сквозь «мир явлений, обманчивых как слои румян», даже ценой *переступания* через грань между Добром и Злом, ценой

но. Женское начало — источник жизни, воплощенная красота, жертвенность и стремление к счастью, вместилище силы и слабости, поле битвы между злом и добром, божественным и дьявольским. Так оно было понято европейской культурой, и все противоречия этой культуры были совмещены в нем⁹. Этот образ как нельзя ярче символизировал соловьевскую идею «всеединства». В нем соединены поэтическая грёза и квази-реалистический принцип преодоления зла деятельной любовью, стремящейся восстановить распавшееся единство всякий раз, как это представляется возможным¹⁰.

В статье «Жизненная драма Платона» (1898) Соловьев так формулирует устремления великого грека: «Он хочет не уходить от зла на вершины созерцания, а практически ему противопреступления. У Соловьева — это образ красоты, совмещающий в себе идеал земного бытия (мирская Афродита) с неземным торжеством добра и мудрости над «адским семенем растленья и смерти» (Соловьев В.С. *Das Ewig-Weibliche* [1898]). В этом стихотворении Соловьева, написанном в свойственной ему иронической манере, сквозь шутливую форму «увещания к морским чертям» отчетливо проступает визионерское продолжение его философских интуиций. См. также его стихотворения «Июньская ночь на Сайме» [1896] и «Лишь забудешься днем...» [1898]).

⁹ По замечанию А.Ф. Лосева, «у романтически настроенного Вл. Соловьева были все основания, пусть не логические, но во всяком случае психологические, воспевать именно вечно женственное, поскольку всегда имелось страстное желание отставить традиционный абсолютный идеализм и внести в него жизнь, хотя бы только в женском смысле слова» (Лосев А.Ф. *Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева*. С. 235). Вместе с этим, Соловьев резко отвергал поклонение женской природе «самой по себе, то есть началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее, чем к истине и добру», называя это «глупостью» и «мерзостью», с которой не имеет ничего общего «истинное почитание вечной женственности как действительно от века воспринявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а через них нетленное сияние красоты» (Соловьев В.С. Предисловие // *Соловьев В.С. Стихотворения*. Петроград, 1921. С. xii).

¹⁰ О том, почему *Das Ewig-Weibliche* в русской культуре XIX-XX вв. стала символом возвышения и обновления жизни, сливаясь в сознании духовной элиты с образом Девы Марии, см. исследования В.К. Кантора («Вечно женственное» и русская культура // Октябрь, 2003, № 11; *Ewig-Weibliche* в русской культуре // Эрос и Логос: феномен сексуальности в современной культуре. М., 2003. С. 98-139; Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008. С. 398-433).

действовать, исправлять мирские неправды, помогать мирским бедствиям. И так как настоящее глубокое исправление и полная помощь — через *перерождение* человеческой природы — оказались ему не по силам, то он берет более поверхностную, но зато и более доступную задачу — *преобразования* общественных отношений»¹¹. Как заметил Дж. Саттон, «это определение выражает собственную концепцию Соловьева — концепцию того, что он, как состоявшийся «христианский» философ, должен искать и достигать. Это был его личностный desideratum, его собственная цель»¹². Однако Соловьев решительно отказывается от пути к этой цели, какой был намечен Платоном. «Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головою и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор». Тем самым свершилась не только жизненная драма философа, но трагедия его философии. Признав неосуществимой задачу изменения *человека*, она подменила ее задачей изменения *общества*, например, «мудрыми политическими уставами через действие послушного тирана», что не могло не привести к неизбежному: «под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды»¹³. Философия, делающая ставку на действительного (исторического, эмпирического) человека, обречена на «немошь», невозможность непротиворечивого решения своей задачи. «Немошь и падение «божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнять свое назначение, т. е. стать действительным *сверхчеловеком*, одною силою ума, гения и нравственной воли, поясняют необходимость настоящего существенного *богочеловека*»¹⁴.

В этом — идея перерождения человеческой природы: она должна возвыситься до богочеловечества. Это было бы невозможно, если бы эта цель уже не воплощалась изначально в Боге. Так человеческое «внедряется» в божественное: вечное человечество существует в вечности Абсолюта. «Но, если ввести

¹¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 620.

¹² Саттон Дж. Владимир Соловьев: утопия sui generis // Вторая Навигация. Альманах. № 3. М., 2001. С. 184-185.

¹³ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 624.

¹⁴ Там же. С. 625.

человечество в Бога, то из Него надо будет каким-то образом вывести конечное, земное человечество, а произведенное из недр божества (пусть и через малопонятную и вымученную конструкцию падения мировой души), оно сохраняет субстанциональную связь с Божественной сферой, и, как следствие, ответственность за зло и несовершенство земной жизни с неизбежностью падет на Бога, из которого этот мир «выпал», излился в результате допущенного Им его падения (падение изначального человека, мировой души, Софии)¹⁵. А если так, то какова надежда на то, что Бог благоволит изменить ход мировой истории? Если Бог попустил Зло, то соответствует ли это самой природе Бога, или же это выражение Его непостижимой воли?¹⁶ Второй ответ делал Бога ответственным за мировое зло, первый — вводил зло в самую суть Бога. «Соловьев так и не разрешил этой антиномии. Она осталась для него пределом, дальше которого мысль его не могла пойти»¹⁷. Если Божественная воля абсолютно непостижима (несоизмерима с человеческим представлением о ней), человеку остается только пассивно претерпевать мировой процесс. Но с пассивностью несовместима сама идея Богочеловечества. Следовательно, следует полагать, что между Богом и человеком нет субстанционального барьера, что исправление существующего миропорядка должно быть результатом совместных усилий, сотрудничества Бога и человечества.

И очевидный вектор этих усилий — возобновление разумного порядка в мировом единстве. Возвращение миру его софийной природы, мудрой и благой красоты. Так София полагается конкретно-исторической целью культуры. Стремление к этой цели — двудеиная задача. Она требует преобразования мира пре-

¹⁵ Лишаев С.А. История русской философии. Ч. II, кн. 2, Самара, 2006. С. 153.

¹⁶ Другая форма того же вопроса: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» (Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 636).

¹⁷ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 119.

ображенным человечеством. Это и есть соловьевская мечта и утопия: преображенный человек должен свободно подчиниться софийной культуре, она же — не подавить человека, а включить его в себя. Такая утопия противостоит принципу индивидуации личности в том его смысле, в каком он утвердился в культуре Запада после потрясений XV-XVI вв. Возобладавшая в ней идея суверенного государства (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Ж. Бодэн) была противовесом «войны всех против всех», приводящей к всеобщему разрушению и торжеству неразумия. «Левиафан» — воплощение рациональности, которая отделялась от религиозных идеалов нравственности ради национальных интересов. Однако, обладая неограниченным правом решать вопросы жизни и смерти граждан, войны и мира с другими государствами, места и роли отдельных людей в структуре власти, государство все же не претендовало на контроль над внутренним миром человека. Всемогущий колосс «не собирался создавать рай на земле и спасать во что бы то ни стало души подданных. Он довольствовался, в основном, лишь мирскими, но не божественными прерогативами. Религиозное спасение он оставлял — чем дальше, тем больше — на усмотрение отдельно-го человека»¹⁸. В течение длительного исторического периода это положение вещей казалось вполне удовлетворительным и даже обещало заманчивую историческую перспективу. Но спустя пару столетий после Т. Гоббса и триумфальных прогнозов эпохи Просвещения такая оценка стала сменяться на противоположную. Именно внутренний мир человеческого индивида (свободный от внешнего принуждения и контроля) стал источником болезни европейской культуры. Симптомы проявились уже в середине XIX века и были теоретически проанализированы наиболее проникательными мыслителями. В.С. Соловьев был одним из них.

А.Ф. Лосев отмечал, что Соловьеву принадлежат удивительные прозрения, касающиеся духовных и исторических катастроф, которые явятся следствиями гипертрофии индивидуализма, парадоксально переходящего в общественно-политический тоталитаризм и деспотию¹⁹. Свобода индивиду-

¹⁸ Люкс Л. Государство правды // Вторая Навигация. Альманах. № 4. Запорожье, 2003. С. 81.

¹⁹ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 513.

альности имеет положительный смысл только в том случае, если она не приводит к «дроблению» всеединства. Свобода как возможность противоречия целому есть источник распада. Индивидуализм – принцип, последовательное проведение которого ведет не только к разрыву человечества на множество осколков, мятущихся в хаотическом противостоянии, но в конечном счете – к обезличиванию человека, уравниванию всех в бездушном эгоизме. В конечном счете, это отрицание Бога, ибо индивидуальная воля, не поддержанная общей с другими людьми верой, гасит религиозное чувство или превращает его в источник эгоистического самоудовлетворения. А «обезбоженный» (по выражению Хайдеггера) мир неминуемо влечется к катастрофе, даже если это замаскировано его временным благополучием.

Преодоление индивидуализма необходимо для спасения культуры²⁰. Но светское государство, основные модели которого были выработаны историей культурной Европы, сделать это не в состоянии. Оно способно поддерживать формальные (цивилизационные) условия единства, но не его внутреннее (культурно-ценностное) содержание. Эту задачу, мечтал Соловьев, могла бы взять на себя духовная власть, теократия. Однако теократия не может быть узко-национальной, ограниченной «племенными» рамками. Это привело бы к уже известной двойственности: ведь религиозная мораль несовместима с успешной политикой и соблюдением интересов нации. И значит, теократия должна быть всемирной. А это означает необходимость преодоления религиозных, конфессиональных различий, создания вселенской церкви и передачи ей всех властных полномочий, включая и власть над душами людей.

Поразительна идея Соловьева о характере этой власти: она должна быть всеильной, но не насильственной! В противном случае она была бы «подделкой» всеединства. Человечество, вынужденное обманом или силой отказаться от свободы, будет

²⁰ «Вся философская деятельность Вл. С. Соловьева, начавшаяся со строго логической, мастерской критики «отвлеченных начал», состояла в добросовестном усилии «прийти в разум истины» и показать положительное, конкретное всеединство этой истины, которая не исключает из себя ничего, кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического самоутверждения единичной воли» (*Трубецкой С.Н.* Сочинения. Т. I. М., 1907. С. 349).

стадом, которым могут управлять отнюдь не только благонамеренные пастыри. Эта угроза была продемонстрирована в «Поэме о Великом инквизиторе», оказавшей несомненное влияние на Соловьева. Как ее отвести? Многолетние попытки философа найти необходимое сочетание свободы, разумности и нравственности в посюсторонних реализациях «всеединства» не увенчались успехом. Его метафизические прозрения, трансформируясь в «практические рекомендации», выглядели как банальности, имевшие некоторый (недолгий) успех у определенной части российской публики только потому, что воспринимались как некое «вольнодумство» по отношению к политике властей: распространять истины «благого разума» через систему религиозного воспитания и образования, содействовать социальным и политическим движениям, благодаря которым идея единства человечества обретала бы привлекательные для власти и общества очертания и т. д. Но на фоне жесткой реальности это выглядело пустым и даже вредным разглагольствованием. К.П. Победоносцев, скорее всего, выражал почти общее мнение европейской, а не только российской, политической элиты, назвав в письме к императору Александру III (01.11.1891) проповеди Соловьева «нелепыми» и «несостоятельными», скорее всего имея в виду не только его призывы к помилованию террористов-цареубийц, но и прожекты соединения западной и восточной христианских церквей и грядущей вселенской теократии²¹.

Сам Соловьев, как известно, в конце жизни разочаровался в этих идеях. По замечанию В.Ф. Эрна, он «ощутил дурную *схематичность* прежних своих философов. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал *трагизм* и

²¹ *Победоносцев К.П.* Письма к Александру III. М., 1926. т. 2. С. 253. Августейший корреспондент был еще более категоричен, назвав Соловьева «чистейшим психопатом» (К.П. Победоносцев и его корреспонденты. М., 1923. Т. 1, вып. 3. С. 938). Гневные выражения в адрес Соловьева допускал и ранее восторженно относившийся к нему К.Н. Леонтьев, призывавший изгнать его как «негодяя» и «сатану» из России за его «подмену» религиозной духовности прогрессом светской цивилизации (*Александров А.* Памяти К.Н. Леонтьева. Письма К.Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 124-127).

катастрофичность истории»²². «Самый большой урок соловьевского творчества — в нашем осознании того факта, что эсхатология много ближе к трезвому пониманию жизни, чем самая распрекрасная и уютная утопия, что благо цивилизации, заложенное в идее империи, сходит на нет, когда христианская империя из части мира становится владыкой мира. Видимо, следующая за этим с неизбежностью потеря христианского просвещающего начала и терпимости, бесконечные возмущения народов могут привести только к глобальной катастрофе...»²³.

Идея вселенской теократии как условия осуществления идеала культуры оказалась не только слишком далекой от реальности, но и внутренне противоречивой. С беспощадной самокритичностью мыслитель расстается с этой идеей в «Повести об Антихристе». Воссоединение человечества невозможно не потому, что не достает ума и воли у духовных пастырей или светских владык. Распад всеединства затрагивает не только социальные, но и духовные характеристики человека, которые не смогло изменить историческое христианство и, скорее всего, не смогут изменить и его возможные новые формы²⁴. Поэтому в реальной истории мечта о всеединстве беспомощна и только усиливает предчувствие апокалипсиса. Посюсторонний процесс развития *культуры* есть единственно возможный модус бытия «испорченной природы», в котором человечеству не остается ничего более, как искать примирения противоречивых и даже враждебных друг другу человеческих устремлений и интересов.

Это означает, что земной разум способен только изощряться в попытках отдаления катастроф, оставив надежды на устранение их сущностных причин. Такой разумностью, например, обладает Антихрист — воплощение физического совершенства, мощного ума и изощренной активности. Он — сверхчеловек, ему по плечу гигантские социальные, экономические и политические задачи, но его путь — это путь человеческой истории без Бога, его мудрость — мертвое подобие вечно-женственной и божественно прекрасной Софии. Горчайшая правда в том,

²² Эрн В.Ф. Гносеология Соловьева // О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 201.

²³ Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. С. 397.

²⁴ См. его письмо В.В. Розанову от 28.10.1892 (Соловьев В.С. О христианском единстве. М., 1994. С. 325).

что именно этой, эффектно имитирующей жизнь, безбожной мудрости принадлежит реальная власть в мире. Власть, каждым своим новым «успехом», каждой очередной «победой» приближающая финальный катаклизм истории.

Трагедия культуры в том, что она софийна по форме, но не по внутренней сути. Формальная же софийность способна фиксировать собственные противоречия, но не может их решать. Время, в которое жил Соловьев, характеризовалось наступлением «эры индивида»²⁵, сопровождавшейся разложением сознания, для которого индивидуальное очевидным образом подчинено общему и всеобщему, и возникновением новых форм сознания, переворачивающих это отношение. Процесс этот был и остается крайне болезненным, он воспринимался и продолжает восприниматься многими как «конец» и «смерть» культуры, с одной стороны, и гибель «субъекта культуры», человека как культурного существа, с другой. Соловьев видел признаки этого процесса и пытался преградить ему путь своей утопией, в которой мессианская роль отводилась России, призванной, как верилось философу, преодолеть тенденции распада, идущие от западной цивилизации, поставившей во главу угла «эгоистический интерес» и социальный атомизм, выработавшей частные формы и внешний материал жизни, но не давшей человечеству внутреннего содержания самой жизни²⁶. Попытка была безуспешной, реальность российской жизни, противоречившая утопии, оказалась сильнее последней, и, осознавая это, Соловьев разочаровался не только в утопии, но и в самой реальности.

Правда, он все же не решился на прямую критику культуры, прикрывая свое разочарование в ней иронией, прячась за различными масками, каждая из которых отображает какую-то отдельную и преувеличенную мысль самого философа.

²⁵ См.: Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. Перевод с французского С.Б. Рындина. СПб., 2001.

²⁶ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч. в двух томах, т. 2. М., 1988. С. 171-173. «...Если подвести самый общий итог учения Вл. Соловьева о Софии, то необходимо сказать, что оно было у него только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса» (Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С. 255).

Безусловно, Соловьев был далек от нападок на культуру в духе Ницше или последующих теоретиков контркультурных движений, подыгрывающих амбициям «массового человека». Понимая ее ущербность, он все же пытался противостоять ее распаду. Что делать, просто нет иного выбора, потому что у человеческого духа нет жизнеспособной формы самовыражения и воплощения в реальность помимо культуры. Вне культуры оно выпадает из истории.

Но существующая в реальности культура слишком далека от божественной Софии. Она вмещает в себя только уплощенную «проекцию» последней, сводит ее к рациональности, градуированной от житейской целесообразности до научных суждений, выступающих как предел человеческой мудрости для обыденного ума, не помышляющего о воссоединении с Богом, а то и попросту отвергающего Бога как излишнюю и утомительную «гипотезу», не имеющую достаточных резонансов. Поэтому кризис разъединенной противоречиями культуры — не случайный зигзаг, а неизбежный итог ее истории. Эта культура снижает Софию до *своего* уровня, делает ее *своей* ценностью, и в качестве таковой опошленное подобие Божественной Софии продлевает свое безнадежное существование.

П. А. Флоренский: София как антиномический символ

В апокалиптических образах позднего Соловьева современники увидели не только разочарование в философии всеединства, но гораздо большее: признание неудачи христианства как культурного проекта. Действительно, историческая реальность поставила под серьезное сомнение возможность христианства противостоять тотальному культурному кризису с неминуемо следующими за ним политическими, экономическими, военными катаклизмами. Но с этим нельзя было согласиться, то есть признать кризис катастрофой, ставящей крест на духовных исканиях человечества.

Восстановление культуросозидающей роли христианства стало важнейшей духовной задачей русской религиозной философии. Но она разделилась в попытках решения этой задачи. «Реформаторское» течение (Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов, Д.С. Мережковский и др.) требовало изменения отношений между индивидуальной духовностью и универсалиями христи-

анской культуры. Противоречие между индивидом и культурой они «смещали» вовнутрь индивида, где оно становилось причиной возвышающей духовной трагедии, возможностью катарсиса, условием действительного, а не формально-иллюзорного, очищения от зла. Человек должен *вобрать в себя* мировую катастрофу, чтобы *в себе* же ее и преодолеть мучительным, но благотворным духовным творчеством, открыть горизонт Божественной свободы, без того закрытый культурными универсалиями, сдавливающими эту свободу. Это, полагали «реформаторы», условие *sine qua non*, без него свобода недостижима и немислима. Нельзя рассчитывать, что культура как-то все устроит сама, и свобода будет обретена как дар, не выстраданный, а потому и не заслуженный, как результат «улучшения» жизненных обстоятельств и сглаживания противоречий. Да и сама культура, навязывающая индивиду свои универсалии (даже если они — «копии» религиозных догматов), вырождается в систему формальных призывов, обнаруживающих свою фальшь в любом серьезном столкновении с жизнью.

Из этого вытекало иное, по сравнению с соловьевской социологией, отношение к рациональности. Ее присутствие в «царстве кесаря» (по выражению Бердяева) не может быть оспорено: разумность человека — поводырь его поведения в «объективированном мире» от прагматических и познавательных забот до моральных и эстетических оценок. Но «секуляризованный разум» претендует на большее: он стремится к господству, в том числе и над верой, делая ее объектом своей критики. Тем самым рациональность исключает свободу духа, а вместе с нею и нравственную ответственность человека. Философия всеединства Соловьева звала на путь преобразования разума, его возвращения к Софии, но этот путь не был пройден. Свернув с него, реформаторы призвали к отказу от неосуществимых притязаний рациональности и ее подчинению вере; христианская культура, по их замыслу, должна была реставрировать свои средневековые принципы. Это вызвало резкую отповедь со стороны ревнителей научного и социального прогресса²⁷, в глазах которых «реформаторы» были донкихотствующими

²⁷ См., например: *Богданов А.А.* Новое средневековье. О «проблемах идеализма» // *Н.А. Бердяев: pro et contra.* Антология. Книга 1. СПб., 1994. С. 120-145; *Яковенко Б.В.* Философское донкихотство // Там же. С. 226-237.

ретроградами, напрасно спорящими с историей. Но идеологические атаки, как это всегда и бывает, только затемняли суть проблемы, не продвигая ее решение.

Реальность культурного кризиса, в начале двадцатого века более очевидная, чем в конце девятнадцатого, вынуждала признать, что пути философии Соловьева и его критиков-реформаторов парадоксальным образом приводят к одному безрадостному выводу: они оба помещают свободу «по ту сторону» истории, признавая ее неосуществимой в реальности. Так или иначе, они оставляют «посюстороннего» человека под опекой культуры, потерявшей свою христианско-гуманистическую ориентацию и обнаружившей свою нежизнеспособность.

Философия П.А. Флоренского — попытка удержания христианской (православной) культуры в условиях наступившего кризиса. Для этого она должна воссоединить разлученные ценности — веру и разум. Похоже на то, к чему призывал Соловьев, но Флоренский ищет единства культурных универсалий, идя иным путем.

Это путь символического антиномизма. В основании рациональности, утверждает мыслитель, лежат не законы логики, не самоочевидные истины или «законы природы», установленные наукой. Рациональность — в признании фундаментального значения антиномии.

София Соловьева встречается с антиномией как следствием распада всеединства. Разум, обнаруживая антиномию, усматривает в ней предел, положенный ему из-за его отъединенности от Абсолюта (антиномии «скрывают» истину бытия). У «реформаторов» антиномии показывают и доказывают иррациональность бытия, перед которой разум вынужден отступить, чтобы дать место и основное значение вере. Флоренский трактует дело иначе. Антиномии — это возможность, предоставленная разуму, грешному и падшему, «увидеть истину» в ее божественном смысле, который не может быть явлен разуму, ограниченному законами логики. Это испытание разума свободой, выдержав которое разум способен возвыситься над самим собой — до веры. Не выдержав, он закроет путь веры из страха перед противоречием, а значит, перед Истиной. Тогда в фундаменте культуры — не освобожденный разум, а его плоская проекция, «трещина», углубляющаяся по мере того, как над ней возводится громоздкое, но шаткое здание.

Антиномично не только знание о мире, но и знание о Боге. Антиномична сама вера, рассматриваемая сквозь призму рациональности²⁸. Формулировка: «Истина есть антиномия, и не может не быть таковою»²⁹ — не только методологический, но и мировоззренческий принцип. В форме антиномии перед разумом является вся действительность, в том числе — мир культуры.

Как замечает А.В. Ахутин, это есть софиологическое изменение ориентации мысли, центр которой «переносится изнутри автономного разума в Истину саму по себе»³⁰; Божественная София являет себя через антиномию. Но почему именно так, а не иначе? Можно спросить по-другому: антиномичен ли *сам* Божественный разум или же он только *является* таковым человеку? В первом случае Божественная мудрость алогична с точки зрения человеческого (Иван Карамазов сказал бы — «евклидовского») ума и, следовательно, непостижима, если этот ум не «просветлен» верой, зовущей к духовному подвигу самоотречения разума. Во втором случае антиномия выступает как соединительное звено между человеческой рациональностью и «горним» смыслом. Разумеется, чтобы это было именно так, необходима вера в этот смысл. Только вера одолевает страх безумия, с которым не совладать неверующему разуму, сталкивающемуся с неразрешимыми противоречиями, порождаемыми его собственной работой. Вера делает *разум* свободным от вымышленных им же самим оков, не сбросив которые он обречен быть всего лишь *рассудком*.

Преображенный верой разум смотрит на Истину *сквозь* антиномию. Антиномия — символ Истины. Символ же вбирает в себя бесконечное содержание реальности³¹ и выступает как

²⁸ «Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры...» (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Сочинения. Т. 1, часть 1. М., 1990. С. 163).

²⁹ Там же. С. 147.

³⁰ Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии, 1990, № 1. С. 64.

³¹ «...Та общность, которая имеется в символе, *implicite* уже содержит в себе все символизируемое, хотя бы оно и было бесконечно»

«мост» между нею и разумом. Вся философия Флоренского есть *символизм*, охватывающий собой буквально все сферы, затронутые его мыслью³². Между символизмом и антиномизмом — существенная связь: символизм находит предельное выражение именно в антиномизме.

Антиномия — не временное затруднение познания, не *парадокс*, разрешаемый и устраняемый усилиями логики и опыта. Она связывает конечный и «раздробленный» мир, вмещающий в себя человека, и бесконечную целостность и полноту Абсолюта. Именно связывает, а не разделяет. П.А. Флоренский видит в антиномиях не бессилие разума, приводящее в «теоретическое отчаяние»³³, но, напротив, надежду на то, что Истина не является недоступной и безразличной к человеку. Связь между человеком и Абсолютом не прервана, хотя и заключена в форму антиномии. Задача духа в том, чтобы держаться за эту связь как за путеводную нить и двигаться в верном направлении, не соблазняясь обманчивым покоем,

(Лосев А.Ф. Логика символа // Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991. С. 272).

³² «Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т. е. составленность всей реальности из символов... Реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов.... Символ совмещает в себе природное и духовное, и символизм отбрасывает членение реальности на царство чувственных вещей и царство духа, обособленные друг от друга. Реальность едина, она повсюду, в любом своем элементе и чувственна, и духовна. Отсюда иным предстанет и строение знания. Оно становится более единообразным: в любой сфере познание означает раскрытие символической природы тех или иных явлений, узрение ноумена в феномене, так что принципиальные различия между родами знания исчезают» (Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Издание второе, исправленное и дополненное. СПб. 2001. С. 525-526).

³³ Именно такое отчаяние усмотрел во взглядах Флоренского Б.В. Яковенко: «Отчаяние тут — не поверхностная субъективная окраска объективного построения или опыта, а основной систематический фактор, руководящий всей этой «работой» и являющий собою центральное ядро всей этой «исповеди» (Яковенко Б.В. Философия отчаяния // П.А. Флоренский: pro et contra. С. 255).

который сулят непротиворечивые (но именно оттого слишком далекие от истины) представления о сущем.

Если у Соловьева культура — это *тьнь* Божественной Софии, то у Флоренского София *потайно живет* в культуре, сообщая ей функцию посредника между человеческим миром и Абсолютом. Но только в той культуре, которая еще сохраняет среди своих универсалий *веру* (по Флоренскому, это *православная* вера, но я не буду вдаваться в анализ этой мысли). Если вера гаснет или оттесняется на периферию культурной жизни, сама культура деградирует, она бессильна против распада, вызываемого центробежными силами индивидуализма. Такая культура способна только на *пародирование* веры, когда формы религиозной жизни лишаются своего духовного содержания и превращаются в пустые ритуалы или правила поведения, кем бы последние ни поддерживались — светской или церковной властью³⁴. Флоренский называл это «полуверием», более опасным для культуры, чем откровенное безбожие. В охваченной «полуверием» культуре сама вера и неотрывно связанная с ней нравственность становятся фарисейскими, колеблемыми историческими обстоятельствами или человеческими страстями.

Это, помимо прочего, означает, что реальная (исторически конкретная) культура всегда неоднородна. В ней есть высшие и низшие уровни, преобладание которых вызывается различными обстоятельствами. Соотношение этих уровней может быть исследовано богословско-метафизическим анализом и науками о культуре. Их соединение дает то, что Флоренский называл «конкретной метафизикой»³⁵. Она занимается исследованием того, как явление культуры объединяет собою действие культурных универсалий и «вещность», становясь культурным символом, совмещающим в себе бесконечность смысловых потенций и конечную их актуализацию, что и есть антиномия.

³⁴ Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре // Сочинения в четырех томах. Т. 2. М. 1996. С. 555.

³⁵ В упомянутой статье С.С. Хоружий замечает, что «конкретная метафизика» Флоренского — «учение совершенно особого рода» по сравнению с его софиологией в «Столпе и утверждении истины»; эти учения роднит только близость к платонизму. Думаю, такое противопоставление искусственно. Напротив, «конкретная метафизика», на мой взгляд, является прямым продолжением софиологии.

Софиология Флоренского есть применение символического антиномизма в философии культуры. Ее основной тезис можно представить так: в каждом культурном событии, в любой конкретной материальной предметности человеческой жизни дышит дух культурных универсалий. *Культура — это весь универсум человеческой жизни в его символическом значении.* Поэтому упадок культуры наступает тогда, когда распадается связь между предметностью явлений культуры и их символическим содержанием. Когда эти явления перестают быть символами.

Если культура — это система антиномических символов-универсалий, то множественность культур есть следствие того, что такие системы могут быть разными и по составу, и по строению. Они не делятся на более и менее «прогрессивные» (культуры нельзя представить как этапы некой «эволюции»)³⁶. Между различными культурами есть единство: они служат средствами осуществления и раскрытия безусловных ценностей, являющихся предметами веры³⁷. Эти средства не равноценны. Не все культы, составляющие, по Флоренскому, основу культур, равны в своем символическом значении. Следовательно, можно говорить, что они не в равной мере связывают человеческий мир с миром Истины. И в рамках одной и той же культуры сосуществуют различные пласты, слои, уровни символизации мира — от примитивных до высоких, составляющих самую суть культа. Люди, осуществляющие культурную практику на высших уровнях культуры, принадлежат к особому социальному слою. Это хранители культуры, «жрецы» культа, владеющие особым «тайнознанием», сплывающим их в «эзотерические» группы. Можно сказать, что культура жива, покуда эти люди находят в себе духовные силы для своей деятельности. Поэтому даже после культурной катастрофы сохраняется возможность и надежда на возрождение культуры — когда к тому позовут исторические условия.

С. Н. Булгаков: софиология как богословие в эпоху кризиса

По общему признанию, в трудах о. Сергия софиология получила наиболее развернутое выражение. Реализация со-

³⁶ См.: Флоренский П.А. [Автореферат]. С. 38.

³⁷ Там же. С. 39.

фиологического замысла получила у него форму, вызвавшую в свое время резкую критику со стороны богословов и иерархов церкви (например, положение о Софии как о «четвертой ипостаси» Бога, как о начале «тварной многоипостасности», то есть истоке всего сущего, воплощающего в себе Божественную Мудрость и Любовь)³⁸. Я, как уже сказал выше, пройду мимо этой полемики, обращая внимание только на те моменты булгаковской софиологии, которые имеют отношение к обсуждаемой здесь теме.

С софиологией у Булгакова связана надежда на то, что христианство имеет будущее, хотя в настоящем оно вовлечено в общий культурный кризис человечества. Глубинная причина кризиса христианства, полагает мыслитель, в том, что оно не смогло превозмочь отчуждение мира от Бога. По сути, историческое христианство не стало вровень с идеей Богочеловечества. Оно сохранило в себе элементы язычества (манихейство, пантеизм), которые усилились настолько, что «новейшее христианство» оказалось в параличе, утратив силу руководства жизнью и подчинившись ей. Это привело к тому, что мир (читай, культура) «отворачивается от такого христианства и объявляет себя и свою жизнь самоцелью»³⁹. Христианство пребывает в трагическом бессилии, ибо в нем самом (а не под внешним воздействием) наличествует разделение «мира» и религии. Поэтому оно ничего не может противопоставить разрушительным силам и довольствуется «оппортунизмом», то есть выживанием в изменяющихся культурно-исторических условиях. Тем самым христианство утрачивает (утратило?) свое лидерство в культуре. «Ибо как можно руководить чем бы то ни было, не понимая его, не веря в него, не имея к нему

³⁸ «Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть *любовь Любви*» (Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 186). «Вероятно, размышляя о Софии, Булгаков не столько ищет исчерпывающий термин, сколько строит некий образ; отсюда и метафоричность, дистанцирующая существо предмета от его определения» (Прот. Иоанн Свиридов. София с точки зрения христианской гносеологии // У стен нового Иерусалима. М. – Париж, 2000. С. 223).

³⁹ Булгаков С.Н. Центральная проблема софиологии // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 270.

иною отношения, кроме миссионерского приспособления, филантропии и морализма?»⁴⁰.

Парадоксальная причина столь плачевного состояния, полагает Булгаков, в том, что основной догмат христианства — Богочеловечество — так и не был понят во всей его силе. Задача софиологии в том, чтобы «дать новое жизненное истолкование тем догматическим формулам, которые Церковь сохраняет в своем предании». Тем самым и Церковь стала бы на единственно верный путь: осознала бы себя «как откровение Богочеловечества, как Софию — Премудрость Божию»⁴¹.

По сути, Булгаков этим претендует на реформацию, возвращение «заблудшей» Церкви к истинному христианству. Но это иное, по сравнению с Бердяевым или Мережковским, направление реформаторства. Для них было главным максимальное высвобождение индивида из-под власти догм, для Булгакова — воскрешение живого смысла догматики, пусть и ценой изменения ее окостеневших форм. Это и есть, полагал он, путь преодоления кризиса, следовательно, путь к спасению.

«В софийном миропонимании лежит будущее Христианства. Софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики. В полном смысле слова она является богословием Кризиса (суда) — но в смысле спасения, а не гибели. И в конце мы обращаемся к потерявшей свою душу, обессиленной обмирщением и язычеством культуре, к нашей исторической трагедии, которая кажется безвыходной. Исход может быть найден через обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества. Ибо София — Премудрость Божия осеняет эту грешную и все же освященную землю»⁴².

Это означает, что в тварном мире осуществлена божественная мысль и потому между ним и Богом нет непреодолимого барьера. Идеальный первообраз мира не колеблем никакими несовершенствами и изъянами мира реального. То же относится и к человеку: идеальное (или предвечное) человечество в замысле Создателя не опровергается греховным падением. Напротив, само падение является свидетельством свободы,

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 271.

⁴² Там же. С. 272.

присущей «идеальному человеку». Употребление свободы во зло есть грех, но искупление греха, вселенская метанойя, также есть свидетельство и доказательство свободы. Поэтому свобода, соединенная с божественной мудростью, противоположна свободе, рвущей эту связь, как истина противоположна заблуждению.

Итак, нерушимая связь между Богом и миром, Богом и человеком стоит на противоположности, каковая неустранима одним только человеческим усилием, однако это не означает, что человеку следует пассивно дожидаться ее окончательного снятия Божественной волей. В замысел Божий входит сотворение человека его собственной свободой (лишенный свободы человек не был бы подобием Бога), т. е. творение есть процесс, в котором человек призван к активному соучастию. Но трагедия мира в том, что человек бессилён выполнить это предназначение⁴³. Трагедийность пронизывает все бытие человека и оказывается стержнем его христианского понимания. «Христианство берет мировой трагизм в самой глубокой и резкой, самой серьезной форме. И в конце времени оно помещает не розовую идиллию, а самый острый момент исторической трагедии, острый не внешними ужасами, но своей нравственной остротой. Выход, точнее, преодоление трагедии оно ставит в зависимость от сверхъестественных сил, от нового творения, от всеобщего воскресения и создания новой земли и нового неба...»⁴⁴.

Если трагедия — характеристика мирового процесса, если трагедийно понимание этого процесса, то тварная София включает в себе эту трагедию как свою существенную часть. По сравнению с нежной прелестью и целомудренной красотой Софии у Соловьева, этот образ у Булгакова насыщен суровым напряжением. Земная мудрость вбирает в себя трагизм бытия, участвует в нем и принимает эту участь с достоинством. Это мудрость самоограничения, которую Булгаков называет христианской *аскезой*; именно в ней достигается высота и чистота трагического миропонимания. «...Аскетизм есть принцип борьбы противоположных начал, притом борьбы напряженной,

⁴³ См.: *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний, с. 321.

⁴⁴ *Булгаков С.Н.* Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 229.

ведущейся с переменным успехом, постоянно угрожающий поражением и никогда не разрешающийся окончательной и прочной победой в пределах эмпирического существования. Таким образом, то, что, рассматриваемое объективно, как мировой факт, является трагедией, не имеющей своего разрешения, субъективно, как внутреннее переживание, неизбежно выражается аскезой. Аскетизм и трагизм, неразрывно связанные между собою, имеют одно общее основание, связываются в одном основном учении христианства — в признании реальной силы не только добра, но и зла, в основном дуализме мирового бытия, в неразрешимом диссонансе, в мировой музыке. Отсюда трагедия, отсюда аскетизм, отсюда относительный пессимизм»⁴⁵.

Относительный, но не абсолютный; религиозное сознание не может быть ограничено признанием мировой безысходности и согласием с нею. Напротив, само осознание трагизма усиливает стремление к преображению мира, к его «софиению»⁴⁶. В христианской доктрине находят единство посылки теории прогресса и трагедийное понимание мировой истории. «Трагедии, трагического отношения к миру и жизни нельзя устранить из религии креста, которая только и знает разрешение мировой трагедии»⁴⁷. Как возможно это единство?

«Если рассматривать развитие трагедии от первого до последнего акта, то в ней, несомненно, есть свой прогресс, не эвдемонистический, свойственный мещанской комедии..., но прогресс в созревании трагического, в результате которого добрые или злые, но первозданные, преобладающие силы сталкиваются в окончательной борьбе, во всей своей непримиримости. Прогресс трагедии предполагает усиление и укрепление добра, но и параллельное укрепление зла. Он двусторонен и антиномичен, но, во всяком случае, он предполагает рост сознательности и связанное с ним развитие действия».

Участниками трагедии выступают и отдельный человек, и человечество как целое. В каждом из них преломляется и отражается трагедия другого. Индивидуальное сознание, воля, ум включены в универсальное сознание, всеобщую волю,

⁴⁵ Там же. С. 222-223.

⁴⁶ Слово Булгакова; см. его «Софиологию смерти» (Булгаков С.Н. Тихие думы, с. 305).

⁴⁷ Булгаков С.Н. Без плана. Цит. соч. С. 222.

всеединый разум. Всеми силами философ-богослов противится разъединению человечества, распаду его на атомы, столкновение которых приводит к случайным и парадоксальным комбинациям, не обладающим общим смыслом и потому неминуемо распадающимся. Антиномизм бытия — не препятствие, а условие духовного вызревания человечества, сочетающего в себе интеллектуальную смелость с нравственной силой.

Поэтому София трагична. Она бесстрашно встречает антиномии бытия, поскольку помнит свое божественное происхождение, поскольку ее существо соединяет в себе Истину с Добром и Красотой. Не будучи в состоянии разрешить эти антиномии, она знает, что путь деятельного разума не должен уклоняться от них; такова его ноша, его крест, а силу и терпение нести его дает только вера. «Ограниченность и самодовольство философской мысли, которой чуждо всякое сознание трагедии и, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов привело, как мы знаем, философию к самосознанию, что философия выше религии, есть правда о религии и разъяснение ее. В действительности дело обстоит как раз наоборот: философия исходит и возвращается к религии, именно к религиозному мифу и догмату, и он, а не сама мысль, определяет ее проблему и исход»⁴⁸.

Возвращенная к религии философия должна слиться с богословием, составить с ней одно целое. И это целое — софиология — будет пронизано антиномизмом и трагизмом. Трагедия, обнаруживаемая прежде всего в нравственной сфере, захватывает разум, ставит его перед антиномиями и не позволяет отвернуться или утилизировать их для логической реконструкции Универсума. Булгаков подчеркивает, что через антиномии в софиологию входит трагизм самого бытия; в этом смысле трагизм есть условие постижения мира и Бога верующим разумом. Трагедия мира — причина и внутреннее содержание «трагедии философии».

Этот трагизм охватывает собой культуру. Ее универсалии не только антиномичны, но вступают в противоречие друг с другом. Истина противопоставляется вере, индивидуальная свобода — нравственности, смысл индивидуальной жизни — смыслу человеческой истории. Да это уже и не культурные универсалии (ибо таковыми они могут быть только совместно, образуя си-

⁴⁸ Булгаков С.Н. Трагедия философии. Цит. соч. С. 387, 388.

стематическую целостность), но совокупность правил, до поры обеспечивающих относительно стабильное сосуществование людей, наций, государств. Эти правила — условия цивилизации, которая есть не что иное, как «приспособление к условиям природной жизни», тогда как «культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа»⁴⁹. Если дух «софиен», он не может не находиться в постоянном трагическом напряжении, которое и есть условие, без которого нет культуры.

Но такой «софийности» культура не выносит. На заоблачной высоте трагизма трудно дышать человеку — не хватает воздуха. И он раз за разом падает в привычные низины, где чувство трагедии притувлено повседневными заботами. Не выдерживает этого и философия, ее обращение к вере остается спорадическим порывом, после которого она чаще всего возвращается в сферу «ограниченной и самодовольной мысли». К той самой, опошленной и уплощенной Софии, которую с таким отчаянием узрел в конце своей жизни Соловьев. А это значит, что «софиение» мира культуры есть процесс, не вмещаемый в историю. Сама история увенчивается эсхатологией. И так же, как В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков в конце жизни акцентировал идею о грядущей всемирно-исторической катастрофе и мировом пожаре — последнем акте мировой трагедии. В своих последних богословских трудах он писал, что зло неистребимо, покуда сохраняется отдельность творения от Творца, покуда длится историческое время. «Основа зла в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности»⁵⁰, а значит, природа и свобода человека неразрывны со злом⁵¹.

⁴⁹ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., 1993. С. 638.

⁵⁰ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж, 1945. С.168.

⁵¹ «Возможно, он <Булгаков> даже слишком категоричен тут, утверждая полную неизбежность неудачи, крушения истории в эмпирическом плане и настаивая на предрешенности именно катастрофического, а не «благополучного» конца истории. Но диво ли это? О. Сергей всегда был необычайно чуток к своему времени, и эсхатологическая тема возникала у него поистине в эсхатологические времена: «Свет Невечерний» писался во время первой мировой войны, а «Невеста Агнца» — во время второй...» (Хоружий С.С. София-Космос-Материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова // Вопросы философии, 1989, № 12. С. 86).

София после софиологии

Мы рассмотрели взгляды трех русских софиологов⁵². Не богословские различия между ними занимают нас здесь, но некая общность итогов, к которым приводит их философское развитие. София вошла в метафизические, историософские и культурологические рассуждения с тем, чтобы разрешить важнейшие контroversы, понимаемые как причины глобального культурного кризиса. Контroversы были не разрешены, но перемещены вовнутрь этого образа. София в текстах софиологов двоятся: София Божественная, всматриваясь в лик Софии тварной, не узнает себя, лицо Софии тварной искажается гримасой страдания, которую, впрочем, сменяет самодовольная ухмылка. Софи́йность культуры — еще один раздваивающийся мыслеобраз: конструкт всеединства под знаком Нравственного и Благого Разума — призрак, тающий в заоблачной вышине абстракций; конструкту «рационального мироустройства и миропонимания» уже нет никакого дела до Божественного первообраза.

Перемещенное противоречие не исчезает, оно только меняет свое содержание. Вопреки мечтаниям С.Н. Булгакова, современная философия не «возвышается» до богословия, но, напротив, гордится своей «секулярной» автономностью. Хорошим тоном считается рассмотрение идей русских софиологов как безнадежных, устаревших еще в момент своего появления и развития, ретроградных и алармистских попыток русской философии обрести собственное лицо.

Сами эти идеи все больше выглядят как любопытные, даже поучительные, экспонаты культурологической кунсткамеры, как вспомогательный материал для реконструкции истории российской культуры в контексте культуры мировой. Религиозная метафизика занимает по преимуществу историков философии и культурологии. Их исследования используются для того, чтобы передать эстафету софиологии современным гносеологическим или культурологическим штудиям, где наработанные в религиозно-философском дискурсе понятия или смыслообразы

⁵² Разумеется, русская софиология не сводится к ним, и для полноты следовало бы проанализировать также идеи С.Н. Трубецкого, Л.П. Карсавина, С.М. Соловьева, русских символистов первой половины XX века. Но я не пишу историко-философский очерк.

получают иной, лишенный религиозной компоненты, смысл.

Например, за принципом «софийности» признается функция «онтолого-гносеологического обоснования процессов познания»⁵³. Это представляют как «рост идеи», продолжающийся и после того, как ее корни извлечены из питавшей их ранее религиозно-философской и пересажены в новую почву, образованную рефлексиями современной гносеологии. Но прежняя София в новом употреблении предстает всего лишь как «идея цельного знания, в которой различные виды знаний предстают взаимодействующими в режиме дополнения»⁵⁴. Что же это за виды? К ним относят помимо знания, выраженного в системах понятий (например, научного или технического знания), знание на уровне «ощущений и волнений, стремлений и хотений», неявное «личностное» знание, архетипические интуиции (в том числе интуицию самой Софии), знание, получаемое благодаря таким познавательным способностям, которые «традиционно связаны с женским началом (эмоциональность, телесность, чувственность и прочее)», знание художественного образа, мифа, религиозное знание и т. п. Такое расширение «софийности» «создает условия для смягчения логоцентрических тенденций в познании, в науке, в понимании рациональности»⁵⁵.

Зачем же нужно смягчать «логоцентрические тенденции»? В чем усматривается их вред или опасность? По-видимому, в том, что безудержная рационализация обедняет мир, в котором мы живем, лишает его чувственной, волнующей душу красоты, превращает знания в гипертрофированную грудку информации, от которой реальная жизнь человека бесконечно далека. А должно быть совсем иначе: «каждый акт внимания к миру, независимо от того, будет ли он выражен на языке жеста, художественного образа, Откровения или научной теории, является по-своему незаменимым для постижения и понимания мира и восходит, так или иначе, к основанию, объединяющему собой *потенциал личности, все формы познавательной деятельности, служащему виртуальным источником творческой активности*

⁵³ Кудряшова Т.Б. Современная теория познания в софиологическом контексте // Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов. Выпуск 14. Иваново. 2007. С. 65.

⁵⁴ Там же. С. 66.

⁵⁵ Там же. С. 67-68.

и *гносеологической эффективности, стимулом разнообразия внешних проявлений*⁵⁶. Когда же этого нет, мир становится чужим и даже враждебным человеку.

Это возвращает к высказываниям Э. Гуссерля о кризисе европейской культуры, наступившем, как считал мыслитель, из-за «порчи» европейского рационализма, заболевшего тяжелыми недугами «объективизма» и «натурализма». Осложнениями этих недугов являются скептицизм и крайний субъективизм, разрушающие систему универсалий этой культуры, составляющих горизонт человеческих ориентаций в мире. Все это порождает неверие в возможность общих (общечеловеческих) ответов на смысложизненные вопросы, ибо сформулированные на языке «логоцентрического» мышления они выглядят так, будто задаются не человеком, а неким посторонним для человеческого мира существом. Гуссерль как бы переключается с софиологии, когда пишет: «Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия»⁵⁷. По сути, он ставит задачу, если сформулировать ее в терминах софиологии: *как спасти от крушения веру в благотворность земной, тварной Софии в условиях, когда веры в Софию Божественную уже нет?*

Рецепты спасения рационализма, предложенные Гуссерлем, общеизвестны. Хорошо известно и то, что они не стали панацеей, но, вопреки замыслам основателя феноменологии, дали начало многим современным антирационалистическим философским течениям. Можно судить и рядить о превратностях судеб философских идей, то ли сокрушаясь, то ли торжествуя по этому поводу. Но это забавы ума, которые все же стоит отложить, ввиду серьезности проблемы: возможно ли в принципе сохранение рациональности среди ценностей (универсалий) культуры, в которой угасает или меняет свой смысл ценность веры?

Вопрос не праздный. Чтобы увидеть его актуальность, достаточно даже беглого взгляда на современную культурную си-

⁵⁶ Там же. С. 69.

⁵⁷ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 58.

туацию Европы. Конечно, она во многом неясна, противоречия очевидны. Но диагноз «обезбоженности мира», поставленный тогда, когда культурный катаклизм говорил сам за себя, еще никем и ничем не опровергнут. Как показывают исследования социологов, внешне религиозное поведение людей вовсе не означает наличие религиозной веры. В середине прошлого века Д. Бонхоффер говорил, что люди могут следовать религиозной морали, не будучи воцерковленными, то есть, не участвуя в культовых, обрядных формах, хранить в душе смысл вероучения. Сегодняшняя ситуация вывернута наизнанку: люди в той или иной мере выполняют требования культа, не имея веры или будучи суеверными⁵⁸. Сказать прямо, в современной культуре София Божественная мало кого интересует всерьез (с нею не связывают личные смысложизненные интересы). Что же до светской рациональности, она чаще проявляет себя в прагматизме. В пользу последнего говорят не только «факты» социального прогресса (сквозь пелену которых можно и не узреть угроз, этим же прогрессом и вызванных), но главное — более или менее успешный опыт балансирования над катастрофами. По сравнению с этой актуальностью религиозные искания оттеснены на периферию духовной жизни.

Антиномизм софиологии бессилен против постмодернистской иронии по поводу всяческих «измов», а размышления о «всеединстве», пронизанные им, почти забыты, сменившись заботами о налаживании локальных «рациональных коммуникаций» и поддержании бытовой *солидарности*, когда того требуют житейские обстоятельства. Более того, с этими заботами обращаются именно к земной, «посюсторонней» мудрости, которую по-разному наряжают: то в ученые мантии, то в партикулярные платья житейской целесообразности.

⁵⁸ Например, в России на рубеже XX и XXI веков возник феномен «проправославного консенсуса», суть которого в том, что подавляющее большинство населения рассматривает православие как дополнительный символ новой русской идентичности, проще говоря, люди понимают свою православность как признак «своих», отличающий от «чужих», что безусловно противоречит самому духу христианства. См.: *Каарийнен К., Фурман Д. Е.* Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии, 1997, № 6; их же: Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1. С. 103-119, № 2.

С.Н. Кургинян как-то обронил фразу: «Секуляризация и сакрализация — это ритмический процесс, и мы сейчас — в конце этой секуляризационной волны. Мы — в эпохе, когда сакральное становится предметом дня»⁵⁹. Не знаю, какими аргументами мог бы подтвердить свое мнение ученый; во всяком случае, спустя пятнадцать лет после этой фразы волна секуляризации ничуть не ослабла, если брать во внимание феномены современной европейской — христианской по генезису — культуры. Этому нисколько не противоречит тот факт, что на религиозной почве происходят и ожесточаются конфликты, втягивающие в себя народы и государства. Если взглянуть в суть этих конфликтов, нетрудно заметить, что их религиозная внешность чаще всего таит за собой интересы и страсти, к религии никакого существенного касательства не имеющие. Даже апокалипсические ожидания, подогреваемые очередными экономическими, экологическими или политическими провалами, своими словесными оболочками еще как-то перекликаются с евангельскими прозрениями, но внутри себя имеют лишь истерический алармизм или показной пессимизм, когда о близком конце света говорят, расслабившись после сытного обеда.

Время софиологии миновало, но проблемы, ради решения которых она развивалась русскими религиозными мыслителями, остались. Они сегодня не менее, а то и более остры, чем столетие назад.

⁵⁹ Ценности американизма и российский выбор. «Круглый стол» клуба «Свободное слово» // Знание — сила, 1993, № 5. С. 82.

Денис Соболев

Пролегомены к теории интенциональных форм

Я говорю о камне, говорю о солнце;
я не воспринимаю их сейчас своими чувствами, но образы их,
конечно, тут, в моей памяти. Я называю телесную боль —
а ее у меня нет, ничто ведь не болит... Я называю числа,
с помощью которых мы ведем счет, — вот они в памяти моей:
не образы их, а они сами.

Августин

В заметках, следующих ниже, мне бы хотелось предложить то переосмысление феноменологической проблематики и терминологии, которое — как мне кажется — не только не будет находиться в противоречии с современными выводами эмпирического культурологического знания, но и может оказаться чрезвычайно продуктивным при анализе структуры и функционирования культуры. Для этого, впрочем, придется переосмыслить феноменологические вопросы в направлении, отличающемся от того, которое привело Гуссерля к, так называемому, «трансцендентальному идеализму». Как известно, рассматривая проблему направленности сознания на мир — «интенциональности» в терминах Гуссерля — он, как и, в значительной степени, последующая феноменологическая традиция, определял в качестве конечной цели нахождение тех универсальных сущностей восприятия, которые отвечают за конструирование мира нашего опыта. Мне бы, наоборот, хотелось отказаться от подобной универсалистской направленности поисков — поскольку, в свете современных культурологических соображений, она представляется достаточно бесперспективной — и в то же время подчеркнуть общую значимость анализа подобных основ функционирования сознания, сколь бы разнородными и исторически обусловленными они ни были. Соответственно, гуссерлевские понятия «интенционального акта» и «интенционального объекта» будут дополнены ниже понятием «интенциональных форм» и объяснениями, касающимися необходимости анализа процессов их культурного конструирования. В более практической плоскости это означает, что ниже уровня

того, что Гуссерль считал уровнем «сущностей» сознания — базисных и не подлежащих дальнейшему аналитическому расщеплению — могут быть обнаружены сложные формирующие механизмы культуры. Эти механизмы, как правило, находятся вне сознания как эмпирического, так и гуссерлевского «трансцендентального» субъекта. Впрочем, все это требует гораздо более подробных пояснений.

Мне бы хотелось начать с краткого обсуждения проблемы «интенциональных актов» и ее значения. Как любил повторять Гуссерль, сознание — это всегда сознание чего-то. Действительно, мое сознание всегда является сознанием того или иного внешнего или внутреннего объекта или содержания: будь то банка варенья, воспоминание о Боливии, чувство недовольства или даже сама проблема интенциональности. Значение этого факта далеко выходит за пределы проблемы направленности сознания «на объект» в ее чистом виде. Достаточно очевидно, что операции направленности сознания на объект — его идентификация с последующим автоматическим приписыванием ему определенных свойств, смыслов, ожиданий и возможностей использования — являются центральными как для культуры и ее функционирования, так и для функционирования человека в культуре. Так мне необходимо понятие стола для того, чтобы идентифицировать данный стол как 'стол', чтобы соотнести новый предмет с существующим миром значений, использований, возможностей и опытов, для того, чтобы сесть за него, разложить черновики, начать писать. Моему читателю, вероятно, потребуется предварительно идентифицировать эту статью как письменный текст, связанный с вопросами культурологии и, в какой-то степени, философии, для адекватного ее прочтения. И, наоборот, если она будет интерпретирована как реклама водопроводчика, ее адекватное прочтение станет невозможным.

Принято считать, что представление о том, что «интенциональность» — «направленность на»¹ — является сущностной характеристикой сознания, принадлежит еще Brentano. Однако в рамках своей «дескриптивной психологии»² с ее выражен-

¹ Гуссерль Эдмунд. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию*. Москва: Дом Интеллектуальной книги, 1999. С. 81.

² Brentano, Franz. *Descriptive Psychology*. London: Routledge, 1995. Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg : F. Meiner, 1968-1973.

ной анти-кантианской программой, дальше подобной общей констатации Brentano, вероятно, пойти не мог. Следующие шаги были сделаны Гуссерлем и его учениками — сначала в Геттингене, а потом во Фрайбурге, — проводшими детальный анализ структур сознания в его направленности на объекты, в его временности, а чуть позднее и в его целостности³. Одним из центральных понятий феноменологической школы — начиная уже со второго тома «Логических исследований» — было понятие «интенционального акта» — акта восприятия объекта в качестве предмета, уже вычлененного из потока ощущений и временного континуума⁴. Достаточно очевидно, что подобное осознание одновременности восприятия и идентификации — «восприятия в качестве чего-то» — имеет далеко идущие теоретические последствия. О части из них пойдет речь ниже. Существенным является и то, что в большинстве случаев эта операция предшествует детальному исследованию объекта, атрибутирующим высказываниям и фактическому использованию. Так мы воспринимаем и (одновременно) узнаем треугольник в качестве треугольника, красный цвет в качестве красного цвета, огурец в качестве огурца, рассол в качестве рассола и холодильник, в котором он стоит, в качестве холодильника еще до того, как совершаем с ними какие бы то ни было операции или что бы то ни было о них высказываем. При нормальных обстоятельствах эта операция предшествует любым утверждениям об ее «объекте» — будут ли они истинными или ложными, основанными на логическом анализе или экспериментальном исследовании.

Разумеется, это правило не универсально; перед нами может оказаться неизвестный или еще неидентифицированный объект, и в таком случае мы говорим «эта штука — зеленая, с рожками, мохнатым хвостом и огромными зубами». Впрочем, оглянувшись вокруг, я обнаруживаю, что подобных предметов — требующих дополнительных эмпирических исследований для их идентификации и атрибутирования — крайне немного; наша жизнь обычно протекает в знакомом мире. И, соответственно,

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

⁴ Гуссерль Эдмунд. *Логические исследования: исследования по феноменологии и теории познания* \ \ Эдмунд Гуссерль. *Собрание сочинений*. Т. 3(1). Москва: Дом интеллектуальной книги, 2001.

в большинстве случаев предикаты приписываются уже знакомым объектам. Подобная идентификация не должна быть обязательно вербальной; для того, чтобы начать искать йогурт в холодильнике, я тоже должен сперва идентифицировать последний в качестве холодильника, однако не обязан проговорить подобную идентификацию. Более того, она не обязательно должна быть результатом осознанного усилия распознавания; большую часть объектов мы распознаем ненамеренно, часто в качестве предусловия инструментальной деятельности. Мы распознаем их и тогда, когда не собираемся совершать с ними никаких действий в настоящий момент — просто потому, что так функционирует наше сознание. Наконец — по контрасту с различными радикальными версиями прагматизма — важно подчеркнуть, что такая идентификация не связана с предварительным использованием данного конкретного предмета. Входя в комнату, где я никогда не был, я все равно увижу окна, потолок, диваны, картины, стол, настольную лампу, книжные шкафы — еще до того, как я произведу какие бы то ни было действия со всеми этими «предметами». Аналогичным образом, даже в незнакомом доме я начну искать рассол на кухне в холодильнике, а не в бельевом или инструментальном шкафу — не только благодаря привычным когнитивным и поведенческим схемам и общему схематизированному представлению о пространстве квартиры, но и потому, что мое сознание уже произвело первичную идентификацию окружающих меня объектов и соотнесло их с общими представлениями о возможном назначении различных предметов и маркированных частей пространства. И, тем не менее, наш личный и исторический опыт — еще до того, как он может быть превращен в рассказ о нем, — незримо предопределен этими базисными операциями идентификации, трансформирующими поток восприятий в мир объектов и событий.

Это, в свою очередь, означает, что — помимо собственно восприятия — одной из центральных компонент интенционального акта является операция категоризации. Ее значение не следует недооценивать. Речь не идет о проблеме отвлеченных таксономий наподобие китайской энциклопедии в «Аналитическом языке Джона Уилкинса» Борхеса⁵; то, каким образом мы

⁵ Борхес Хорхе Луис. Аналитический язык Джона Уилкинса \\ Хорхе Луис Борхес. *Собрание сочинений*. Рига: Полярис, 1994, Т. 2. С. 87.

делим людей и предметы на категории, в значительной степени определяет наше мировосприятие и мировоззрение⁶. Более того, та базисная — «автоматическая» — идентификация, о которой шла речь выше, играет существенную роль не только в восприятии и абстрактной умственной деятельности, но и в действиях. Джордж Лакофф справедливо подчеркивает, что «всегда, когда мы намеренно производим любой тип действия, скажем, нечто столь же обыденное как писать ручкой, бить молотком или гладить белье, мы уже используем категории»⁷. В этом смысле подход Витгенштейна — с его тенденцией связывать концептуализации как с проблемой «использования», так и с общей картиной мира — кажется чрезвычайно продуктивным. К этому следует добавить, что на протяжении двадцатого века как в философии, так и в психологии сформировалась достаточно убедительная традиция — восходящая к гештальтпсихологии⁸ и прошедшая философское осмысление в «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти — показавшая опосредованность нашего восприятия схемами, представлениями и ожиданиями⁹. Идентификация того или иного объекта в качестве относящегося к определенной категории является одним из центральных факторов, формирующих подобные ожидания. Достаточно очевидно, что во всех этих смыслах значение категоризации предмета — как в процессе восприятия, так и ретроактивно — не сводится к простому отнесению его к одной из абстрактных таксономических категорий.

В то же время важно понимать, что вопрос категоризации — это только часть проблемы интенциональных актов и ее более

⁶ Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Фуко Мишель. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук*. СПб: А-сad, 1994.

⁷ Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things*, 6.

⁸ Коффка Курт. Восприятие: Введение в гештальттеорию // *Психология ощущений и восприятия*. ЧеРо, 2002. С. 126-143. Koffka, Kurt. *Principles of Gestalt Psychology*. New York: Harcourt, Brace & World, 1963. Kohler, Wolfgang. *Gestalt psychology: an Introduction to New Concepts in Modern Psychology*. New York: Liveright, 1947.

⁹ См. обзор более поздних работ в Gilchrist Alan and Rock Irvin «Rational Processes in Perception». In *Proceedings of the Third Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Berkley, 1981, 50-56.

общего когнитивного значения, хотя операция отнесения к той или иной группе, несомненно, является одной из существенных компонент этой проблемы. Конкретный пример, как кажется, может помочь прояснить ситуацию. Для того чтобы «Гамлет» мог раскрыть хотя бы часть из тех смыслов, которыми наша культурная традиция его наделяет, в процессе чтения к нему должна быть применена достаточно сложная система литературных и общекультурных правил и конвенций. Так, например, читатель должен уметь оперировать с текстами со сниженным уровнем референциальности и не искать в тексте детального описания реалий раннесредневековой Дании. В то же время этот текст должен быть прочитан в рамках общих принципов «консистентности», благодаря которым противоречивые высказывания и, казалось бы, не относящиеся друг к другу события должны сложиться в единый сюжет и единое — хотя, возможно, и очень сложное — высказывание о мире¹⁰. Аналогичным образом, для того чтобы стал возможным собственно эстетический опыт, читатель должен уметь соотносить друг с другом отдельные части, образующие, в конечном счете, единство эстетической формы¹¹. Переходя к более конкретным примерам, как зритель, так и читатель должны знать, что человек, разговаривающий сам с собой на сцене, — это не шизофреник, требующий немедленной госпитализации, и не счастливый обладатель мобильного телефона с беспроводным наушником. Более того, зритель должен быть способен истолковать подобные монологические эпизоды в качестве репрезентации внутреннего мира героя, основанной на литературных конвенциях, отличающихся от привычного реалистического мимесиса¹², — и все же способной сосуществовать с более натуралистическими репрезентациями в рамках единого текста и сходного художественного целеполагания.

Совсем несложно найти множество созвучных примеров. Однако, с точки зрения обсуждаемой темы, наиболее существенным во всем этом является следующее. Для того чтобы

¹⁰ Culler, Jonathan D. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*. London: Routledge & Kegan Paul, 1992, 115-140.

¹¹ Culler, Jonathan D. *Structuralist Poetics*, 170.

¹² Ауэрбах Эрих. *Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе*. Москва-СПб, Университетская книга, 2000.

вся эта сложная система конвенций, ожиданий и схематизированных герменевтических операций могла быть задействована при чтении «Гамлета», он должен быть уже опознан в качестве «текста», «литературного текста» (в противном случае схемы чтения текста со сниженной референциальностью не будут применены), «пьесы» (в реалистическом романе герой, ходящий по пустой комнате и разговаривающий сам с собой рифмованными двустушиями, будет воспринят в качестве сумасшедшего) и, наконец, — для наиболее адекватного прочтения — в качестве трагедии «елизаветинского периода». Впрочем, все это относится и к любым другим предметам. Для того чтобы иметь возможность использовать рекламный листок водопроводчика, молоток или микроволновую печь, я должен узнать их в качестве таковых и, соответственно, неосознанно приписать им тот спектр культурных значений, контекстуальных отношений и возможностей использования, с которыми они связываются в нашей культуре. Возвращаясь к сказанному — несмотря на то, что формальное отнесение к той или иной таксономической категории обычно является частью интенционального акта (хотя в некоторых случаях он может быть его результатом), эпистемологический и когнитивный смысл этого акта гораздо богаче подобного отнесения, и он связан с многочисленными пластами и порядками окружающей культуры.

Это понимание позволяет вернуться к Гуссерлю и проблеме философского значения вопросов, которые он задает. Предметный коррелят интенционального акта — а проще говоря, тот «объект», на который, как нам кажется, направлено наше сознание — Гуссерль называет «интенциональным объектом»¹³. Важно подчеркнуть, что в отличие от физического объекта, находящегося вне сознания, интенциональный объект существует внутри горизонта сознания. Однако сразу же возникает вопрос — в чем, собственно, принципиальная разница? На первый взгляд, если я смотрю на банку с рассолом, то что же еще я могу воспринять? Разумеется, все ту же банку, которая — таким образом — оказывается как физическим, так и интенциональным объектом. И все же, как уже говорилось, при ближайшем

¹³ Гуссерль Эдмунд. *Идеи к чистой феноменологии*. С. 200. Гуссерль Эдмунд. *Картезианские размышления*. \ \ Эдмунд Гуссерль. *Логические исследования*. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000. С. 383-387.

рассмотрении становится ясным, что материальный «объект» в его фактичности сущностно отличается от ментального — неотделимого от своих смыслов и значений. Более того, как известно, уже начиная с «Идей I», Гуссерль требовал «взять в скобки» вопрос о существовании объектов вне сознания и искать — пользуясь его терминологией — «аподиктическую» основу философии в структурах чистого, «трансцендентального» сознания¹⁴. Соответственно, феноменология была определена как «сущностное учение о чистом сознании»¹⁵. Однако подобное несколько мифическое «чистое сознание» — это не совсем то, что интересует аналитика культуры, и совсем не то, что можно транспонировать в формальные методы культурологического анализа.

Гораздо более глубокая проблема, как кажется, заключается несколько в ином. Уже начиная с «Логических исследований», Гуссерль пытался выделить внутренние структуры направленного сознания, сопоставимые с математическими формами. Именно ради их поиска он и предпринимает многочисленные анализы интенциональных актов и операций сознания. Эта ориентация была радикализована при переходе к «трансцендентальному идеализму» «Идей»¹⁶. Именно в «Идеях I» Гуссерль вводит понятие «сущностей» предметов, имманентных самой структуре сознания, а также «коррелятивное ему понятие «сущностного усмотрения»»¹⁷. Так, критикуя идеи наивного эмпиризма, он отказывается считать представления о «красном» или «зеленом» неким обобщением частичного сходства красных и зеленых вещей, но описывает их как «сущности», существующие в самом сознании, благодаря которым подобное обобщение и может быть произведено. Логическая убедительность его аргументации почти безупречна. Действительно, поскольку в этом мире — пользуясь удачной фразой Умберто Эко — «все похоже на все» в том или ином смысле, то и существующие предметы могут быть разделены на различные категории и

¹⁴ Гуссерль Эдмунд. *Идеи к чистой феноменологии*. С. 74-194. Гуссерль Эдмунд. Картезианские размышления. С. 341-351.

¹⁵ Ингарден Роман. *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*. С. 23.

¹⁶ Гуссерль Эдмунд. *Идеи к чистой феноменологии*. С.158-276.

¹⁷ Ингарден Роман. *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*. С. 39.

группы, исходя из тысяч различных сходств и общих черт. И, соответственно, предпочтение той или иной категоризации не может быть объяснено из факта существования сходства как такового и требует дополнительных объяснений.

Разумеется, когда Гуссерль говорит о «сущностях», речь не идет о платоновских «внемирных» идеях; эти предполагаемые сущности не трансцендентны, но имманентны сознанию. И все же их поиск занимает в феноменологии той поры чрезвычайно важное место. Ингарден, бывший учеником Гуссерля в Геттингене, пишет, что весь их круг был занят поиском подобных сущностей¹⁸. Наконец, именно это представление «о вечном, вневременном порядке «сущностей»», к которым «эмпирические индивидуализации» лишь «прибавляются», часто становилось причиной неприятия гуссерлианства исследователями культуры¹⁹. Действительно, значение этой проблемы чрезвычайно высоко. Если подобные «сущности» интенциональности сознания действительно существуют, то они и являются той основой, которая ответственна за конструирование воспринимаемого нами реального мира. Это же, в свою очередь, означает, что мир, в котором существует человек, идентичен в различные периоды и в различных культурах. В этом случае, если та или иная культура добавляет к базисным представлениям о вещах различные смыслы и возможности использования, то они все равно являются вторичными по отношению к этому более глубинному субстрату сущностной идентичности. В этом смысле, аналитические следствия позиции Гуссерля лишь немногим отличаются от традиционного универсализма или даже от обычного повседневного наивного реализма.

Однако, как показали исследования культуры — в самом широком спектре от антропологии до истории литературы — воспринимаемые нами объекты, отношения и состояния могут чрезвычайно различаться даже в тех случаях, когда они относятся к одним и тем же физическим реалиям. В то же время, физический мир — так как его понимает современная теоретическая физика — не только не воспринимается в такой форме эмпирическим субъектом, но и не представим в каких бы то

¹⁸ Ингарден Роман. *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*. С. 23.

¹⁹ Wellek, Rene and Warren, Austin. *Theory of Literature*. London: Jonathan Cape, 1955, 156.

ни было наглядных образах и категориях. В этом смысле — чрезвычайно существенном для культураналитики — никакого физического объекта, идентичного интенциональному, просто не существует. Подобный зазор между интенциональным миром и физической реальностью, разумеется, наиболее очевиден в случае абстрактных категорий, таких как «конгруэнтность», «лапласиан» или «милосердие». Но то же самое касается и всей сетки этических и экзистенциальных ценностей, так же как и идеологических норм, сквозь которые мы видим мир²⁰. Мы можем считать те или иные подобные сетки как истинными, так и ложными, но очевидно, что для их понятий в физическом мире не существует коррелятов, связанных с этими понятиями взаимно однозначным соответствием. К подобным — относительно абстрактным — категориям примыкают так называемые «семейные сходства» — понятия без единой сущности и определения, наподобие понятия «игры», проанализированного Витгенштейном²¹. Наконец, существуют и такие понятия, которые воспринимаются эмпирическим субъектом как биологические и физиологические, будучи на самом деле культурным конструктом; такими, например, являются понятия «безумия» и «сексуальности», проанализированные в «археологиях» Мишеля Фуко²². Эти предположительно базисные понятия также фактически соотносятся с принципиально разными физиологическими и социальными реалиями.

И все же в этом смысле самой показательной является проблема именно тех интенциональных объектов, которые, на первый взгляд, являются непосредственными и точными отражениями объектов физических. Впрочем, и в этом случае следует сказать как можно более определенно: воспринимае-

²⁰ Althusser, Louis. «Ideology and Ideological State Apparatus». *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1971, 195-219.

²¹ Витгенштейн Людвиг. Философские исследования. \ \ Людвиг Витгенштейн. *Философские работы (Часть 1)*. Москва: Гнозис, 1994. С. 90-119.

²² Фуко Мишель. *История безумия в классическую эпоху*. СПб: Университетская книга, 1997. 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, Москва: Рефл-бук, 1998.

мым миром объектов является именно интенциональный, но не физический мир; и этот мир не универсален. Понимание этого факта — и соответственное развитие гуссерлевского подхода — легло в основу идей Деррида, и так называемой «философской деконструкции» в целом²³. Деконструктивисты подчеркивают, что с точки зрения базисной материальности существования, мир, в котором мы существуем, — это континуум цветовых и звуковых восприятий, тактильных ощущений и часто неясных эмоций. В то же время на уровне сознания эмпирического субъекта этот континуум — не только когда его описывают как стабильную 'картину мира', но и в качестве изменчивого 'потока сознания' у Пруста, Джойса, Вирджинии Вульф или даже Беккета — воспринимается как набор устойчивых дискретных объектов с четкими границами между ними. Так, как уже говорилось, входя в спальню, я не воспринимаю ее в качестве набора неясных цветовых пятен в потоке непрерывных изменений; я вижу кровать, шкаф, окна, ковер. Важно подчеркнуть, что речь здесь идет о пласте детерминаций, чрезвычайно глубоком и бессознательном, — о самом создании вещей в качестве объектов с помощью базисных, дифференцирующих актов сознания, посредством которых и конструируется воспринимаемый мир²⁴.

Впрочем, помимо собственно операции вычленения объектов из потока восприятий, Деррида подчеркивает и дополнительный аспект той же проблемы. Речь идет о проблеме времени в ее отношении к конструированию воспринимаемых предметов. В этом смысле в его работах конца 60-х — первой половины 70-х — и, в первую очередь, в книге «О грамматологии»²⁵ — приходит к некоторому логическому завершению более общий

²³ Более подробный анализ идей Деррида и их значения для проблемы конструирования объекта можно найти в: Соболев Денис. Жак Деррида, философия языка и пространство существования. // Денис Соболев. *Евреи и Европа*. М.: Текст, 2008. С. 314-363, или Соболев Денис. *Res Judaica*. Киев: Дух і Літера, 2007. С. 250-289. Дальнейшее изложение в значительной степени основывается на этих текстах.

²⁴ Соболев Денис. *Res Judaica*. С. 272-279.

²⁵ Деррида Жак. *Письмо и различие*. Москва, Академический проект, 2000. Деррида Жак. *Голос и феномен \ \ Деррида Жак. Голос и феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля*. СПб: Алетейя, 1999. С. 9-137. Деррида Жак. *О грамматологии*. Москва: Ad Marginem, 2000.

путь развития философии, намеченный еще Бергсоном в «Непосредственных данных сознания» и «Материи и памяти»²⁶, и продолженный Гуссерлем в «Идеях I» и, особенно, в работе «О феноменологии сознания внутреннего времени». Следуя за бергсоновским переосмыслением проблемы времени как непрерывности (а не набора дискретных состояний), Деррида ставит под сомнение понятие присутствующего «объекта» — или, в его терминах, понятие «присутствия». Он раз за разом подчеркивает, что человеческий опыт неотделим от временной непрерывности в ее бесконечной самодифференциации. Именно поэтому при более внимательном анализе оказывается, что абсолютное большинство «объектов» не идентично самим себе. Действительно, я думаю и ощущаю себя иначе, чем ощущал пять лет назад, а в моем теле нет ни одной клетки, которая была там, когда мне было десять лет. Иначе говоря, окружающие нас предметы создаются в качестве устойчивых «объектов» именно нашим сознанием — вопреки своим фактическим непрерывным изменениям. Чтобы создать из физически различных состояний подобный «предмет», воспринимаемый в качестве устойчивого, — а, точнее, создать иллюзию вневременного характера его идентичности — сознание как бы останавливает время, накладывая друг на друга различные восприятия. Эта иллюзия неизменности, в свою очередь, и становится основой предполагаемой «данности» объекта в его иллюзорном «присутствии».

Впрочем, согласно Деррида — и в отличие от Гуссерля²⁷ — этот мир предметности, мир стабильных и изолированных объектов, создается благодаря существованию сложных схем обозначения и символической активности, в которых существует и осознает себя и мир человеческое сознание. В этом смысле Деррида продолжал линию де Соссюра с его представлением о неразделимости обозначающего и обозначаемого²⁸. Он пытался

²⁶ Бергсон Анри. Непосредственные данные сознания \ \ Анри Бергсон. *Творческая эволюция, Материя и память*; Минск: Харвест, 1999. С. 670-865. Бергсон Анри. Материя и память \ \ Анри Бергсон. *Творческая эволюция*. С. 414-668.

²⁷ Анализ и переосмыслению гуссерлевской теории знака и значения посвящена книга Деррида «Голос и феномен» (Деррида Жак. *Голос и феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля*. СПб: Алетейя, 1999. С. 9-137).

²⁸ де Соссюр Фердинанд. *Курс общей лингвистики*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. С. 68-73.

показать, что именно существованием готовых схем обозначения и объясняется тот факт, что, приходя на новое место или сталкиваясь с новым предметом, мы оказываемся способны разделить его на объекты — и, в конечном счете, найти в незнакомом нам холодильнике и огурец, и рассол. Раз за разом Деррида пытался показать, что эти коллективные схемы обозначения тесно связаны с языком. Развивая хайдеггеровскую метафору языка как «дома бытия», и философию языка, созвучную идеям позднего Витгенштейна²⁹, он настаивал, что язык содержит для нас весь тот опыт, к которому в настоящий момент тот или иной человек не имеет прямого доступа, но который, тем не менее, формирует воспринимаемый им мир. Даже если в определенный момент нам кажется, что у нас нет термина для нового предмета, опыта или ощущения, с которым мы столкнулись, это не означает, что мы оказались способными встретиться с этим новым объектом «непосредственно», по ту сторону существующих порядков культуры — но всего лишь, что мы столкнулись с зазором между доступными нам знаками. Эта невозможность ускользнуть от диалектики знаковой деятельности выводит на поверхность глубинную сущность культуры.

Согласно Деррида, в основе любого фактического обозначения того или иного предмета лежит момент различения, который он называет «*differance*»³⁰. Этот момент создает не только дифференциацию внутри семиотического порядка как такового (например, различие между понятиями «компот» и «рассол»), но и между «объектами», на которые этот порядок расчленяет континуум восприятий. В этом смысле Деррида настаивает на бессмысленности вопроса о том, что является 'первичным': слово, понятие, идея или предмет, поскольку диалектике их восприятия и осмысления предшествует — и, в значительной степени, делает ее возможной — этот изначальный дифференцирующий момент. Речь идет о моменте различения, который одновременно создает как знак, так и предмет путем дифференциации между означающими (словами «огурец» и «рассол» на фонетическом уровне), между означаемыми (поня-

²⁹ Витгенштейн Людвиг. *Философские исследования*. С. 75-319.

³⁰ Derrida, Jacques. «*Differance*» In Jacques Derrida *Margins of Philosophy*. Brighton, Sussex: The Harvester Press, 1982, 1-27.

тиями «огурец» и «рассол»), между означающим и означаемым, между знаками и объектами и, что самое важное, — между самими объектами. Согласно Деррида, именно это наложение дифференцирующих структур языкового обозначения на ту «точку» в континууме восприятий, которую мы называем «настоящим», и создает иллюзию мира, состоящего из стабильных объектов, независимого от прошлого и будущего.

За последние тридцать лет было много написано о логических зазорах и риторических перехлестах «деконструкции», и, вероятно, нет необходимости возвращаться к этой теме снова. Более того, даже профессиональные лингвисты — которые, казалось бы, должны симпатизировать некоторой мифологизации роли языка — обычно отказываются принимать лингвистический радикализм и редукционизм позиций Деррида и настаивают на необходимости отличать базисные когнитивные схемы от более поверхностных языковых³¹. Аналитики культуры — как и Деррида, осознавая важность языка, — также обычно отказываются сводить все многообразие перцептивных, когнитивных и культурных схем к чисто языковым связям. Это понимание возвращает аналитика к проблеме направленности сознания в его отношении к воспринимаемому миру. Как уже говорилось, мир человеческого опыта существует в сознании, направленном на мир. В этом смысле сознание и опытный мир можно отличить только аналитически — или, пользуясь термином Дунса Скота, только в качестве «*distinctio formalitates*». Соответственно, вопрос, который должен быть задан — независимо от конкретных объектов опыта, — это вопрос структуры интенциональности сознания в его отношении к своим содержаниям. Следуя Гуссерлю, необходимо спросить, универсальна ли эта структура или же она культурно сконструирована. В рамках языкового релятивизма Деррида ответ на этот вопрос предельно ясен; эти структуры культурно сформированы. Будучи сформулированным подобным образом, этот ответ резко контрастирует с универсализмом раннего и среднего Гуссерля,

³¹ Pinker, Steven. *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking, 2002. Pinker, Steven. *The Language Instinct*. New York, NY : W. Morrow and Co., 1994. Lakoff, George and Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: U of Chicago P, 1980. George Lakoff and Mark Turner. *More than Cool Reason: a Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: U of Chicago P, 1989.

хотя и продолжает поиски его поздних — более культурно ориентированных — работ³², и в еще большей степени развитие идей Мерло-Понти и, в определенных смыслах, Кассирера «среднего периода»³³.

Впрочем, значение этой проблемы выходит далеко за рамки любых частных сходств. Как уже говорилось, если наш опыт в рамках сознания в его направленности на мир сконструирован из одного и того же физического материала, с помощью одних и тех же самых «сущностей» и операций, это означает существование слоя опыта по ту сторону любого культурного конструирования, какой бы ни была природа этого конструирования. В этом случае предполагаемый 'реальный мир' является все же намного более существенным, чем любые культурные дополнения к этому. В конечном счете, это — объективистская и «реалистическая» позиция, естественная для эмпирического субъекта, для любого из нас в нашем повседневном отношении к миру. Если она верна, то такие сущности интенциональности — являются ли они сущностями «любви» или «огурца» — могут быть проанализированы, если не совсем априорно, то все же без необходимости обращаться к детальному анализу культуры. Однако если культурные детерминации формируют и этот глубинный слой самого конструирования объекта опыта, это означает, что никакой априорный анализ сущностей, отвечающих за конструирование интенциональных объектов сознания, невозможен.

Как показали эмпирические исследования культуры — будь то «деконструктивистский» анализ понятийных пространств, «археологические» исследования «эпистемологических полей» в духе работ Фуко или анализы ментальных операций в различные времена, в разных культурах и социальных группах в стиле Леви-Брюля и французской «школы Анналов» — то, что Гуссерль пытался обозначить в качестве сущностей сознания, на самом деле далеко от универсальности. Не только «сущность» кентавра является культурно сконструированной,

³² Гуссерль Эдмунд. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. СПб: «Владимир Даль», Фонд университет, 2004. С.143-254.

³³ Мерло-Понти Морис. *Феноменология восприятия*. СПб: Ювента, Наука, 1999. Кассирер Эрнст. *Философия символических форм*. Москва — Санкт-Петербург: Университетская книга, 3 т., 2002.

но и «сущность» любви, и даже «сущность» компота. А это означает, что интенциональный акт — акт конструирования интенционального объекта — не строится на основах, которые можно было бы назвать универсальными и первичными. Тот факт, что наше сознание оказывается способным к идентификации литературного текста в качестве такового, или любви в качестве любви, является не результатом существования сущностей любви или литературы, имманентных самой структуре сознания, но результатом сложных процессов конструирования тех или иных категорий объектов, происходящих в культуре на коллективном и бессознательном уровне. Не будет преувеличением сказать, что подобное конструирование самого мира предметов, среди которых мы существуем, является одной из основных функций культуры.

Впрочем, между этими процессами конструирования и конкретным «интенциональным объектом», вычленяемым «интенциональным актом» сознания, существует промежуточное звено. Проще говоря, общие процессы культурной детерминации не конструируют напрямую тот стол, за которым я пишу, в качестве письменного стола. Я идентифицирую его в качестве стола в «интенциональном акте» направленного на него сознания — и совершаю действия, соответствующие тем смыслам и возможностям использования, которые влечет за собой подобная идентификация, — благодаря тому, что мое сознание уже обладает общим набором представлений о столах, их конструкции, месте в обжитом пространстве и возможности их использования. Дополняя гуссерлевскую понятийную систему, я бы хотел назвать его ядро — общее представление о «столе» — «интенциональной формой»³⁴. Именно благодаря существованию подобных интенциональных форм конкретные интенциональные акты — и, соответственно, интенциональные

³⁴ Сам Гуссерль использует коллокацию «интенциональная форма» в небольшой статье «Феноменология», которую он написал для Британской энциклопедии в качестве попытки популяризации своих идей. Однако ее значение здесь радикально иное. Гуссерль имеет в виду формальные характеристики интенционального объекта и указывает, что они сохраняются при переходе к иным «модусам» опыта — мы бы сказали «модальностям» — от непосредственного восприятия к воображению или воспоминанию. В данном случае речь не идет об особом философском или техническом термине, и это сочетание не было востребовано последующей феноменологической традицией.

объекты — делаются возможными. Проще говоря, тот или иной конкретный объект — например, все тот же стол, за которым я сижу, — может быть идентифицирован, интерпретирован и использован в качестве стола только благодаря существованию, как части моего сознания, интенциональной формы стола, которая предшествует любому контакту с тем или иным предметом в его материальности. Так, возвращаясь к примеру, о котором шла речь раньше, я могу прочесть тот или иной текст в качестве литературного только благодаря тому, что еще раньше — всем моим культурным опытом — в моем сознании сформирована интенциональная форма литературности, а также соответствующие ей привычки, ожидания и герменевтические стратегии.

Вне всякого сомнения, речь идет о формах, в абсолютном большинстве случаев, коллективных. Так, когда я вынимаю маринованный огурец из холодильника и его съедаю — и тем самым признаю его в качестве 'огурца', — я делаю это на основе системы интенциональных форм, которая является общей и коллективной, а не локальной или партикулярной. Даже когда подобные операции относятся к глубоко личному опыту — как, например, чтение «Гамлета» — большинство из них остаются коллективными в своей сущности. Действительно, в нормальной ситуации критерии, исходя из которых я воспринимаю «Гамлета» как именно литературный текст, и выбор тех конвенций, которые я к нему применяю исходя из подобной идентификации, не являются результатом осознанного решения индивидуума, а диктуются коллективным культурным контекстом и его нормами. Разумеется, было бы преувеличением утверждать, что не существует таких интенциональных форм, которые носят частный характер, но большинство из них все же принадлежит коллективу.

В этом смысле важно помнить, что этот набор представлений — с помощью которых человек расчленяет континуум восприятий на объекты — лишь в относительно небольшой степени подлежит коррекции на уровне индивидуального сознания. Именно поэтому никогда не случится так, что, войдя в эту комнату, я — если я в здравом уме — увижу в ней кентавров и бегемотов только потому, что такими окажутся мои минутные зоологические или кулинарные предпочтения. Существенным является и то, что в большинстве случаев конструирование

конкретных интенциональных объектов на основе интенциональных форм происходит автоматически, на уровне ниже уровня сознания. На уровне же сознания человек реагирует на объекты непосредственно, как на конкретные и 'материальные' корреляты его действий, — соотнося себя с хлебом, который может быть съеден, а не с операцией его идентификации, автоматически совершенной направленным сознанием, — и уж тем более не с самой направленностью сознания или набором культурно сформированных интенциональных форм, лежащих в ее основе. Более того, даже в тех случаях, когда задействованные понятия и операции и достигают уровня сознания, сложность проблемы и ее значение для формирования мира нашего существования обычно остается неосознаваемой.

В то же время важно подчеркнуть, что подобные генеративные интенциональные формы, сколько бы имманентными они ни были по отношению к функционированию сознания в его направленности на мир, не являются имманентными структуре сознания как таковой. И, соответственно, они не являются неизменными по отношению к сознанию. Так, возвращаясь к примеру литературы, сколь бы самоочевидным нам ни казалось понятие литературы — и соответствующее различие литературных и нелитературных текстов — историк литературы знает, что оно сформировалось сравнительно недавно, в семнадцатом — восемнадцатом веке. И только не критическая универсализация большинства интенциональных форм, свойственная нашей повседневной культурной ситуации и привычному для нас мышлению, приводит к тому, что мы проецируем это понятие не только на Древнюю Русь, европейские Средние века, но и на древнегреческую культуру, и даже на «Махабхарату». Впрочем, подобное осознание не универсальности и культурной сформированности интенциональных форм не означает принятия позиций культуралистского радикализма или языкового редуktivизма. Действительно, представление о том, что эти формы сформированы культурно, не означает отрицания важной роли биологических или физических факторов в процессах их формирования. Аналогичным образом, в отличие от позиции радикального крыла деконструктивистов, представление об интенциональной форме как сконструированной не означает, что язык является единственным фактором, ответственным за ее конструирование.

Совсем наоборот, понятие «интенциональной формы» является чрезвычайно удобным аналитически именно потому, что оно позволяет перейти от анализа отдельного объекта не только к той формальной системе, которая ответственна за его конструирование, но и далее к тем физическим, биологическим, психологическим, социальным и идеологическим факторам, которые так или иначе влияют на формирование этой системы. Так осознание в качестве «любви» определенного набора поступков, отношений и эмоций двух людей становится возможным благодаря существованию в нашей культуре понятия «любви». И все же это понятие — сколь бы разнообразными ни были формы любви в разных культурах и представления о ней — не является полностью произвольным или же чистой проекцией бесконечного разветвления смыслов, характерного для структур языка. Сколь бы центральным ни был элемент культурной относительности и культурного конструирования в формировании этой интенциональной формы, не меньшую роль в ее формировании играют конечность человеческой жизни, биологическое различие между полами, существование сексуального влечения, способность человека к артикулированной речи, некоторый романтический нарциссизм современного человека и, наконец, потребность современного социума в семье в качестве первичной ячейки идеологического аппарата уже на первичных стадиях развития индивидуума.

В заключение, в качестве относительно простого примера и — так сказать, «многофакторности» — процессов конструирования интенциональных форм мне бы хотелось обратиться к проблеме цветов — а точнее, к проблеме разделения цветового континуума на отдельные цвета: красный, зеленый, фиолетовый или маренго. На интуитивном — естественном — уровне самопонимания и самоанализа разделение на цвета представляется нам физиологической данностью; и, соответственно, представление о том, что визуальная картина мира не зависит от культуры, кажется достаточно самоочевидным. Так, на первый взгляд, не вызывает сомнений, что хотя разные эпохи могут предпочитать пиджаки или юбки разного фасона, разной длины и разного цвета, само их цветовое отнесение не связано с культурными детерминациями. В традиционных представлениях о «человеческой природе», характерных для эпохи Просвещения и европейского рационализма³⁵, — на которую лишь «надева-

³⁵ Lovejoy, Arthur O. *Essays in the History of Ideas*. N. Y., 1960, 173.

ются» одежды различных культур — разграничение цветового спектра, несомненно, относится к неизменной универсальной части человеческой природы. Эта репрезентация долго оставалась в силе и в более поздние времена, в том числе и при анализе культуры. Так Уэллек, с его несколько любительским пониманием феноменологической эпистемологии, пишет, что качество «красноты» обладает «онтологическим статусом», аналогичным идеям треугольника и числа, и противопоставляет всем им литературу с ее исторической изменчивостью³⁶.

Именно поэтому развивающийся культурный релятивизм часто фокусировался на проблеме цветов. Уже Ельмслев, обдумывая теоретическое значение представлений де Соссюра о «произвольности» знака³⁷, подчеркивает значимость очень существенных концептуальных различий между сегментацией цветового спектра даже в таких соседних языках как английский и валлийский. Он пишет, что «цветовой спектр» — это «аморфный континуум», в котором каждый язык «произвольно устанавливает свои границы»³⁸. Дело не только в том, что один цвет в английской языковой картине мира может восприниматься как два разных в валлийской, но, в первую очередь, в том, что разные оттенки одного цвета — скажем, синего — будут отнесены к разным цветам, включающим также определенные оттенки иных цветов английской языковой таксономии. Так зеленый цвет в английской классификации делится между «glas» и «gwyrdd» в валлийской; «glas» включает в себя также синий и часть оттенков серого; другие же оттенки серого, а также коричневый, относятся к «llwyd». Наконец, разграничение между синим и зеленым в валлийском отсутствует полностью³⁹. В случае же китайского языка различия будут еще более поразительными. В то же время подобная культурная и историческая обусловленность интенциональных форм цветов — и, соответственно, конкретных интенциональных актов, задействованных в восприятии цветовой картины мира, остается — при обычных условиях не только повседневного автоматизма, но и самоанализа — вне порога сознания. То,

³⁶ Wellek, Rene and Warren, Austin. *Theory of Literature*. 154.

³⁷ де Соссюр Фердинанд. *Курс общей лингвистики*. С. 70-72.

³⁸ Hjelmslev, Lois. *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison: University of Wisconsin Press, 1961, 52.

³⁹ Hjelmslev, Lois. *Prolegomena to a Theory of Language*, 52-53.

что гора Кармель — на которой я живу — является зеленой, а не красной, воспринимается как факт природы, а не продукт культурного конструирования.

Естественным образом, осознание культурной относительности восприятия на таком, казалось бы, базисном и имманентном «человеческой природе» уровне восприятия, как цветовая перцепция, достигает своего апогея в эпоху развития философского «постмодернизма». Однако, неожиданным образом, те же «постмодернистские» шестидесятые вносят существенные коррективы в радикально-культуралистское понимание проблемы цветовых таксономий. Классическая работа Брента Берлина и Пола Кэя «Основные цветовые термины» поставила своей целью проверить, действительно ли цветовой спектр может быть разделен произвольным образом различными языками и культурами⁴⁰. Их заключение было достаточно удивительным для того релятивистского времени. На основе детального исследования Берлин и Кэй пришли к выводу, что, несмотря на то, что различные языки делят цветовой спектр по-разному, все же существуют цвета, которые универсально воспринимаются как «более характерные», как лучшие представители своей категории, какой бы эта категория ни была. При эксперименте они просили выбрать лучшие примеры цветовых категорий из стандартной таблицы, включающей 320 цветов. Как это ни странно, практически те же самые примеры были выбраны в самых различных и разнообразных культурах. Берлин и Кэй назвали эти выбранные цвета «фокальными». Помимо того, выяснилось, что среди цветовых терминов существует своя внутренняя иерархия, хотя и незаметная на первый взгляд. Если в языке существуют только две цветовые категории, то этими цветами будут черный и белый (или холодный и теплый); если три — к ним будет добавлен красный, если четыре — четвертым оказывается один из следующих: желтый, синий или зеленый. При дальнейшем увеличении списка прибавляется коричневый цвет; потом один из следующих: фиолетовый, розовый, оранжевый, серый.

Исследования, проведенные Элеанор Рош, подкрепили эти выводы. Пытаясь поставить под сомнение теорию понятийного релятивизма Уорфа (известную по-русски как «гипотеза

⁴⁰ Berlin, Brent and Kay, Paul. *Basic Color Terms: their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press, 1969.

Сапира-Уорфа»)⁴¹, Рош обратилась к изучению носителей языка дани, имеющего только два термина для цветов (темно-прохладный и светло-теплый)⁴². Она дала носителям языка список цветовых терминов и попросила их запомнить. Оказалось, что, несмотря на отсутствие соответствующих терминов и понятий в их собственном языке, испытуемые значительно легче запоминали термины, соответствующие «фокальным цветам». На первый взгляд эти удивительные результаты — противоречившие предсказаниям лингвистов и антропологов — указывали путь к универсальным основам понятийных систем. И все же достаточно быстро оказалось, что их не следует переоценивать. Последующие попытки исследования проблемы показали, что на уровне выше уровня «фокальных цветов» не существует никакой культурно-независимой предопределенности. Более того, при ближайшем рассмотрении становится ясным, что эксперименты Берлина, Кея и Рош не опровергают теории цветового релятивизма. Проще говоря, понимание того, что эмпирические цветовые таксономии различных культур частично сконструированы на основе фокальных цветов, не отменяет того факта, что эти таксономии сконструированы принципиально различным образом: из разного количества категорий и с разными границами между ними. Иными словами, существование «фокальных цветов» является одним из существенных факторов, участвующих в формировании цветовых интенциональных форм, характерных для тех или иных культур; однако же, они не предопределяют эти формы и, соответственно, не являются единственным фактором, участвующим в их формировании.

Однако именно эти разнообразные, исторически и культурно сконструированные и частично детерминированные интенциональные формы формируют фактическое пространство человеческого существования — в очень широком спектре от объектов и событий до чувств, верований и ценностей. И, следо-

⁴¹ Worf, Benjamin Lee. *Language, Thought and Reality*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1964.

⁴² Rosch, Eleanor. «Natural Categories». In *Cognitive Psychology* 4:328-50, 1973. См. также Rosch Eleanor. «Human Categorization.» In *Studies in Cross-Cultural Psychology*. London, N. Y., San Francisco: Academic Press, 1977, 1-49. Rosch Eleanor. Principles of Categorization. In *Cognition and Categorization*. Hillsdale: Erlbaum, 1978, 27-48.

вательно, эти формы, лежащие в основе интенциональности сознания, их роль и процессы формирования в культуре должны быть одним из самых важных объектов культурологического, антропологического и исторического исследования. Возможность того, что интенциональные формы не произвольны и их анализ может быть формализован хотя и не самоочевидна, но все же должна быть поставлена на повестку дня. Значение этих форм огромно не только на уровне экзистенциального мира отдельного человека, но и на уровне больших сообществ — не только для понимания восприятия мира, но и для анализа действий, следующих из этих восприятий. Так, например, обращаясь к бесконечно дебатующейся в исторической литературе проблеме российской государственности и евреев в первой половине двадцатого века, как кажется, было бы чрезвычайно продуктивным указать на тот факт, что не только верования и цели обеих сторон чрезвычайно различались. Сами экзистенциальные пространства, миры реальных и объектов, в которых существовали местечковый еврей и русский аристократ, были совершенно разными мирами, сконструированными по-разному и на основе различных интенциональных форм.

Поэтому, если существует относительно однозначный вывод из этой статьи, то он следующий. Этот вывод должен неизбежно казаться контринтуитивным и глубоко раздражающим для каждого из нас, как нарциссического субъекта, не склонного ставить под сомнение как изначальную достоверность своего я, так и неоспоримую материальность — и, так сказать, «действительность» — «реального мира», в котором мы живем. И все же этот вывод должен быть проговорен. «Реальность» окружающего мира является не изначальной и базисной данностью; совсем наоборот, она в значительной степени сконструирована тем, что на уровне здравого смысла мы склонны воспринимать в качестве вторичного: культурой и человеческим сознанием. Воспринимаемое нами экзистенциальное пространство сконструировано из континуума восприятий с помощью сложной системы интенциональных форм, большая часть из которых формируется на уровне, обычно неосознаваемом эмпирическим субъектом, и которые реализуются в «интенциональных актах», конституирующих воспринимаемый мир. Соответственно, понимание роли «интенциональных форм» означает, что во многих важных смыслах проблемы аналитики

культуры, которая имеет дело с неосознанными механизмами культурной детерминации, первичны по отношению к традиционным темам философской онтологии, которая стремится анализировать «мир как он есть». Этот парадокс, впрочем, является только кажущимся, поскольку мир нашего существования «как он есть» и сконструирован сложными процессами культуры. Пытаться же выделить в нем ядро «реального» путем постепенного отсекаания культурных «одежд» было бы не только неосмотрительной данью философскому утопизму, но и отказом от понимания мира нашего существования в угоду подражанию ложно понятому физическому универсализму. Подобная попытка была бы пренебрежением именно к тому, что, в конечном счете, всегда было (и, вероятно, останется) наиболее важной целью философского спрашивания — к необходимости понимания места и существования человека в мире. Даже на самых своих базисных уровнях этот мир в значительной степени сконструирован культурой, которая, в свою очередь, создана человеком — но создана коллективно и, в большинстве случаев, бессознательно.

Александр Гольдштейн

Нарушители тепла

У общины и отдельного человека – противоположные устремления. Община пытается сохранить свою целостность, поддержать необходимое ей внутреннее тепло. Личность мечтает пожить на свободе. На исламском Востоке конфликт их всегда протекал исключительно остро. Тем более что аргументы обеих сторон заключали в себе долю истины.

В 1918 году Василий Васильевич Розанов вместе с семьей голодал в Сергиевом Посаде. Не бросая такого безнадежного в те дни занятия, как литература, он писал и издавал тоненькие брошюрки под общим названием «Апокалипсис нашего времени» (всего брошюрок было десять), распространяя их по подписке, благо отдельные поклонники его дарования тогда еще могли позволить себе такую роскошь. Впервые я читал эти книжечки в ленинградской Публичной библиотеке. Они были заботливо переплетены Голлербахом, ближайшим другом и конфиденнтом Розанова в последние годы его жизни, снабжены аккуратными пометками, и все это в своей педантической совокупности свидетельствовало о мучительном и стоическом стремлении плыть наперекор самым большим потокам эпохи, по-гегельянски отождествившей себя с разумным, необходимым и действительным.

Продолжая мысли, развивавшиеся им в «Уединенном» и обоих коробах «Опавших листьев», Розанов много писал в «Апокалипсисе» о тепле – одном из своих ключевых биопонятий. Тепло – это то, что удерживает человека на земле и дает ему шанс выжить, ибо человек хрупок и слаб и достоин только жалости. Вот почему важен кагал – он сохраняет тепло. Кагал, коммуна, вообще всяческая семейственность (даже какая-нибудь артель шестидесятников) означают, что люди живут вместе, друг возле друга и друг о друге заботятся, живут улочками, общинами, как еще финикийцы и карфагеняне жили. А трибы и курии римские что? Да те же кагалы. В гнездышке – тут Бог уютится. И помогает людям вынести стужу – больше, больше любви, восклицал Розанов в «Опавших листьях», я задыхаюсь от холода (метафизического холода, заметим, отличного от вполне реальных холода и голода, о ко-

торых он говорит в «Апокалипсисе» и письмах к упомянутому выше Голлербаху. А ведь как хорошо бывало, как любил он в счастливые времена суворинского «Нового времени» ночью, посреди работы или окончив ее, откинуть салфетку с тарелки и отрезать у-зень-кую полоску пирожка — и скушать, а потом, не удержавшись, — еще и еще).

Без кагала не прожить — он сохраняет тепло, а без Спинозы с Сократом — очень даже можно. Ведь эти эксцентрические умники и изгои своей разрушительной, дерзкой мыслью и деятельностью создают пробоины в национальном, общинном теле, способствуя иссякновению тепла и живого «вещества существования». Розанов много и с любовью писал о литературных изгнанниках, изгоях, он посвятил им целую книгу, где с грустью показывал, сколь неудачна была творческая судьба Страхова, Леонтьева, Говорухи-Отрока, фактически невостребованных обществом. Здесь нет противоречия, хотя розановская мысль всегда шла от крайности к крайности — совмещая их, а не синтезируя на ненавистный ему германский рационалистический манер, то есть сознательно оставляя их в ничем не сглаженной полярности, так, чтобы можно было ощутить провоцирующий вкус несходства и заведомой незавершенности. Но то были изгнанники трагические и экзистенциальные. Люди староотечески-церковных и национальных, охранительных воззрений, они просто не совпадали с господствовавшим в обществе либерально-нигилистическим духом, а потому были вынуждены прозябать на обочине и не могли, сколь ни старались, смыть с себя тяготившую их печать отверженности. Другое дело «Сократы и Спинозы» — разрушители, противники тепла. Они намеренно шли против кагала и доигрались в конечном итоге. Так, русская литература, по мнению Розанова, подготовила русскую революцию, ибо сеяла в умах читателей презрение к устойчивым и святым формам жизни, насмехалась над ними сатирически, изгаляясь над тем, что еще могло скрепить распадающееся целое, и прежде всего — над самим человеком.

Писатели, о которых пойдет речь, являлись, согласно розановской интерпретации, разрушителями. Они провоцировали коррозию национально-корпоративной общности, солидарности, они пытались сломать существовавший порядок, очень патриархальный и теплый, органический. Они выламывались из кагала, и даже если и пытались скрыть от своих соплемен-

ников это прискорбное обстоятельство, то, как утверждали их ненавистники, исключительно по соображениям личной безопасности. Зато уж в области мысли и нередко тайного сочинительства они давали себе полную свободу, не сдерживаемую никакими приличиями. Они принадлежали к странному и опасному (опасливому в то же время) племени восточных интеллектуалов, с которым как-то не очень было ясно, что делать — то ли казнить, то ли миловать. Эти люди примеряли различные, апробированные в культуре маски — комедиографа, мягкого, насмешливого нравоописателя, иногда даже злого и желчного сатирика, но тоже не сжигающего за собой всех мостов. Маски, как это водится, прирастали к лицам, их было уже не отодрать, да эти авторы и не стремились порой, ибо далеко не всегда ощущали в себе жертвенную одержимость, необходимую для разрушения основ и разорения священных гнезд. Однако инерция разматывающейся мысли влекла их все дальше и дальше от тех уютных пределов, где мирно, ни на что не покушаясь, жили «кагалом» в теплых домах большие патриархальные семьи — отец приторговывал помаленьку, женил сыновей и выдавал дочерей замуж, мать распоряжалась по дому, покрикивая для порядка на бедных родственников, в казане дымился плов, который привыкли есть прямо руками, сидя при этом на ковре, а покойника отвозили в мечеть, чтобы после, спеленатого, опустить в общую землю, и было много сытной, жирной еды, после которой хорошо и долго спалось, а потом в протопленных комнатах зачинались дети, и гордый отец стоял чуть поодаль, а мамки и няньки толпились возле счастливой матери, и тот, кто родился, начинал приторговывать, а девочка носилась по дому, чтобы вскоре быть отданной в другой, тоже добротный и теплый дом, и все они умирали и возрождались в прежнем своем качестве, и покойника отвозили в мечеть, чтобы затем, завернув в полотняный кокон, опустить в общую землю, и женщины плакали и кричали, и раз в год самые впечатлительные и не склонные к практическому делу мужчины тоже сладостно плакали и кричали, раздирая себе кожу и исхлестывая тело цепями, чтобы почтить память прекрасного юноши Хусейна, убитого, почитай, уже более тысячи лет назад, а потом они резали барана и ели плов, и мамки и няньки восхищенно охали, пеленая младенца, а тот начинал приторговывать.

Это был мир в себе и мир для себя. Он мало интересовался тем, что происходило вокруг него, ибо являлся самодостаточным и, как все имманентно-замкнутое, — неподвижным. Он был целостным, аморфным и, по первому впечатлению, безразличным к политическому устройению, потому что более ценил устройство житейское и, если угодно, бытийное, вернее, только его почитал единственно сущим. У Мирза Фатали Ахундова (1812-1878) тоже была большая семья и свой дом. Ахундов кормил семью, все время шел на компромиссы, но как-то не до конца, позволяя себе иногда безумную эскападу, вроде злополучного — родные умоляли не делать этого — решения отдать свою дочь в христианское учебное заведение, дабы она могла ходить с открытым лицом и изучать европейские науки. Где ей, бедной, потом жениха найдешь?

Ахундов был азербайджанским комедиографом, прозаиком, публицистом и вообще фигурой вызывающе нешаблонной для условий его времени и окружения. Он получил религиозное воспитание, но потом как-то спокойно и твердо отказался от духовной карьеры и долгие годы прослужил переводчиком с восточных языков при канцелярии кавказского наместника в Тифлисе, став в итоге полковником. Параллельно писал — пьесы, повесть, трактат, письма, замышлял реформу арабского алфавита. Опубликовал при жизни сравнительно немного. Оно и понятно — например, трактат, он же философский роман, вышел совершенно кошунственный: мусульманская цивилизация подвергалась в нем полному разгрому. Тотальный атеизм автора и вовсе беспрецедентен для тогдашнего Востока; так, Абдаррахман Кавакиби, отчасти близкий Ахундову радикальный арабский публицист рубежа 19-20 веков, с исламской традицией ни в коей мере не порывал. В Советском Азербайджане Ахундов — официально признанный классик, его именем названо, кажется, все, что только можно было назвать. В конце 1980-х — начале 1990-х годов, когда настроения, порожденные мусульманским фундаментализмом, обрели в республике полную свободу, отношение к писателю заметно поменялось: его стали тихо ненавидеть. По всей вероятности, скоро придет черед публичных обвинений, и Ахундову припомнят все — от покушения на национально-религиозные святыни до российского имперского патриотизма и европейских политических и художественных пристрастий.

Между тем он был человеком очень восточным. На просторах исламского мира он отрицал ислам (как, впрочем, и религию в целом — вполне по-просветительски), но к самим просторам и населявшим их людям был бесконечно привязан. Прожил жизнь в относительном спокойствии, в Тифлисе, под эгидой величественной империи, а мыслями витал в местах иных, куда как небезопасных для человека его воззрений, особенно если воззрения эти осмелиться высказать во всеуслышание. Интеллектуальные странствия его пролегли через территории арабского и персидского Востока, так называемого иранского Азербайджана и тюркоязычного мусульманского Кавказа. Эти земли измучили его своей сонной неподвижностью, своей дорефлексивной апатией. Ему осточертела нерассуждающая семейственность, эта круговая порука душевного солидаризма и дурной самовоспроизводящейся бесконечности, когда одно поколение сменяет другое, и все они утопают в теплой тине векового уклада, равнодушного и внеположного просветительскому прогрессу. Он желал своему любимому Востоку всего того, в чем так преуспела Европа — конституции, парламента, смягчения нравов, расцвета наук, искусств и ремесел. А тот, неразумный, и не думал внимать его призывам, как правило, не доходившим до печатного станка.

С современной мусульманской цивилизацией, с основополагающими ее установлениями — экономикой, политикой, общественной жизнью — Ахундов рассчитался в программном и любимом своем неподцензурном детище, названном им длинно и затейливо — «Три письма индийского принца Кемал-уд-Довле к персидскому принцу Джелал-уд-Довле и ответ на них сего последнего». Это праздник интернациональной просветительской культуры (при всем восточном своеобразии и колорите), пиршество аллюзий, трапеза для посвященных. Действие в синкретическом романе-трактате происходит в Тавризе, столице иранского Азербайджана. Странствующий «индийский принц» слоняется здесь от мечети к мечети, слушая разных проповедников, наподобие того, как путешественник Радищева трясется по ухабам от деревни к деревне, а отпрыск «греческого» монархического рода в «Приключениях Телемака» Франсуа Фенелона плывет на своем корабле от государя к государю. Наверное, самая примечательная особенность «Писем» — что эта горькая и свирепая книга еще и веселая. Многие десятки

страниц сочинения — это сопровождаемый громким смехом рассказ о хождении по дуракам, лжеучителям и лжепророкам. Традиционная просветительская усмешка, знакомая нам не только по текстам, но даже по иконографии эпохи — ядовито поджатые губы Вольтера, тонкая улыбочка Монтескье — сменяется здесь площадным пародийным восхвалением глупости.

Ахундов был хорошим писателем и очень толковым чиновником. Он был человеком рациональным, отменно составлял деловые бумаги и не терпел беспорядка. Его крошечный ужас перед «восточной» безалаберностью и неразберихой, присущими патриархально-вневременному обществу, с психоаналитической отчетливостью проявился в «Письмах». Изображенный им мир предстает, прежде всего, в абсурдистски-карнавализованном обличье. Сплошная путаница и вранье в государственных бумагах и купчих крепостях, официальной переписке. Никто не желает работать, ибо каждый второй ведет свое происхождение непосредственно от пророка Мухаммеда. Общественные бани напоминают отхожие места, но зато они чисты в религиозном отношении. Один из встреченных на улице пророков в буквальном, физическом смысле считает себя опорой подлунного мира, но умирает от несварения желудка. Ни до чего нельзя докопаться, все словно уплывает и рассыпается, как в дурном сне. Общинно—корпоративный уют оборачивается своей пугающей стороной, обнаруживая причастность к иному, изнаночному, выморочному бытию. Я думаю, что Ахундов подкапывался уже не под социальный уклад, но под национальный характер, что гораздо страшнее и чревато куда большими неприятностями для автора. Но на этом поприще особенно преуспел другой тюркский писатель, Джалил Мамедкулизаде (1866-1932), которого, как правило, считают социальным сатириком, тогда как он рыл глубже и там, где залегают самые основы солидаризма и семейственности, где наиболее тепло.

Беспощадностью к родному «кагалу», к дорефлексивным, или, напротив того, к театрализованно-идеологизированным формам жизни Мамедкулизаде напоминает своего современника Хайма Бреннера из Эрец Исраэль, такого же грустного и скептического наблюдателя, чуткого к повседневному абсурду и разнообразным проявлениям групповой паранойи, иногда склонной называть себя выражением национальных интересов. Мамедкулизаде показал что такое раздолбайство мусульман-

ского человека, как Бреннер продемонстрировал характерные черты мышления и поведения человека иудейского — и тут и там картина получилась безотрадная, как ни утешай себя разговорами об исторической обусловленности увиденной тобой мерзости запустения, которую, впрочем, вывихнутое национальное сознание готово воспринимать даже в качестве чего-то приятного и уж, во всяком случае, привычного. У Мамедкулизаде есть любопытный рассказ «Уста Зейнал». Выведен в нем всегдашний объект народолюбивой беллетристики — трудолюбивый человек из народа: народный характер. Впечатление тяжелое и примерно такое, какое возникало у первых читателей лучших рассказов Шукшина — деградация народа, причем речь идет уже о некоей имманентной недостаточности очень глубоких и национально окрашенных стереотипов поведения, непонятно когда, но явно очень давно отклонившихся от допустимой нормы. Мусульманский мастеровой Зейнал не работает, а выполняет некий ритуал, предписанный ему правилами традиционного сообщества, в котором еще не ведают о рациональной трудовой этике, о нерушимости договорных обязательств и прочих материях, овеществляющих «дух капитализма». Умный и добросовестный купец-армянин нанял его отремонтировать дом, но Зейнал полагает, что он делает гораздо более важное дело: развлекает хозяина степенной беседой, выказывает ему уважение и принимает знаки благосклонности в ответ. Это не злой умысел, а мораль архаической, теплой мусульманской коммунальности, которую Мамедкулизаде уже не переносит. Тот, кто немного осведомлен в истории Закавказья и помнит, что армяно-азербайджанское противоборство началось не вчера и не сегодня, — оценит мужество писателя и его готовность навлечь на себя удары своих соплеменников. Есть у Мамедкулизаде и другой рассказ, о национальной интеллигенции. Собираются литераторы и спорят, как надо правильно писать «балык» (по-азербайджански — рыба) — с «к» или «г» на конце слова. Спорят очень долго, красиво, с цитатами из классической восточной литературы. Попутно съедают большую рыбку, лежащую на столе, и, так ничего не решив, отяжелевшие, расходятся. Это написано очень страшно и безнадежно. Настолько, что я слышал даже от молодых азербайджанских филологов, благополучно защитивших кандидатские о творчестве Мамедкулизаде, будто автор был попросту мизантропом.

Между тем он метил не в абстрактное человечество, а в совершенно определенное национальное сообщество, community, «кагал», сконцентрировавшее в себе уже столько тепла, уюта и святости (в гнездышке Бог ютится), что в них можно было задохнуться и умереть.

Когда верующий мусульманин и английский писатель Салман Рушди решился на ироническую литературную игру с мифологией многомиллионного сообщества, до сих пор пытающегося на разных уровнях сохранить свое роевое единство, — то мы знаем, по каким правилам эта общность стала играть в ответ. Любопытно, что в России эти правила получили одобрение со стороны тех, кто тоже хочет отстоять роевую непорочность своей нации — представителей русского почвенного движения. Игорь Шафаревич позавидовал сплоченности мусульман и посетовал на разобщенность и безразличие русских, которые не проявили себя так же хорошо по отношению к «Прогулкам с Пушкиным» Синявского-Терца — книге, оскорбляющей святости замкнутого национального сообщества.

Затронутая нами на выборочных восточных примерах тема противопоставления «кагала» и выламывающегося из него одиночки далеко не тождественна конфликту «личности» и «общества» или «поэта» и «толпы». Речь идет о попытке жить вне «тепла» национально-корпоративной солидарности, вне ее согревающей дорефлексивной интимности — на продуваемой холодными ветрами ненадежной свободе. Очевидное эмоциональное предпочтение, отданное в этих заметках опасному и одинокому пути, не означает, что в пользу другого варианта существования нельзя привести достаточно убедительных доводов — убедительных не риторически, а по существу.

15 ноября 1991 г.

Владимир Кантор

Достоевский как ветхозаветный пророк

Евреи и первохристианство

Начну с того, что Достоевский, как писатель не просто христианский, но глубоко живший в библейском контексте, интуитивно, может быть, вышел на чрезвычайную проблему, родившуюся на заре христианства. Историки мысли излагают ее примерно так. А именно: на первых порах христианство проповедовалось евреями и для евреев как реформированный иудаизм. Св. Иаков и (правда, в меньшей степени) св. Петр хотели, чтобы христианство дальше этого не пошло, и эта точка зрения могла бы возобладать, если бы не решительная позиция апостола Павла, который утвердил верующих в возможности принимать язычников в христианские общины, не требуя обрезания и подчинения Моисееву закону. Павел был резок и в «Послании к галатам» прямо утверждал, что *христиане наследуют евреям* как богоизбранный народ, слагающийся вне и помимо национальностей, сословий, сексуального разделения: «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3, 26-29). Началось неостановимое распространение христианства. Христиане стали воспринимать себя *как другой народ по отношению к евреям*, забыв, откуда пришла идея единого Бога. Более того, идея о том, что евреи являются избранным народом, была невыносима для гордыни греков, которые были наиболее влиятельной интеллектуальной силой в римско-эллинском мире. И как только христианство стало государственной религией, тут же появился антисемитизм. Греки передали свою ущемленность ветхозаветной идеей другим народам. Проблема эта перешла и в Россию.

Надо сказать, что не любивший греков великий русский мыслитель-западник Петр Чаадаев произнес в своих «Философических письмах» буквально панегирик подвигу Моисея, отсчитывая от него начало исторического процесса человечества:

«Начнем с Моисея, этой самой гигантской и внушительной из всех исторических фигур. <...> Влияние этого великого человека на род человеческий далеко не понято и не оценено, как бы следовало. <...> Это величавая концепция об избранном народе, т.е. о народе, облеченном высшей миссией – сохранить на земле идею единого Бога. <...> Сверх того говорили еще, что Бог его только Бог национальный. <...> Но из этого не следует, что Иегова не был для него тем же, что и для христиан, Богом всемирным. Чем более он стремился выделить и замкнуть этот великий догмат в своем народе, чем больше он употребил чрезвычайных усилий для достижения этой цели, тем более обнаруживаешь, сквозь всю эту работу Высшего Разума, вполне мировую мысль – сохранить для всего мира, для всех следующих поколений понятие единого Бога»¹.

В этом-то, на его взгляд, и была величайшая заслуга именно еврейского народа, о которой было сказано прямо и даже с восторгом. Это была одна из проблем, поставленных Чаадаевым перед русской мыслью. Многие пытались ее не замечать, но наиболее значительные из чаадаевских оппонентов хотели дать свое понимание истории, найдя в ней достойную роль и для русского народа. В том числе и по отношению к еврейству. Реалист Гоголь изобразил в «Тарасе Бульбе» преступное казачество, изображая сцены погромов, навеянные очевидно страшными хрониками восстания Богдана Хмельницкого. Но евреи изображены здесь иронически, проблемы за ними не стоит никакой, только сострадание писателя. Достоевский, считавший себя учеником Гоголя, пытался построить иную схему. Он придал проблеме взаимоотношения евреев и русских ту метафизическую глубину, которая была, быть может, в эпоху первохристианских общин. Не случайно, именно по Достоевскому предлагал Ницше понимать специфику первохристианства. Он сам слишком глубоко прочувствовал пафос ветхозаветных пророков, хотя и не желал изнутри воспринимать еврейство.

Толстой как-то заметил, что в Достоевском есть нечто мнительное, еврейское. В словах этих есть некое бесспорное полупрезрение к своему великому современнику. Вместе с тем, казалось бы, трудно найти другого столь страстного неприятеля еврейства, как Достоевский. Кстати, в отличие от Толстого,

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 119-122.

по крайней мере, внешне не принимавшего антисемитизма. Но именно Достоевский со всей своей пророческой страстью поднял проблему мирового бытия еврейства и метафизического взаимоотношения русских и евреев в решении вечных вопросов. В отличие от Солженицына, обвиняющего евреев в трагедии русской революции, Достоевский в своем великом романе «Бесы», предсказавшем большевизм, не увидел среди главных бесов ни одного еврея, за исключением третьестепенного персонажа «жидка Лямшина». Для Достоевского проблема бытия еврейского народа — проблема сродни вечной загадки человека и человечества, проблема смысла исторического бытия. Загадка, которую он разгадывал всю свою жизнь, смотря при этом на мир библейскими очами.

Но для начала все-таки о мнительности и ущемленности. Прохарчин, г-н Голядкин-старший, герой «Записок из подполья» и пр. Эти герои каждую минуту чувствуют, что их можно унижить, заставить сделать что-нибудь противное их нравственному чувству, они испытывают бесконечную незащищенность перед миром, откуда исход один — к Богу. Но такова судьба гонимого еврейского племени. Достоевский писал униженных и оскорбленных, бедных людей, которые всегда болезненно самолюбивы и мнительны. Помню, что, будучи в детстве и подростковом возрасте мнителен и обидчив, переживая свою еврейскую ущербность, когда каждый мог сказать гадость тебе, походя, между делом, я находил в себе много общего с ранними героями Достоевского, которых каждый мог и обидеть, и приласкать.

Разумеется, отсюда и герои-мечтатели Достоевского, которые не могут состязаться в реальности с жестоким миром.

Когда книжник Исай Фомич в страшном «мертвом доме» вспоминал о победах евреев много тысяч лет назад, т.е. видел мир сквозь книгу, то он тут был близок книжному мечтателю Достоевского. Нет, не то, чтобы близок. Скорее умилял своим физическим несоответствием тому героическому пафосу, который звучал в его словах. Описание Достоевского становится ироничным, да и каторжники над евреем посмеиваются: «Исай Фомич хоть и видит, что над ним же смеются, но бодрится; всеобщие похвалы приносят ему видимое удовольствие, и он на всю казарму начинает тоненьким дисканточком петь: «Ля-ля-ля-ля-ля!» — какой-то нелепый и смешной мотив, единственную

песню без слов, которую он пел в продолжение всей каторги. Потом, познакомившись ближе со мной, он уверял под клятвою, что это та самая песня и именно тот самый мотив, который пели все шестьсот тысяч евреев, от мала до велика, переходя через Чермное море, и что каждому еврею заповедано петь этот мотив в минуту торжества и победы над врагами»² (4, 94-95).

Ибо, в отличие от своего любимого Пушкина, Достоевский не верил в героизм еврейского народа, *поскольку не верил и в героизм русского народа*. Ни одного героического образа не найдете вы в его творчестве: убийцы, психопаты, преступники, мыслители, святые, но не герои. Тем паче не мог он верить, что когда-то народ (с которым он духовно состязался, без Книги которого не представлял себе жизни) был героичен. Хотя Пушкин, в котором Достоевский видел квинтэссенцию России и русской поэзии, это очень заметил и показал:

Юдифь

Когда владыка ассирийский
Народы казнию казнил,
И Олоферн весь край азийский
Его деснице покорил, —
Высок смиреньем терпеливым
И крепок верой в Бога сил
Перед сатрапом горделивым
Израиль выи не склонил
.....
Притек сатрап к ущельям горным
И зрит: их узкие врата
Замком замкнуты непокорным:
Стеной, как поясом узорным,
Препоясалась высота.
И, над тесниной торжествуя,
Как муж на страже, в тишине
Стоит, белеясь, Ветилуя
В недостижимой вышине.
.....
«Кто сей народ? и что их сила,
И кто им вождь, и отчего
Сердца их дерзость воспалила,
И их надежда на кого?..»

² Все ссылки на произведения Ф.М. Достоевского даются в тексте по: *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 30-ти т. Л.: Наука, 1971-1987.

Вспоминая в Пушкинской речи пушкинские стихи, навеянные Гете, Байроном, испанской культурой («Дон Гуан»), даже Кораном и «северным протестантизмом», древним миром в «Египетских ночах», говоря о всечеловечности поэта, строк из «Юдифи» Достоевский не заметил. Хотя первый раз употребил Достоевский выражение «всецеловек» в «Дневнике писателя», рассказывая о немецком докторе, лечившем бессребреннически и русских, и евреев. К этой статье его я еще вернусь.

На первый взгляд, для Достоевского вроде бы нет ни еврейского героизма, ни еврейской идиллии. Однако именно Ветхому завету, его сюжетам о моавитянке Руфь и т.п. умиляется идеальный герой романа — старец Зосима, говорящий священнику: «Прочти им (т.е. простолюдинам — *В.К.*) об Аврааме и Сарре, об Исааке и Ревекке, о том, как Иаков пришел к Лавану и боролся во сне с Господом». Но реальное бытие героев Достоевского иное.

Он рисует свои художественные образы, погружая их словно бы в грозную и трагическую атмосферу ранних христианских исканий, когда иудеи искали наиболее настойчиво Мессию. Его герои несчастны, трагичны, но никогда не победители. Напомню еще раз, что ранние христианские секты практически полностью состояли из евреев. А Ницше, все время подчеркивавший зависимость христианства от иудаизма, справедливо как-то заметил, что есть на свете только один писатель, полностью передавший атмосферу раннего христианства. Он весьма точно описал мир романов Достоевского и его христианские аллюзии: «Тот странный и больной мир, в который вводят нас Евангелия, — мир как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и «ребячество» идиота, — этот мир должен был при всех обстоятельствах сделать тип более *грубым*: в особенности первые ученики, чтобы хоть что-нибудь понять, переводили это бытие, расплывающееся в символическом и непонятном, на язык собственной грубости. <...> Можно было бы пожалеть, что вблизи этого интереснейшего из *decadents* не жил какой-нибудь Достоевский, т.е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смещения возвышенного, больного и детского»³. Вспомним хотя бы ту

³ *Ницше Фридрих*. Антихрист. Проклятие христианству. Афоризм 31 // *Ницше Фридрих*. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 656-657.

сцену, где Соня и Раскольников, блудница и убийца, читают сцену воскрешения Лазаря. Эта сцена мистически абсолютно внутри духовного пространства раннего христианства, даже и действие происходит в домике Капернаума, напоминающего нам о городе Капернаум на берегу Тивериадского озера, где проходила основная деятельность Христа в Галилее. Пророчески Христос предсказал городу «горе», он и был разрушен во время иудейской войны.

Но с другой стороны, упоминания о евреях от лица рассказчиков его романов всегда резко негативны. Вот почти в самом начале «Братьев Карамазовых»: «К слову о Федоре Павловиче. Он долгое время пред тем прожил не в нашем городе. Года три-четыре по смерти второй жены он отправился на юг России и под конец очутился в Одессе, где и прожил сряду несколько лет. Познакомился он сначала, по его собственным словам, «со многими жидами, жидками, жидишками и жиденятами», а кончил тем, что под конец даже не только у жидов, но «и у евреев был принят». Надо думать, что в этот-то период своей жизни он и развил в себе особенное умение сколачивать и выколачивать деньгу» (14, 21). Надо сказать, что именно такое же словоупотребление, т.е. слово «жид», было и у Достоевского.

А есть и вполне чудовищные вещи. Приведу из того же романа разговор девушки-подростка Лизы с идеальным героем романа Алешей.

«— Алеша, правда ли, что жида на пасху детей крадут и режут?»

— Не знаю.

— Вот у меня одна книга, я читала про какой-то где-то суд, и что жид четырехлетнему мальчику сначала все пальчики обрезал на обеих ручках, а потом распял на стене, прибил гвоздями и распял, а потом на суде сказал, что мальчик умер скоро, чрез четыре часа. Эка скоро! Говорит: стонал, всё стонал, а тот стоял и на него любовался. Это хорошо!

— Хорошо?

— Хорошо. Я иногда думаю, что это я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду против него и буду ананасный компот есть. Я очень люблю ананасный компот. Вы любите?

Алеша молчал и смотрел на нее» (15, 24).

Происхождение рассказа Лизы очевидно: чтение писателем книг «кровавых наветов». По наблюдению Л.П. Гроссмана,

Достоевский здесь пользуется материалами из «Гражданина», но речь идет о книге. Может, это из какой-либо европейской антисемитской книги. Верит ли этому сам Достоевский? Его любимый герой, выразитель его позиции, произносит жутко-нечестное слово: «Не знаю». Т.е. Достоевскому хотелось бы в это поверить, но он не решается. Однако изображенная ситуация страшнее, чем простое обвинение евреев в кровавых жертвоприношениях: русская девочка, начитавшись этих страшных книжек «кровавых наветов», сама готова стать детоубийцей, а стало быть и Христубийцей. Существует в литературе память, которую я бы обозначил как *ложную*, творящая никогда не существовавших друзей и врагов, а также дающая превратное понятие о себе (чаще возвеличивающее, но бывает, что и самоуничтожающее). По этой ложной памяти Достоевский винил в бедах России евреев и поляков, приписывая евреям ритуальные убийства детей (правда, устами «бесенка»⁴ Лизы Хохлаковой, которой, тем не менее, Алеша не возразил, отделавшись соглашательским «не знаю» и таким образом поддержав ее ложную память). Здесь явный сбой *хриstopодобности* Алеши, ибо вряд ли так ответил бы Богочеловек, сын еврейки — Девы Марии. И русская девочка Лиза, опираясь на ложную память о никогда не существовавшем событии, заявляет, что сама хочет распять ребенка, а при этом чтоб самой компот есть. Вина в этом Алеши.

Но переход характерный. Русская девочка Лиза, возможно, придумав или вычитав страшную историю, готова сама проделать то же самое. Как видим, Достоевский не менее жестоко обвиняет в подобных же преступлениях своих соотечественников, быть может, не менее страшных. Это и русский барин-генерал из «Братьев Карамазовых» (в рассказе Ивана), затравивший борзыми ребенка: собаки растерзали ребенка, а генерал смотрел, да еще и мать заставлял смотреть. Алеша тут беспощаден: «Расстрелять» — шепчет он, принимая тут ветхозаветную идею талиона: «Око за око». Но Иван не оставляет Алешу в покое, напоминая о русских родителях, которые секут свою дочку, норовя розгами с сучками, чтоб «садче было», секут пять, десять минут, больше, чаще, пока ребенок не начинает зады-

⁴ Лиза много и другого страшного говорит: хочет дом поджечь и т.п. Так что можно понять и ее рассказ о жиде как такую же сумасшедшую бесовскую ложь.

хаться, теряя способность кричать. Далее рассказ о пятилетней девочке, которую родители запирали на ночь в отхожее место, предварительно вымазав лицо ее калом. Разумеется, ничего подобного в еврейских семьях он найти не мог.

Я хочу сказать пока только одно, забегая немного вперед, что Достоевский критикует свой собственный народ не менее жестоко, чем евреев. Почему? Потому что чувствует в себе пафос ветхозаветного пророка.

«Чтоб вышла мне по воле рока
И жизнь, и скорбь, и смерть пророка», –

любил повторять он строки Огарева. Толстой не зря говорил о еврейской мнительности Достоевского. Вряд ли кто с такой силой бичевал пороки собственного народа, кроме еврейских пророков, а в России – Достоевского. Ведь пророк – это не предсказатель будущего, как полагает обыденное сознание, а посланник Бога, обличающий свой народ за неправедную жизнь.

Евреи как носители Бога

Почему же в столь негативном виде мелькают на страницах Достоевского жида, жидки и еврей? Впрочем, и остальные нации он не очень жалует: поляков, немцев, французов, разве что для англичан делая исключение. Другие нации – тема особая. Но вот, что его смущало в современном ему еврействе, особенно образованном, это отказ от Библии и Бога. «Замечу в скобках и кстати, что всем этим господам из «высших евреев», которые так стоят за свою нацию, слишком даже грешно забывать своего сорокавекового Иегову и отступаться от него. И это далеко не из одного только чувства национальности грешно, а из других, *весьма высокого размера причин* (курсив мой. – В.К.). Да и странное дело: еврей без Бога как-то немислим; еврея без Бога и представить нельзя» (25, 75).

А забвение Бога приводит к поклонению маммоне, за что проклинали свой народ и древние пророки. И Достоевский констатирует: «Положим, очень трудно узнать сорокавековую историю такого народа, как еврей; но на первый случай я уже то одно знаю, что наверно нет в целом мире другого народа, который бы столько жаловался на судьбу свою, поминутно, за каждым шагом и словом своим, на свое принижение, на свое

страдание, на свое мученичество. Подумаешь, не они царят в Европе, не они управляют там биржами хотя бы только, а, стало быть, политикой, внутренними делами, нравственностью государств» (25, 77).

Получается, что ему за евреев обидно. Как можно простить переход творцов единого Бога к поклонению Маммоне? Не за это ли проклинали свой народ и ветхозаветные пророки. Стоит привести в этом контексте слова, скажем, пророка Иеремии: «И сказал Господь: за то, что они оставили закон Мой, который Я постановил для них, и не слушали гласа Моего, и не поступали по нему; а ходили по упорству сердца своего и во след Ваала, как научили их отцы их. Посему так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: вот, Я накормлю их, этот народ, польнию, и напою их водою с желчью; и рассею их между народами, которых не знали ни они, ни отцы их, и пошлю вслед их меч, доколе не истреблю их» (*Иер.* 9, 13-16).

Но заметим и подчеркнем еще одно. Он все время меряется с евреями способностью к страданиям. А ведь без страдания, по Достоевскому, истины не достигнешь. Евреи страдали и достигли главного — утвердили единого Бога, а русские разве не страдали? Значит, и они избранный народ. И он бесконечно сводит счеты, вам плохо, а нам еще хуже было: «Подумайте только о том, что когда еврей «терпел в свободном выборе местожительства», тогда двадцать три миллиона «русской трудящейся массы» терпели от крепостного состояния, что, уж конечно, было потяжелее «выбора местожительства». И что же, пожалели их тогда еврей? Не думаю; в западной окраине России и на юге вам на это ответят обстоятельно» (25, 78).

Он даже от метафизики готов перейти к бытовщине. Прибегая к самым дешевым приемам антисемитской публицистики. Чтобы отвлечь от еврейской идеи умы — он прибегает к социально-лживым характеристикам, вдруг словно забыв о вечности религиозной идеи: «И вместо того, чтоб, напротив, влиянием своим поднять этот уровень образования, усилить знание, породить экономическую способность в коренном населении, вместо того еврей, где ни поселялся, там еще пуще унижал и развращал народ, там еще больше приникало человечество, еще больше падал уровень образования, еще отвратительнее распространялась безвыходная, бесчеловечная бедность, а с нею и отчаяние» (25, 83).

Надо сказать, что другой великий писатель, более бытовой, чем Достоевский, писатель, очень чувствовавший правду и неправду в изображении реальности, резко отвечал на подобные антисемитские инвективы, в том числе и Достоевскому. Я имею в виду Николая Семеновича Лескова:

«Статистика дает показания не в пользу тех, кто думает, что где живет и действует еврей, там местное христианское простонародье беднее. Напротив, результат получается совершенно противоположный. То же самое подтверждают и живые наблюдения, которые доступны каждому проехавшему хоть раз по России. Стоит только вспомнить деревни малороссийские и великорусские, черную, курную избу орловского или курского мужика и малороссийские хутора. Там опаленная застреха и голый серый взлобок вокруг черной и полураскрытой избы, — здесь цветущая сирень и вишня около белой хаты под густым покровом соломы, чисто уложенной в щетку»⁵.

Совершенно очевидно, на чьей стороне здесь правота. Идеологическим построениям Достоевского противостоит простое и скромное описание фактов, но реальных фактов, фактического положения дел.

Но была еще проблема, которую разрешить Достоевский не мог, как не мог отделаться от нее обвинениями в адрес евреев как носителей Ваала и Маммоны, как угнетателей русского народа и пр. Он задавался существеннейшим вопросом: откуда такая многовековая устойчивость у «этого всемирного племени...» (25, 79)? Ничего хорошего, кроме бесконечных жалоб не найдешь, но все же — всемирного! На это, кстати, ответил Василий Розанов в своей последней и страшной книге, говоря о том, что именно евреи сотворили европейскую культуру (русскую в том числе): «Евреи — самый утонченный народ в Европе. <...> И везде они несут благородную и святую идею «греха» (я плачу), без которой нет религии, а человечество было бы разбито (праведным небом), если бы «от жидов» не научились трепетать и молить о себе за грех. Они. Они. Они утерли соплю пресловутому европейскому человечеству и всунули ему в руки молитвенник: «На, болван, помолись». Дали псалмы. И Чудная Дева — из евреек. Что бы мы были, какая

⁵ *Лесков Н.С.* Еврей в России. Несколько замечаний по еврейскому вопросу. М.: Книга, 1990. С. 8-9.

дичь в Европе, если бы не евреи»⁶. Иными словами, евреи сотворили Бога-Отца, чтобы мог появиться Бог-Сын, создавший стержень европейской культуры. Это и была их великая идея, за которую они принимали гонения, в том числе от тех, которых чему-то *научили*.

«Видите ли, чтоб существовать сорок веков на земле, то есть во весь почти исторический период человечества, да еще в таком плотном и нерушимом единении; чтобы терять столько раз свою территорию, свою политическую независимость, законы, почти даже веру, — терять и всякий раз опять соединяться, опять возрождаться *в прежней идее*, хоть и в другом виде, опять создавать себе законы и веру — нет, такой живучий народ, такой беспримерный в мире народ не мог существовать без *status in statu* (*государство в государстве — ред.*), который он сохранял всегда и везде, во время самых страшных, тысячелетних рассеяний и гонений своих. Говоря про *status in statu*, я вовсе не обвинение какое-нибудь хочу возвести. Но в чем, однако, заключается этот *status in statu*, в чем вековечно-неизменная идея его и в чем суть этой идеи?» (25, 81). На самом деле писатель не забывал о сути этой идеи, о чем сам же говорил, о том, что сквозь века страданий была пронесена евреями идея Бога, о чем писали и Чаадаев, и Соловьев, и Розанов.

Достоевский это вполне понимал и принимал:

«Приписывать *status in statu* одним лишь гонениям и чувству самосохранения — недостаточно. Да и не хватило бы упорства в самосохранении на сорок веков, надоело бы и сохранять себя такой срок. И сильнейшие цивилизации в мире не достигали и до половины сорока веков и теряли политическую силу и племенной облик. Тут не одно самосохранение стоит главной причиной, а некая идея, движущая и влекущая, нечто такое, мировое и глубокое, о чем может быть человечество еще не в силах произнести своего последнего слова, как сказал я выше. Что религиозный-то характер тут есть по преимуществу — это-то уж несомненно. Что свой Промыслитель, под именем прежнего первоначального Иеговы, с своим идеалом и с своим обетом продолжает вести свой народ к цели твердой — это-то уже ясно. Да и нельзя, повторю я, даже и представить себе

⁶ *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 34-35.

еврея без Бога, мало того, не верю я даже и в образованных евреев безбожников: все они одной сути, и еще Бог знает чего ждет мир от евреев образованных!» (25, 82).

Это ощущение близости евреев к Богу сохранено и в современном русском фольклоре. Расскажу один анекдот. Русский президент приезжает к американскому и видит у того в кабинете три телефона: красный, черный и голубой. Российский президент спрашивает: «Почему телефоны разноцветные?» Американец отвечает: «Красный для разговоров с Кремлем, черный — с конгрессом, а голубой для разговоров с Господом Богом». «Ух, ты! — обрадовался наш. — А можно я с Богом поговорю?» «Пожалуйста, — отвечает американец, — минута — миллиард долларов». «Нет, для нас дорого». Та же история повторяется с французским президентом. Потом приезжает наш президент в Израиль, видит те же телефоны: «Знаю, говорит, знаю, красный для разговоров с Кремлем, черный — с Кнессетом, а голубой с Богом». «Хотите позвонить Богу?» «Да что вы! Это ж сумасшедшие деньги!» «Вовсе нет, два цента — минута». «Почему так дешево?!» — восклицает русский президент. «А у нас прямой», — отвечает еврей.

Однако стоит отметить на ту же тему взгляд выразителя высокой культуры. Великий австрийский поэт и прозаик Райнер Мария Рильке, преклонявшийся перед русской литературой («святой», по определению Томаса Манна), в своих «Историях о Господе Боге» (1900) задался вопросом, с кем граничит Россия. Его собеседник пристает к нему, мол, с какими странами. Но автор-рассказчик поправляет его, что это страна, границы которой нельзя искать на карте, ибо она существует в другой системе координат. Есть еще верх и низ.

Собеседник спрашивает: «А с чем граничит сверху и внизу Россия?»

Вдруг он взглянул на меня совсем как мальчишка.

— Да Вы знаете это! — воскликнул я.

— Наверное, с Богом?

— Конечно, — подтвердил я, — с Богом»⁷.

Итак, для Рильке в этой системе Россия граничит с Богом. Казалось бы, русская литература, как некогда древнееврейские пророки, усилием своего Слова приблизила Россию к Богу.

⁷ *Рильке Райнер Мария*. Стихи. Истории о Господе Боге. Томск: Водолей, 1994. С. 116.

Но только это не простой дар, а дар, который надо уметь принять. Евреи долго гнали своих пророков, были сами гонимы и уничтожаемы миллионами. Не говорю уж о том, что в этой системе координат кроме верха существует и низ, то есть соприкосновение с адом. Можно, конечно, сказать, что с адом соприкасаются все страны. Не все — с Богом. Стоит, однако, при этом вспомнить строки великого славянофила А.С. Хомякова из стихотворения «России» (1854):

Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданьям тяжело.
Своих рабов Он судит строго,
А на тебя, увьи! как много
Грехов ужасных налегло!
В судах черна неправдой чёрной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мёртвой и позорной,
И всякой мерзости полна!
О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказания
Не грянет над твоей главой!

Достоевский, как отмечали многие русские мыслители (например, Соловьев) «считал Россию избранным народом», но при этом «никогда не идеализировал народ и не поклонялся ему как кумиру»⁸. Божие избрание, однако, заслуживается веками, если не тысячелетиями страданий. Про тысячелетние мучения евреев Достоевский знал — и словно им завидовал. Русским христианским мыслителям, правда, казалось, что русский народ страдал не меньше, что он уже свою долю страданий получил и заслужил свое право на близость к Богу. Только не желали они помнить, во Имя чего или, точнее, Кого были мучения еврейского народа. Не случайно Владимир Соловьев назвал евреев Богорождающим народом. Уже в XX в. французский мыслитель Жак Маритэн напишет: «В этом и состоит избрание: в лице евреев гонители преследовали Моисея и пророков, стремясь к преследованию Спасителя, вышедшего из среды этого

⁸ *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Собр. соч. В 10 тт. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1911-1914]. Т. 3. С. 202.

народа. <...> Как христианство ненавидели за его иудейские корни, так и Израиль ненавидели за его веру в первородный грех и искупление и за христианскую жалость, которая вышла из Израиля. Как пронизательно заметил еврейский писатель Морис Сэмьюэл, не из-за того, что евреи убили Христа, а из-за того, что они дали миру Христа, ярость гитлеровского антисемитизма преследовала евреев на всех дорогах Европы»⁹.

Достоевский же пишет об исторических, но, по сути дела, бытовых, — не во имя идеи, не во имя Бога, — страданиях русского народа. Пусть, пишет он, мы больше страдали! А сохранимся ли? «Рассейся в пространстве, рассейся!..» — так обращался к русскому народу Андрей Белый. Да и сам Достоевский не очень верил в сохранность России. И он, которого никак нельзя заподозрить в пренебрежении национальными святынями, тем не менее, был весьма жесток к соплеменникам: «Нет *оснований* нашему обществу, не выжито правил, потому что и жизни не было. Колоссальное потрясение, — и все прерывается, падает, отрицается, как бы и не существовало. И не внешне лишь, как на Западе, а внутренне, нравственно» (16, 339). Как видим, по отношению к России звучит здесь тоже вполне пророчески обличительный пафос. Но об этом дальше.

Ветхозаветные темы и проблемы

Надо сказать, что ветхозаветные мотивы и темы в произведениях писателя не раз фиксировались исследователями: тут и тема вавилонской башни, и вавилонского столпотворения, и то, что земля растлилась перед лицом Божиим. Скажем, Розанов даже писал, что Достоевский «*первый начал Восток у нас*. Что такое конфузливый, скромный, застенчивый Макар Девушкин, как не Руфь Запада»¹⁰. Такое пристальное использование Достоевским ветхозаветных мотивов заставляет современных ученых попытаться совершенно по-новому прочесть тексты Достоевского, *даже увидеть в нем тайного талмудиста*.

⁹ *Маритен Жак*. Тайна Израиля // *Маритен Жак*. Избранное: Величие и нищета метафизики / Пер. с французского. — М.: РОССПЭН, 2004. С. 418-419.

¹⁰ *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 376.

Современный исследователь, живущий на Западе, Ефим Курганов в своей книге «Достоевский и Талмуд», ссылаясь на Вл. Соловьева, пишет о том, что принципиальным различием между иудаизмом (талмудизмом) и христианством был вопрос об искупительной жертве Христа. Он пишет: «В *Талмуде* искупительная жертва категорически и полностью запрещена. Не может кто-то принять вину другого, ибо уникальна абсолютно любая человеческая личность»¹¹.

«Иван действует именно в рамках талмудической этики. Вернее не действует, а только мыслит, но ведь и мысль — действие»¹². Поэтому знаменитый спор Ивана и Алеши он трактует как спор между талмудистом и христианином. Талмудист Иван не может допустить, чтоб фундамент здания будущего счастливого человечества зиждился хотя бы на одной слезинке замученного ребенка, что на этих условиях он от гармонии почтительно отказывается и свой билет на пропуск в Рай «почтительнейше» Творцу возвращает:

«— Скажи мне сам прямо, я зову тебя — отвечай: предствавь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!

— Нет, не согласился бы, — тихо проговорил Алеша.

— И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которых ты строишь, согласились бы сами принять свое счастье на неоправданной крови маленького замученного, а приняв, остаться навеки счастливыми?

— Нет, не могу допустить. Брат, — проговорил вдруг с засверкавшими глазами Алеша, — ты сказал сейчас: есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Но существо это есть, и оно может всё простить, всех и вся *и за всё*, потому что само отдало неповинную кровь свою за всех и за всё. Ты забыл о нем, а на нем-то и созиждается здание...» (14, 223-224).

¹¹ *Курганов Ефим*. Достоевский и Талмуд, или Штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2002. С. 39.

¹² Там же. С. 45-46.

По Курганову, спор этот результат чтения Достоевским Талмуда.

К сожалению, это остроумное соображение основано на допущениях, что, быть может, Достоевский читал статью о Талмуде гебраиста Эммануила Дейтша, выпущенную как отдельная книга впервые в 1870 г. под заглавием «Что такое Талмуд?», а затем вторым изданием в 1877 г., в период обдумывания и писания первых глав «Братьев Карамазовых». Но, может, и не читал. Действительно, была издана в 1874 и в 1876 гг. книга «Мировоззрение талмудистов» в трех частях (СПб.), которую читал Лев Толстой, но неизвестно, читал ли Достоевский. Хотя, повторяю, догадка Курганова чрезвычайно остроумна и продуктивна, тем более что тема Ветхого Завета, созданного евреями, как не раз артикулировали герои писателя, преследовала Достоевского бесконечно. И с автором в какой-то мере, хотя и очень осторожно, можно согласиться, что «талмудические основы бунта Ивана, талмудическое неприятие им искупительной жертвы — всего это нельзя игнорировать, даже в том случае, если Достоевский ничего не мог знать о *Талмуде*»¹³.

Достоевский и сам, задолго до возможного чтения им Талмуда, вполне понимал трудную исполнимость основной заповеди Христа. «Возлюбить человека, *как самого себя* по заповеди Христовой, — невозможно. — писал он. — Закон личности на Земле связывает. *Я* препятствует. Один Христос мог» (20, 172). Зато талмудическая этика возможна к исполнению, пишет Курганов, ибо это реалистическая этика, учитывающая коренные недостатки человека. Он вспоминает знаменитый ответ рабби Гиллеля иноверцу, ответ, который не раз вспоминал и русский философ Владимир Соловьев (в работе «Талмуд и новейшая полемическая литература о нем»): «Не делай другому то, чего себе не желаешь. В этом и заключается вся суть Торы, все остальное есть толкование».

Но надо сказать, что эта основная заповедь Талмуда содержится и в Евангелии: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (*Мф.* 7, 12). Как видим, Христос постоянно опирается на ветхозаветную мораль, выводя из нее мораль нового времени. Но и в новом, вроде бы неисполнимом моральном требовании, он все равно опирается на Ветхий завет.

¹³ Там же. С. 58.

Уже в Книге Левит сформулированы многие смыслы, вошедшие в Евангелие. «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но *люби ближнего твоего, как самого себя*» (*Лев. 19:18*). Здесь прямое и очевидное первое слово, повторенное в Евангелии и ставшее так называемым золотым правилом, которое содержится в словах Христа: «*Возлюби ближнего твоего, как самого себя*» (*Мф. 22, 39*). В другом тексте заповедуется благоволение к чужакам: «Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его; пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской» (*Лев. 19:33–34*). Речь здесь еще не идет о любви к врагам, — но о любви к несоплеменникам, чужакам, становящимся соседями или домочадцами. Обратим при этом внимание на то, что наставления любить ближнего и чужака даны в одной главе Книги Левита и в этой же главе упоминается правило равного воздаяния (*Лев. 19:21*)¹⁴.

И все же о Талмуде речи в романе не было не случайно, просто Талмуд, как и Достоевский, вырос из толкования Ветхого Завета. Устами Ивана Достоевский даже приписывает всему русскому народу в допетровскую эпоху склонность к самоосмыслению через ветхозаветные сюжеты: «У нас в Москве, в допетровскую старину, такие же почти драматические представления, *из Ветхого завета особенно*, тоже совершались по временам» (14, 225; курсив мой. — *В.К.*). Если учесть, что и впрямь летосчисление в Московской Руси велось не с Рождества Христова, а от сотворения мира, по Ветхому завету, то ветхозаветные темы не случайны у русских писателей.

Дело в том, что не талмудист Иван спорил с христианством, а писатель Достоевский с философами — Спинозой и Лейбницем, утверждавшими высшую гармонию бытия, где каким-то образом разрешаются все противоречия и убитый обнимается с убийцей. Достоевский слишком понимал трагизм мироздания, как изложен он в Библии. Не случайно собирался писать он «Русского Кандида», как бы продолжая и поддерживая, хотя переводя на уровень глубочайшей религиозной метафизики спор Вольтера с Лейбницем, уверявшим, что все к лучшему

¹⁴ См. об этом подробнее: *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии. 2001. № 3.

в этом лучшем из миров. Отвечает он ему русским вариантом образа Иова. Я имею в виду тоже образ Ивана Карамазова, пожалуй, центральный, для понимания того, как входят ветхозаветные темы в творчество писателя.

Иван ищет в мироздании некий смысл, он не может примириться с мировой дисгармонией: «Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его». Однако мир столь жесток, а человеческие страдания столь неисчислимы, мучительны и безысходны (особенно несправедливы, сердцераздирающи страдания детей), что герой Достоевского требует отмщения и возмездия. И это отмщение он отказывается уступить Богу, говорящему «У Меня отмщение и воздаяние» (*Втор.* 32, 35); Иван перефразирует это высказывание, оборачивая его на себя: «Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал». Бог, по мысли Ивана, не может, не имеет права найти оправдание человеческим страданиям. Весь комплекс идей Ивана сформулирован им в афоризме, которым он начал разговор с Алешей: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять». Поэтому всю полноту ответственности за этот мир, раз Бог не сумел его устроить на гуманных началах, Иван принимает на себя. Но может ли человек — один, сам по себе, — взять на себя такую ответственность?

Параллели образа Ивана Карамазова и библейского страдальца Иова отмечались в русской литературе, посвященной Достоевскому, не раз. Об этом писали В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, Д.В. Философов и др. вплоть до В.Б. Шкловского. Крупнейший знаток ближневосточной (да и мировой литературы) С.С. Аверинцев в своей работе «Литература «премудрости»: нормативная дидактика и протест против нее» писал: «Ключевое значение символика «Книги Иова» имеет для итогового произведения Ф.М. Достоевского — для «Братьев Карамазовых». С ней недаром связано детское переживание старца Зосимы, вспоминающего: «и верблюды-то так мое воображение заняли, и сатана, который так с Богом говорит, и Бог, отдавший раба своего на погибель, и раб его восклицающий: «Буди имя Твое благословенно, несмотря на то, что казнишь

меня». Протест Иова оживает в богоборческих словах Ивана Карамазова: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять... Лучше уж я останусь при неотмщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ». И само приятие мира у Алеши мыслится как приятие по ту сторону неприятия, т. е. как аналог финала «Книги Иова»¹⁵.

У Достоевского часто в романах бывают своеобразные намеки на те произведения мировой литературы, которые должны служить как бы неким комментарием, камертоном к изображаемому им событиям и героям. Скажем, в «Идиоте» таковым является стихотворение Пушкина о «бедном рыцаре», которое читает Аглая, позволяющее писателю оттенить рыцарское, донкихотское служение князя Мышкина своему идеалу. В «Братьях Карамазовых» сразу после исповеди Ивана Алеши (главы «Бунт» и «Великий инквизитор») и его разговора со Смердяковым («С умным человеком и поговорить любопытно») следует книга «Русский инок». В ней старец Зосима называет важнейшим духовным впечатлением своей жизни легенду об Иове, праведнике, «возопившем на Бога» после неисчислимых своих страданий, но впоследствии прощеном Богом. Старец не только называет ее, но и пересказывает легенду о «муже в земле Уц, правдивом и благочестивом», о том, как «предал Бог своего праведника, столь им любимого, диаволу... и разодрал Иов одежды свои, и бросился на землю, и возопил: «Наг вышел из чрева матери, наг и возвращусь в землю, Бог дал, Бог и взял. Буди имя Господне благословенно отныне и до века!» Отцы и учителя, — прервал свой рассказ старец, — пощадите теперешние слезы мои, ибо все младенчество мое как бы вновь восстает предо мною...» Как видим, старец дает книгу Иова в своей трактовке, — словно нарочно опуская богоборческие речи героя, составляющие три четвертых «Книги Иова».

И, возможно, это не случайно, поскольку высказывания Ивана Карамазова и библейского героя поразительно совпадают. Так же, как и Иван, искушаемый своими несчастьями и несчастьями мира, Иов обвиняет Бога: «Он губит и непорочного

¹⁵ *Аверинцев С.С.* Литература «премудрости»: нормативная диалектика и протест против нее // История всемирной литературы. В 9-ти тт. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 295.

и виновного. Если этого поражает Он бичем вдруг, то пытке невинных посмеивается. Земля отдана в руки нечестивых; лица судей ее Он закрывает. Если не Он, то кто же?» (*Иов.* 9, 22–24). Он не отвергает Бога, но вступает с ним в спор: «О, если бы человек мог иметь состязание с Богом, как сын человеческий с ближним своим! Ибо летам моим приходит конец, и я отхожу в путь невозвратный» (*Иов.* 16, 21-22). Тема Иова, надо это отметить, была устойчивой в интересах Достоевского. Бахтин довольно уверенно писал об этом: «Самое сопоставление диалога Достоевского с диалогом Платона кажется нам вообще несущественным и непродуктивным, ибо диалог Достоевского вовсе не чисто познавательный, философский диалог. Существенней сопоставление его с библейским и евангельским диалогом. Влияние диалога Иова и некоторых евангельских диалогов на Достоевского неоспоримо, между тем как платоновские диалоги лежали просто вне сферы его интереса. Диалог Иова по своей структуре внутренне бесконечен, ибо противостояние души Богу — борющееся или смиренное — мыслится в нем как неотменное и вечное»¹⁶. Несомненно и то, что, задумывая «Житие великого грешника» (своего рода преддверие «Братьев Карамазовых»), Достоевский не мог не обратиться к едва ли не единственному библейскому образу праведника-богоборца. Эта параллель, во всяком случае, показывает одну из причин уважительно-серьезного отношения автора к своему герою-бунтарю. Достоевский пишет свой вариант человека, возмущившегося Божественным устройством мира, и его путь к самопознанию и познанию смысла мира. А работа самопознания — дело весьма нелегкое. Самопознание — это христианская задача, это новый поворот библейского слова.

Но интересно, что, взяв на себя миссию человека изображающего богоборца, Достоевский словно забыл, что в конце «Книги Иова» является сам Господь и вступает в прямую прю с Иовом. Человек бессилен даже перед государством, которого, пользуясь библейским языком, Гоббс назвал Левиафаном. И Бог именно это сообщает человеку: «Можешь ли ты удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его? вденешь ли кольцо в ноздри его? проколешь ли иглою челюсть его?

¹⁶ *Бахтин М.М.* Из книги «Проблемы творчества Достоевского» // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 186.

будет ли он много умолять тебя и будет ли говорить с тобою кротко? сделает ли он договор с тобою, и возьмешь ли его навсегда себе в рабы? станешь ли забавляться им, как птичкой, и свяжешь ли его для девочек твоих? будут ли продавать его товарищи ловли, разделят ли его между Хананейскими купцами? можешь ли пронзить кожу его копьем и голову его рыбацьею острогою? Клади на него руку твою, и помни о борьбе: вперед не будешь. Надежда тщетна: не упадешь ли от одного взгляда его? Нет столь отважного, который осмелился бы потревожить его; кто же может устоять перед Моим лицом?» (*Иов*, 40, 20-27; 41, 1-2).

Интересно, что до Достоевского русские классические поэты, скажем М.В. Ломоносов, творчество которого, разумеется, Достоевский знал еще со времен родительского дома, вообще опускает речи Иова и его друзей, оставляя только гневную речь Господа, добавляя даже то, чего в «Книге Иова» не было:

О ты, что в горести напрасно
На Бога ропщешь, человек,
Внимай, коль в ревности ужасно
Он к Иову из тучи рек!
Сквозь дождь, сквозь вихрь, сквозь град блистая
И гласом грома прерывая,
Словами небо колебал
И так его на распрю звал:
Сбери свои все силы ныне,
Мужайся, стой и дай ответ.
Где был ты, как Я в стройном чине
Прекрасный сей устроил свет;
Когда Я твердь земли поставил
И сонм небесных сил прославил
Величество и власть Мою?
Яви премудрость ты свою!
Где был ты, как передо Мною
Бесчисленны тьмы новых звезд,
Моей возжженных вдруг рукою
В обширности безмерных мест,
Мое величество вещали;
Когда от солнца воссияли
Повсюду новые лучи,
Когда взошла луна в ночи?
Кто море удержал брегами
И бездне положил предел,

И ей свирепыми волнами
Стремиться дале не велел?
Покрытую пучину мглою
Не Я ли сильною рукою
Открыл и разогнал туман
И с суши сдвинул Океан?

М.В. Ломоносов. «Ода, выбранная из Иова»

Это весьма серьезное добавление к рецепции Иова в русской культуре. Гнев Господа Достоевский не показывает. Не показывает он и терпение Иова. Тема библейского страдальца, как продемонстрировал современный литературовед В. Мельник в статье «Книга Иова в упоминаниях Ивана Гончарова», весьма сильно прозвучала в творчестве современника Достоевского. Мельник пишет, что Гончаров упоминает об Иове в романе «Обрыв», где страдающая детская душа главного героя романа Райского переживает историю Иова, «всеми оставленного на куче навоза, страждущего». Именно из-за этого романа поссорился писатель с Тургеневым, считая, что тот использовал лучшие сцены романа до его напечатания в своих произведениях. По словам исследователя, жизнь Гончарова в результате этой ссоры превратилась в страшный кошмар, выход из которого писатель искал в старости уже не в деятельности, не в общении с сильными мира сего или с друзьями, но прежде всего в Боге, в терпении посланных Им страданий.

И не случайно, видимо, Леонтьев упрекал Достоевского в «розовом» христианстве. Хотя, конечно, и не совсем справедливо (Достоевский суров и трагичен), хоть и были причины для такого упрека. Английский писатель и теолог Г.К. Честертон писал: «Когда, уже к концу, внезапно появляется Бог, возникает неожиданная, дивная тема, которая и придаёт книге невиданное величие. Всё время все люди, особенно Иов, задавали вопросы о Боге. У современного поэта Бог — в том ли, в ином ли смысле — на эти вопросы бы ответил. Но тут Он Сам задаёт вопросы о Себе. В этой драме скепсиса главный скептик — Господь. Он делает именно то, что делали всегда великие защитники веры, — скажем, то, что делал Сократ: обращает рационализм против него самого. Он как бы говорит, что, если уж спрашивать, Он побьёт и на этом поприще всё, до чего додумается человек»¹⁷. Достоевский возлагает слиш-

¹⁷ Честертон Гилберт Кит. Книга Иова // Честертон Гилберт

ком большие надежды на человека, ибо земная жизнь, хоть и создана Богом, но создана не по райскому образцу. Из рая человек изгнан. И теперь ему надо выстраивать новую систему жизни, где Ветхий завет поверяется Заветом Новым.

Не случайно Честертон увидел в образе Иова предвестие Иисуса Христа. Мысль английского писателя и теолога можно выразить следующими словами: Бог не сказал Иову, что тот наказан за грехи или для его же блага. Мы знаем из пролога, что Иов страдал не потому, что он хуже других, а потому, что он лучше. Урок этой книги в том, что человека утешит лишь парадокс. Не буду говорить, что ждало впереди странную истину о лучшем из людей в дурном мире. Да и так понятно, что в самом свободном, самом глубоком смысле лишь один Человек в Ветхом Завете, предсказанный как Личность; это Христос, и предвосхищен Христос язвами Иова¹⁸.

Известно, что диаспора — древнегреческое по происхождению слово, которое означало часть народа (этническую общность), живущую вне страны своего происхождения, своей исторической родины. Термин был введен в эллинистическую эпоху. Через ситуацию диаспоры прошли разные народы. Но лишь один народ — евреи — тысячелетия жил в рассеянии, в диаспоре, так что слово даже приобрело какой-то отчасти еврейский оттенок. Еврей Иов в восприятии русской диаспоры XX в. оказался символом русской судьбы у русских изгнанников.

Иов

Тот, у кого не отняли стада,
Ни пажити, ни дом, ни сад плодовой,
Ни ближние его, кто никогда
Не испытал всей тяжести суровой
Господней длани на плече своем,
Тот разве знает, что такое сила
Любви и гнева, пламенным огнем
Земные наполняющая жилы?
Тот разве может говорить: «Отдай»?
Кричать, и звать, и требовать ответа,
И выдержать, когда потоком света
Его зальет внезапно через край?

Кит. Ортодоксия. Эссе. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 226.

¹⁸ См. там же. С. 231.

О праотец всех страждущих, прости,
Что нас страшат и горе, и невзгоды;
Себе пристанища средь непогоды
В испуге ищущих — не осуди.

Георгий Раевский, 1947

Но Достоевский словно предвидел эту еврейскую судьбу в судьбе русского народа. Он пытался выстроить духовную вертикаль культуры, которая определила бы жизнь народа. Возможно, гневный Бог Ветхого Завета был непривычен для русской ментальности. Поэтому «Книга Иова» не была им проговорена до конца. Ибо весь смысл ветхозаветной ярости он нашел в судьбе Христа, которого Отец послал на чудовищную муку, чтобы искупить грехи людей. По соображению Честертона, Господь заставляет нас увидеть мир на чёрном фоне небытия. Эта судьба нового Иова (Христа) требовала и своего пророка, яростного как пророки ветхозаветные. Таким пророком и стал Достоевский.

Ветхозаветный пророк

Ибо христианство Достоевского было особого рода. Мало того, что он любил тексты Ветхого Завета. Это понятно. Еще Христос говорил, что он не нарушает слов Закона и пророков. Но на основе Нового Завета писатель строил свое ветхозаветное пророчество, ветхозаветное не по идее, не по словам, а по пафосу. Веру благодати нес в себе Пушкин. Достоевский же любил, ненавидя. Идеолог «народа-богоносца» из «Бесов» Иван Шатов верит в избранность русского народа. По словам Аарона Штейнберга, «для Шатова-Достоевского богоизбранный русский народ и есть, в сущности, ныне воскресший Израиль»¹⁹. Шатов произносит вдохновенную речь: «Всякий народ до тех пор народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения, пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. Так веровали все с начала веков, все великие народы, по крайней мере, все сколько-нибудь отмеченные, все стоявшие во главе человечества. Против факта идти нельзя. Евреи жили

¹⁹ Штейнберг Аарон. Достоевский и еврейство // Странник. 1992. № 2. С. 71.

лишь для того, чтобы дождаться Бога истинного, и оставили миру Бога истинного» (10, 199).

И Штейнберг резюмирует: «Так вот откуда у Достоевского это бьющее в глаза противоречие (между внешним антисемитизмом и влюбленностью в Ветхий завет. — В.К.). От еврейского народа, от величавого памятника его древности, от Библии, думается ему, унаследовал он свою направляющую идею: свой мессианизм, веру в богоизбранность русского народа, религию «русского Бога» (выражение Достоевского в письме к Майкову) — и вдруг, откуда ни возьмись, словно из-под земли вырастает на его пути тщедушная фигура каторжника «Исайки», из последних сил дерзко вопящего: как так унаследовал? По какому праву? А я? Разве я уже и не существую вовсе?.. «Но истина одна, — перебивает его вне себя от гнева Достоевский, — а, стало быть, только единый из народов может иметь Бога истинного». Стало быть, можем мы продолжать эту мысль от себя: либо мы, русские, либо вы, евреи; или точнее: истинный Израиль ныне — народ русский. Стоит только русскому народу отказаться от веры, что лишь он один вправе притязать на еврейскую, в Священном Писании евреев увековеченную мессианскую идею, стоит лишь пошатнуться этой вере, и он сразу распадется, расплывется, станет всего только «этнографическим материалом». Но и обратно: если историческая истина, будущность и спасение всего рода человеческого поручены Провидением России и русским, тогда все еще странствующие по свету евреи всего лишь историческая пыль»²⁰.

Но проблема-то Достоевского в том, что ненавидел он не евреев²¹, а ненавидел и любил он русский народ. Если русскому народу выпала великая миссия дальше нести Бога, то он должен стать достоин этой ноши. А для того очиститься от своих грехов. Что может делать в такой ситуации писатель? А то, что делали ветхозаветные пророки: апеллируя к тому, что их народ избран Богом, они, не переставая, обличали его

²⁰ Там же. С. 71-72.

²¹ Если же попытаться одной фразой писателя выразить его отношение к евреям, то стоит ее привести. Он говорит уверенно, хотя и парадоксально противореча самому себе, что «не настали еще *все времена и сроки*, несмотря на протекшие сорок веков, и окончательное слово человечества об этом великом племени еще впереди» (25, 81).

в грехах, причем не внешних, а сущностных. Стоит привести слова Владимира Соловьева:

«Достоевский, говоря о России, не мог иметь в виду национального обособления. Напротив, все значение русского народа он полагал в служении истинному христианству, в нем же нет ни эллина, ни иудея. Правда, он считал Россию избранным народом Божиим, но избранным не для соперничества с другими народами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества или вселенской Церкви»²².

Задача почти невозможная — соединить идею избранного Божьего народа с заветом Христианства, которое в принципе отвергает национальную идею, принимая все нации, но внутри христианского проекта. В решении этой задачи Соловьев виртуозен. Но нерешаемость проблемы, им и Достоевским поставленной, в том, что евреи были ДО Христа, когда не было идеи единения всех народов, они родили Христа с этой идеей, а потому избранность еврейского народа навсегда. Как писал вполне справедливо Бердяев: «Всякое мессианское сознание имеет своим истоком мессианское сознание еврейского народа. Дух мессианства чужд был арийским народам. Он раскрывался лишь в еврействе, в еврейском напряженном ожидании Мессии, в еврейском сознании себя избранным народом Божиим. Еврейское сознание не было националистическим сознанием и ещё менее было оно сознанием империалистическим; оно было сознанием мессианским. Христос-Мессия явился в еврейском народе, но Он явился для всех народов мира, для всего мира. И после явления Христа невозможен уже в христианском мире еврейский мессианизм. Не может уже быть избранного народа Божьего, в котором явится Мессия»²³. Достоевский делал максимально возможное, чтобы приблизить русский народ к христианскому идеалу, а для того он обличал его, как некогда ветхозаветные пророки обличали свой народ, он обличал свой. Но сделать его избранным Божьим народом он не мог. Хотя поставленная им задача в конце христианской эпохи — грандиозна. Словно он предвидел катастрофы, которые обрушатся

²² *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского. С. 201-202.

²³ *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М.: ИМА-пресс, 1990. С. 104-105.

на человечество, и со страстью иудейского пророка пытался поставить им христианскую преграду.

Русская классическая литература девятнадцатого и двадцатого века выступила с обличением недостатков своего народа с резкостью и беспощадностью ветхозаветных пророков — но на основе Нового Завета. Быть может, по пафосу, величайшим из этих пророческих критиков оказался Достоевский. Ибо именно он сумел увидеть обезбоженность русской души, показывая, что русская православная вера может привести к потере Бога. То, что он никогда не позволил бы себе в публицистике, он проговорил в своих романах.

Пожалуй, к каждому его роману можно подобрать как параллель ту или иную ветхозаветную или новозаветную книгу. «Бесы» — это русский Апокалипсис. Это отмечалось в отечественной критике. Поэтому, чтобы не повторяться, приведу цитату из работы А. Вольнского: «Эта книга великого гнева написана в апокалиптических красках. <...> И сами герои романа, по-видимому, занимаются Апокалипсисом и знают его. Ставрогин беседует с Кирилловым об Апокалипсисе и коротким замечанием затрагивает одну из главных догм Апокалипсиса. Кириллов читает Апокалипсис Федьке Каторжному, а сам этот Федька Каторжный, в горячем разговоре с Петром Степановичем Верховенским, спорит с ним тоже при помощи образов из Апокалипсиса, как понимает их его простая, хотя по-своему тонкая душа. <...> Наконец, Степан Трофимович, в последние дни жизни, знакомится с Апокалипсисом и загорается сентиментальным восторгом по отношению к этой книге. Все это вместе показывает, что Апокалипсис стоял перед глазами художника, когда он писал свой роман. Ставрогин <...>, это зверь из бездны — гордый, с холодными страстями, воплощающий в своем лице могущество злого духа. Петр Степанович Верховенский — это второй зверь, зверь из земли, лжепророк, пророк первого зверя. Он полон планов и концепций, он проповедует со всею властью первого зверя, хотя он только слуга и вестник его. Не хватает в романе только апокалипсического Дракона, передающего свою власть первому зверю, но мы как бы слышим трепет его крыльев. Вот она вся «великая троица ада», со всем ее воинством в лице нигилистов и социалистов, всех этих Липутиных, Виргинских, Шигалевых, Лебядкиных и др., всех этих бесов и прислужников Сатаны. Но у русского

Иоанна Богослова не хватает в этом романе того, что он иногда открывал перед нами в других своих произведениях — этого последнего неба, неба духовного обновления, этого нового Иерусалима, который сходит с нового неба на новую землю. <...> В этом романе, написанном в некоторых отношениях по прообразу Апокалипсиса, не слышно того возвышенного литургического напева, который так ясно звучит во вдохновенной символике исторического Апокалипсиса»²⁴.

Но здесь и нет литургии, поскольку перед нами ветхозаветный пророк, строящий свое обличение мира на основе новозаветных текстов. Пророк беспощаден, беспощаден и Достоевский. Просветление показано на мгновение — в смерти либерала и западника Степана Трофимовича Верховенского, через покаяние идущего к Богу. Это указание на шанс для всех героев, которые им не воспользовались, это указание и стране, чтобы увидела выход из греха. Более того, Достоевский боялся «нового неба и новой земли», ибо именно их пришествие провозглашали радикалы-нигилисты, разумеется, понимая их как «социальный рай». А тогда уж точно будет Апокалипсис без литургии. Г.В. Флоровский сравнивает Достоевского с ветхозаветным пророком Иезекииелем, которому, единственному, после свитка с плачем, горем и страданием, был показан Грядущий Град Небесный. Зная об этом Граде, Достоевский не желал принять современных бесовских искушений. Поэтому он так жесток к героям своего романа «Бесы». Демонический Ставрогин владеет умами и душами всех персонажей романа. «В «Бесах», — замечал Бахтин, — нет ни одной идеи, которая не находила бы диалогического отклика в сознании Ставрогина»²⁵.

В этом романе Достоевский, по сути дела, изобразил массовое обесовление народа. Ведь бесы у него в романе господствуют, задают тон. Происходит восстание языческой стихии. Она торжествует в романе. А именно против язычества первым в мире выступил иудаизм, прежде всего ветхозаветные пророки. Но евреи, как и русские, полагал писатель, героями быть не

²⁴ *Вольнский Аким*. Книга великого гнева («Бесы») // *Вольнский Аким*. Достоевский. СПб.: Академический проект, Изд-во ДИК, 2007. С. 429-430.

²⁵ *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972. С. 125.

могут. Поразительно, что писатель не нашел никого из «истинно русских людей», кто бы мог противостоять бесам. И, как писал Флоровский, «Достоевский дерзнул помыслить то, что из земного было ему всего дороже — Россию, этот «народ-богоносец» в образе бесноватого»²⁶.

Повторю: Достоевский не предостерегал, он просто нарисовал картину России, погруженной в языческую стихию, живущей до- и внехристианской жизнью. И его пророческое обличение собственной страны, несмотря на веру в нее, на любовь к ней (как и у ветхозаветных пророков), исполнилось, оказалось не тревожным преувеличением, а самой доподлинной реальностью. Спустя десятилетия мы можем только поражаться, с какой легкостью, словно взбесившееся стадо свиней, кинулось большинство народа после революции в море тоталитаризма. Можно сказать, что «Бесы» — это роман о судьбе страны, оставленной Богом, о стране, где торжествует нечисть, а правда и добро бессильны. К этому роману надо относиться, как к библейскому пророчеству, которое, обличая и бичуя, понуждало свой народ стать *не народом-богоносцем* (когда, говоря словами Шатова, народ «имеет своего бога особого»; 10, 199), *а богоизбранным народом*, подчиняющимся законам, данным христианским — наднациональным — Богом, *народом, способным жить по Божьим заповедям*²⁷.

Но большие сомнения были у Достоевского на этот счет. «Да, великий народ наш был взращен как зверь, претерпел мучения еще с самого начала своего, за всю свою тысячу лет, такие, каких ни один народ в мире не вытерпел бы, разложился бы и уничтожился, а наш только окреп и сплотился в этих мучениях. Не корите же его за «зверство и невежество», господа мудрецы, потому что вы, именно вы-то для него ничего и не сделали. Напротив, вы ушли от него, двести лет назад, покинули его и разъединили с собой, обратили его в податную единицу и в оброчную для себя статью, и рос он, господа просвещенные европейцы, вами же забытый и забитый, вами же загнанный как зверь в берлогу свою, но с ним был его Христос,

²⁶ Флоровский Георгий. Блаженство страждущей любви // Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 73.

²⁷ См. об этом подробнее главу «Карнавал или бесовщина?».

и с ним одним дожил он до великого дня, когда двадцать лет тому назад северный орел, воспламененный огнем милосердия, взмахнул и расправил свои крылья и осенил его этими крыльями... Да, зверства в народе много, но не указывайте на него. Это зверство — тина веков, она вычистится. И не то беда, что есть еще зверство; беда в том, если зверство вознесено будет как добродетель» (25, 124).

Что и проделали большевики с Лениным во главе.

Русский ветхозаветный пророк не был принят своим народом. Так же не принимались своим народом и древние еврейские пророки. После катастрофы, постигшей Россию, Достоевский стал, пожалуй, самым востребованным русским писателем. XX столетие воистину оказалось эпохой мучения праведников, а не бытовых (пусть и злодейских порой) и экономических стеснений крепостничества. Люди гибли отныне за то, что хранили в душе и уме высокую мысль. Гибли за идею. Нужен ли такой же срок мучений, который пережили евреи? Кто же предскажет пути Господа? Одно ясно, что в творчестве Достоевского была сделана великая заявка на возможное новое бытие России.

Марк Амусин

«На облако взгляни...»

(заметки о современной литературной утопии)

«Об утопии? Только не это!» — предвосхищаю я спонтанную реакцию многих потенциальных читателей. Действительно, вряд ли существует в современном культурологическом лексиконе понятие, которому так же не повезло, как понятию «утопия». Полисемичность его буквально зашкаливает, так что, употребив это выражение, нужно тотчас же присовокупить обстоятельное объяснение того, какой смысл ты в него вкладываешь. Утопией называют и способ мышления, не укорененный в почве фактических данностей и характеризуемый иронической формулой «хорошо бы, чтобы было хорошо»; и весьма расплывчатую область мечтаний о «светлом будущем» для всего человечества; и исторически несколько более определенное направление общественной и философской мысли, отрицающее наличное социальное устройство и ориентированное на создание моделей идеального, устраняющего несправедливость, насилие и отчуждение общежития; и, наконец, особый литературный жанр, дающий нарративную форму этому направлению мысли.

Понятие это, к тому же, имеет густую эмоционально-ценностную окрашенность, особенно в постсоветской России. Только ленивый в последние полтора десятилетия отказывал себе в удовольствии порассуждать о злокачественных утопических образованиях в общественном сознании, о том, как миражи идеального жизнеустройства искушали людские умы и сердца, заманивали действительность в ловушки догматических схем, в коммуны, фаланстеры, котлованы... Соответственно очень вырос, особенно в конце 80-х годов, «рейтинг» антиутопического жанра: произведений, развенчивающих попытки оптимизации социального миропорядка на основе умозрительных критериев и формул.

Категориальный аппарат для исследования утопии довольно скуден. Единственным, пожалуй, крупным мыслителем, рефлексировавшим на тему утопии и ее места в когнитивном пространстве, был ересиарх от марксизма Эрнст Блох с его

книгой «Принцип надежды»¹. Блох понятием «утопия» охватывал скрытые возможности мира, его потенциал изменений, прорастающий изнутри действительности «горизонт будущего». Его масштабные духовно-идеологические построения не стали, однако, влиятельными в современном культурологическом дискурсе.

Все же в последнее время исследователи — культурологи и литературоведы — стремятся выработать более точные ориентиры и разграничения в этой фрагментарной, гетерогенной и интригующей сфере. На темы утопизма проводятся конференции, выпускаются монографии и научные сборники...

В 2000 году (что знаменательно само по себе) во Франции был издан «Словарь литературных утопий»². Авторы сего проекта поставили себе задачу не только скомпоновать фактографическую базу литературной утопии, но и выработать терминологические и концептуальные подходы к ее исследованию. И что же вышло из их усилий?

Под утопией как литературным жанром редакторы и авторы словаря подразумевают «совокупность произведений, в которых утопическая позиция переводится в литературную форму, причем последняя представляет собой особую парадигму, архетипической моделью которой служит «Утопия» Томаса Мора (1516)»³.

Можно понять стремление исследователей максимально ограничить тематическое поле литературной утопии и предотвратить его бесконтрольное расползание. Тут возникает надежда на более или менее точное инструментальное описание признаков — эстетических, риторических, идеологических — этого литературного жанра. Но с этим связана и опасность: возникновение закрытого канона, включающего, к тому же, сочинения слишком традиционные, и, на современный вкус, тривиальные.

Гораздо плодотворнее, на мой взгляд, широкое, «открытое» определение современной литературной утопии, относящее к ней произведения, в которых присутствует остро-критическое отношение автора к наличной жизненной реальности в самом

¹ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1-3. Frankfurt-am-Main. 1985.

² Dictionary of Literary Utopias. Ed. by Vita Fortunat and Raymond Trousson. Paris: Honore Champion Editeur, 2000.

³ Указ. соч. С. 10.

широком понимании (не ограничивающееся неприятием только социально-экономических основ общежития) и представлен образ иного, альтернативного бытия, или хотя бы намечены пути приближения к нему.

В XX веке существенно изменились статус и характеристики утопических интенций. Конструирование всеобъемлющих схем идеальной общественной организации или попытки вообразить и нарисовать картины жизни в мире будущего, лишенном нынешних (общепризнанных) социальных зол и противоречий, не прекратились — но как-то скукожились, утратили блеск и кураж.

Это связано, конечно, с глобальными изменениями «духа времени», о которых много писали, например, мыслители Франкфуртской школы. В обществе и у отдельных людей утрачивается вера в возможность «тотального изменения», переворота, способного единым махом изменить всеобщие условия существования. И одновременно все чаще возникает потребность осуществить «миниреволюцию», создать — хотя бы усилием воображения — в сплошной и неподатливой субстанции реальности, всеобъемлющего и подавляющего жизненного порядка, зону личной свободы, самодостаточности, исполнения желаний и мечтаний. Это — пространство, в котором не действуют общеобязательные закономерности и правила, пространство с альтернативной системой координат, другой «метрикой». В этом «оазисе мечты» человек может экспериментировать с постылыми закономерностями бытия, с правилами и нормами общежития, или, по крайней мере, утвердить своеволие (по Достоевскому).

Примеры такой «индивидуальной утопии» в западной литературе XX века обнаруживаются с легкостью. Ее исток — «Человек без свойств» Роберта Музиля. Рядом можно расположить романы Гессе «Степной волк» и «Игра в бисер». К этой же линии можно отнести и экзистенциалистские опыты Камю («Калигула», «Посторонний»), и «феерии желания» Набокова («Лолита», «Ада» и др.), и эксцентриады Итало Кальвино («Барон на дереве», «Несуществующий рыцарь»), и битнические экспромты Дж. Керуака...

Однако самыми последовательными и разработанными образцами индивидуальной утопии во второй половине XX века стали произведения Макса Фриша и Хулио Кортасара, в которых неприятие позднекапиталистических реалий носит и

идеологический, и раскаленно эмоциональный характер, а над горизонтом мечты начертаны как социальные лозунги, так и иероглифы радикального раскрепощения личности, перехода к иному экзистенциальному порядку. К тому же именно эти авторы явным образом ориентированы на основополагающий опыт Музиля, что делает сопоставительный анализ утопических поисков этих трех авторов особенно интересным.

В грандиозном романе Музиля «Человек без свойств» слово «утопия» повторяется десятки раз, что само по себе свидетельствует об остром интересе Музиля к этой проблематике. Основное содержание романа — развернутая, детализированная критика современной Музилю действительности, духовно-практического состояния европейской жизни и мысли первой трети XX века. А утопические опыты, виртуальные и экзистенциальные, занимают центральное место в жизни героя-протагониста Ульриха.

«Человек без свойств» — нескончаемый поток рассуждений, перемежающихся наглядными примерами, о статусе современного человека, о его «чувстве жизни», о его отношениях с объемлющим миропорядком, с цивилизацией. И каждое такое рассуждение неизбежно оборачивается приговором/диагнозом: время больно, цивилизация больна, человек болен. Писатель не устает приводить бесчисленные подтверждения этого диагноза, черпая их из самых разных жизненных сфер. Политико-государственное устройство Австро-Венгрии, юридические нормы и установления, атмосфера, господствующая в академических кругах, уровень интеллектуальных достижений и притязаний, художественные свершения эпохи — все это, по его мнению, свидетельствует об упадке, немощности, отсутствии самобытности, дерзания и ясности.

Движитель романной фабулы — «параллельная акция», химерическая попытка «лучших людей» Какании отпраздновать 70-летие восшествия на престол императора Франца-Иосифа, да так, чтобы это празднование явило миру высшую оправданность и значимость как империи, так и ее властителя.

Для автора же «акция» — символический оселок, призванный наглядно продемонстрировать интеллектуальную немощь времени, неспособность элиты австро-венгерского общества породить сколь-нибудь оригинальную и подлинно содержательную идею.

Но спор с эпохой, атака на государственные и общественные механизмы, ко времени работы над романом уже ушедшие в прошлое, — лишь предваряющая часть замысла Музиля. Главное его усилие сосредоточено на выработке жизненно-философской альтернативы «старому порядку».

В самом начале романа автор приводит рассуждение на тему «реального» и «возможного»: «...если есть на свете чувство реальности, — а в его праве на существование никто не усомнится, — то должно быть и нечто такое, что можно назвать чувством возможности»⁴. Дальше Музиль разъясняет это положение. Возможное для него — примерно то же, что «утопия» для Эрнста Блоха: горизонт будущего и содержащихся в нем перемен, совокупность явных и еще скрытых потенциалов действительности, короче — глубинное ощущение того, что мир не весь еще досоздан и находится в процессе изменения, становления. «Между тем возможное включает в себя не только мечтания слабонервных особ, но и еще не проснувшиеся намерения бога»⁵, — замечает Музиль, отводя возможные упреки в бесплодной мечтательности, беспочвенности, фантазийности своего «предприятия».

Вскоре писатель впрямую вводит понятие утопии — стрелы, спущенной с тетивы желания и устремляющей человека к горизонту неведомого. Утопия Музиля — субъективная утопия, она ищет прежде всего иного состояния души, иного строя мышления и чувствования, преодоления обыденности через индивидуальный «экспериментальный» опыт.

«Негативный контур» музильевской концепции ясен. Она состоит в отрицании законченности, однозначности и заданности мира и в призыве жить, не подчиняясь общепринятым правилам и нормам, в вечном поиске новых и более адекватных истин, не прилепляясь к наличным, заведомо ущербным и сковывающим формам настоящего, не растрачивая себя ради «этого мира».

И здесь интеллектуальный поиск и судьба главного героя становятся действительно центральными. Ульрих и есть человек-утопия: он не хочет сливаться с этой халтурной, глупо устроенной, приблизительной жизнью, он верит, что предна-

⁴ Музиль Р. Человек без свойств. М.: Художественная литература, 1984. Т. 1. С. 38.

⁵ Там же. С. 39.

значен для будущего, которое не наступило и существует лишь в проблесках и предчувствиях, и с веселым презрением отказывается «сотрудничать» с сущим, признавать его главенство, онтологический приоритет над собой.

Музиль формулирует в романе — и испытывает на личности и экзистенциальной практике своего героя — несколько утопических проектов. Первый из них, самый конвенциональный, — «идеал трех статей». Смысл этой формулы в том, что человек мог бы «жить точно», а именно совершать только те действия, поступки, творческие акты, «в которых личная продуктивность повышена до предела», даже если при этом плоды жизненных усилий человека отольются в три (всего лишь) статьи. Это способствовало бы не только экономии интеллектуальных затрат, но и прояснению сравнительной ценности объектов человеческих усилий, столь необходимому: «Разновидности человеческой деятельности можно разделить по числу слов, которые им нужны: чем больше слов, тем хуже обстоит дело с характером деятельности»⁶.

Музиль тут, в сущности, призывает к интеллектуальной честности и отказу от халтуры на ниве морали, культуры, наук о человеке и духе. По его мнению, многие группы людей уже сейчас руководствуются такими принципами — точности, целенаправленности и концентрированности усилий, — но лишь в сфере своей профессиональной деятельности. Правда, Музиль понимает парадоксальные следствия осуществления этой доктрины: «Нетрудно заметить, что тем самым прекратилась бы большая часть нашей психической жизни, но ведь это, может быть, не такая уж страшная беда»⁷.

Однако вскоре писатель переходит к разработке более страстной и всеохватывающей версии «иногo существования» — к «утопии эссеизма». Парадоксальным образом она апеллирует уже не к точности и определенности, а к аспекту текучести, незаконченности, потенциальности бытия. Поначалу Музиль связывает этот модус существования с юностью героя: «... словосочетание «жить гипотетически». Оно все еще выражало то мужество и то невольное незнание жизни, когда каждый шаг есть риск без опыта, и то желание великих взаимосвязей, то веяние перемен, которое чувствует молодой человек, когда

⁶ Там же. С. 285-286.

⁷ Там же. С. 286.

он медлительно вступает в жизнь... Он смутно чувствует: этот порядок не такой прочный, каким прикидывается; любая вещь, любое «я», любая форма, любой принцип — все ненадежно, все находится в невидимом, но никогда не прекращающемся изменении, в нетвердом — больше будущего, чем в твердом, и настоящее — не что иное, как гипотеза, которую ты еще не отбросил»⁸. Это, в сущности, не более, чем декларация некоей возрастной стадии человеческого духа — становящегося, недоверчивого и ненасытного.

Обобщая, однако, это частное состояние, Музиль переводит его в форму представления о мире как о бесконечной системе связей и взаимодействий, в которой окончательные нормы, суждения и оценки возможны лишь в перспективе постижения целого. Поскольку такое в каждый данный момент невозможно — постулируется ситуация морального и шире — ценностного релятивизма: «Ценность какого-либо действия или какого-либо свойства, даже их сущность и природа зависят, казалось ему, от обстоятельств, которые их окружают, от целей, которым они служат, одним словом, от устройства целого, к которому они принадлежат... Так возникала бесконечная система связей, где вообще уже не было тех независимых значений, какие в грубом первом приближении приписывает действиям и свойствам обыкновенная жизнь... и человек, как высшее проявление своих возможностей, потенциальный человек, ненаписанная поэма своего бытия, выступал против человека как исписанной страницы, как реальности и характера. Глядя на вещи таким образом, Ульрих чувствовал себя способным, по сути, к любой добродетели и к любому пороку...»⁹.

Понятие «эссеизм» Музиль использует как знак душевного состояния, влекущегося одновременно к истине — и к утверждению собственной субъективности. Главное в таком мироощущении — стремление к освобождению от всяких налагаемых извне ограничений, постулатов и правил, сохранение и пестование способности к «самостоянию», к порождению ценностей и норм из глубин собственной личности, связанной, однако, какой-то невидимой связью с первоосновами и чаемой целостностью мира.

⁸ Там же. С. 290.

⁹ Там же. С. 291-292.

Музиль многократно возвращается к характеристике личностного своеобразия Ульриха (героя во многом автобиографического), стремясь повысить суггестивность образа, увлечь читателя необычностью его жизненной позиции. И в этих попытках постоянно подчеркивает утопические, радикально «подрывные» и одновременно устремленные к новому синтезу моменты его мироощущения: «И все, что Ульрих назвал со временем эссеизмом и чувством возможного и фантастической — в отличие от педантической — точностью, все эти требования выдумывать историю, жить историей идей, а не мировой историей, овладевать тем, что никак не осуществимо вполне, и, в конце концов, жить так, словно ты не человек, а только персонаж книги, от которого отброшено все несущественное, чтобы остальное магически сомкнулось, — все эти версии его мыслей, враждебные реальности в своей необыкновенной афористичности, имели то общее, что они с несомненной и беспощадной страстью стремились повлиять на действительность»¹⁰.

Обратим внимание на парадоксальную связку в этом пассаже: желание жить как «персонаж книги» и стремление «повлиять на действительность». Противоречие здесь, пожалуй, кажущееся. Литературность провозглашается атрибутом утопического мировоззрения лишь в том смысле, что человеку предлагается приблизиться к статусу литературного персонажа, который предстает перед читателями лишь в существенных и «осмысленных» своих проявлениях, без шелухи повторяющегося, автоматического, массовидного и случайного...

Однако выясняется, что на путях участия в обыденной жизни герою никак не удастся воплотить свои принципы и подходы. Его поведение вызывает, конечно, удивление и заинтересованность у окружающих, но не способно ни поколебать устойчивость углой системы, ни принести самому Ульриху ощущение подлинного освобождения и независимости от общества. Его парадоксальные идеи, вроде создания «секретариата точности и души», воспринимаются как чудачества способного, но сумасбродного малого.

Третья из утопий, представленных в романе — это утопия «тысячелетнего царства». Она воплощается в попытке Ульриха достичь нового состояния бытия через особые отношения с сестрой Агатой.

¹⁰ Там же. С. 665.

Ульрих встречает Агату после многих лет разлуки — и ощущает в ней своего духовно-телесного двойника, абсолютно родственную натуру, утраченную «половину», в поисках блаженного единения с которой тоскуют и мучаются все люди, согласно пересказанному Платоном древнему мифу. Чувственно-сверхчувственный союз Ульриха и Агаты «против всех» становится главной темой второго тома романа. С ним в духовную одиссею героя проникают житейский авантюризм, поиск на последних рубежах морали, психологии и коммуникации, хотя инцестуальный смысл этого влечения отнюдь не форсируется автором. Главное тут — сама идея выхода за пределы обыденного, общепринятого, морально санкционированного. Точнее, в случае Ульриха и Агаты речь идет скорее о «сжатии», уходе из мира повседневности ради завершения духовно-философского эксперимента «прояснения». Это попытка достичь состояния непрекращающейся любовной сосредоточенности на другом, но не как объекте желания и присвоения, а как продленном вовне, умноженном и просветленном «я».

Ульрих пытается дать словесный эскиз подобного состояния: «...представь себе, что это море есть некая неподвижность и уединенность, непрестанно наполняемая кристаллически чистыми событиями. В старину пытались представить себе такую жизнь уже на земле. Это Тысячелетнее царство, созданное по нашему подобию и все же отсутствующее среди знакомых нам царств! И вот так мы будем жить! Мы отбросим всякое себялюбие, мы не будем копить ни благ, ни знаний, ни возлюбленных, ни друзей, ни принципов, ни самих себя. Тем самым наш дух раскроется, отворится перед человеком и перед всякой тварью живой, распахнется так, что мы перестанем быть самими собой и сохранимся только в своей слитности со всем миром!»¹¹.

Однако, словно предвосхищая финал этой грезы, Музиль тут же роняет: «Этот маленький промежуточный разговор был шуткой».

Достичь мистического блаженства, взаиморастворения и отрешения от эмпирического мира путем слияния с родственным началом — героям не удастся. Неудачу терпят не столько Ульрих с Агатой, сколько сам автор. Манифестацией этой неудачи стала сама неспособность Музиля на протяжении десяти лет завершить второй том романа. Он так и не нашел

¹¹ Указ. соч. Т. 2. С. 145.

удовлетворяющих его сюжетно-образных форм и смысловых формул для изображения совсем иного, вымечтанного модуса бытия посреди данного мира.

«Человек без свойств» стал грандиозным мысленным экспериментом, условия которого уточнялись и переформулировались на протяжении многих лет, а окончательный результат так и не был получен (если не считать таковым прогрессирующий пессимизм самого экспериментатора, сопровождавший его до самой смерти). Однако это вовсе не значит, что поиски альтернативного модуса человеческой жизни были признаны самим автором задачей недостойной или обреченной изначально.

...Макс Фриш, если говорить о литературных влияниях, несомненно находился в «поле притяжения» Музиля или, по крайней мере, его духовной проблематики, хотя исподволь и восставал против гиперинтеллектуализма, отвлеченности музиевского стиля письма, подспудно полемизировал с ней¹². Он претендовал на «права наследства» в обширном интеллектуальном домене австрийского писателя.

Фришу, несомненно, была близка концепция Музиля о мире в становлении, мире, находящемся на пути в будущее и высылающем в пикет разведчиков, впередсмотрящих. Но, скорее всего, это динамическое мироощущение сложилось в нем независимо от каких-либо литературных влияний, как подспудное, но непреклонное решение не принимать вещи такими, какие они есть, не поддаваться их «естественному ходу», а отыскивать или создавать в сплошной массе закономерности и инерции зоны свободы, изобретать и выстраивать жизненную среду по контурам собственной личности, ее желаний, надежд, идеалов.

Так же несомненно и то, что швейцарский писатель складывался как художник во многом в духовной атмосфере, формировавшейся мыслителями Франкфуртской школы, которые декларировали одновременно неподлинность, дегуманизованность позднекапиталистической цивилизации — и ее тотальность, практическую незыблемость. В рамках этого мироощущения сопротивление отчуждению, стереотипности, сплющиванию человека до одномерности мыслилось именно на путях индивидуальных изобретений и открытий, транс-

¹² См. об этом подробнее: Архипов Ю. Макс Фриш в поисках утраченного единства // Фриш М. Пьесы. М.: Искусство, 1970.

формаций ближайшего, прилегающего к конкретному человеку экзистенциального пространства.

Писатель на протяжении всей своей жизни верил в освобождающий эффект утопического мировидения, сочетающего стремление к гармоничному общественному устройству с укреплением личностного потенциала человека, обогащением его связей с миром. Фриш писал: «...Утопия, будь то утопия братского общества без господства человека над человеком, или утопия брака без подчинения, <...> или утопия любви, которая не творит себе кумира из любимого, или утопия постоянной готовности к формированию или переформированию себя самого... короче, утопия творческого, а значит осмысленного существования между рождением и смертью — эта утопия не дискредитируется нашей неспособностью «дотянуть» до нее. Утопия — то, что придает нам ценность даже в нашем поражении. Утопия необходима. Она — магнит, который не поднимает нас над действительностью, но задает направление нашей жизни на протяжении двадцати пяти тысяч рутинных дней...»¹³.

При этом Макса Фриша всегда увлекала жизнь в ее мозаичном многообразии, в предметности и осязаемости, в мельканье лиц, голосов, ситуаций — жизнь «здесь и сейчас», но подсвеченная лучами вечных вопросов, разыгрывающаяся на фоне архетипических декораций удела человеческого... В этом его отличие от Музиля, для которого драмы и диалектические приключения вершились исключительно в сфере общих идей и понятий, а человеческие судьбы служили лишь наглядными примерами-иллюстрациями этих коллизий.

Ранняя пьеса Фриша «Санта Крус» очень ярко представляет исходную утопическую ориентацию писателя. Здесь, в духе музильской «утопии эссеизма», опробуется модель вечного бегства, отрицания оседлости, укорененности и «морали привязанности» к сущему. Конечно, герои пьесы, — не ровня рафинированному Ульриху, устами которого говорит еще более изощренный мыслитель Музиль. Но вопросы и коллизии, естественным образом возникающие в пьесе, вполне сродни музильским.

Пелегрин, бродяга и пират, воплощает собой волю к вечному движению и вечной изменчивости. Единственная вер-

¹³ Цит. по: Frisch M. We hope // World Literature Today. 1986, v. 60, № 4. P. 537.

ность, которую он признает, — это верность каждому данному моменту бытия, своим ощущениям и влечениям в этот момент. Пуще всего он боится остановиться в своем беге, обрасти ракушками обязательств, привязанностей, быта. Всецело отдаваясь стихии подвижности, Пелегрин как будто приближается к утопическому идеалу: протейстическому многообразию бытия, проживанию многих судеб в хронологических рамках единственной жизни.

Другой полюс смыслового пространства пьесы представляет Барон — человек порядка, долга, ответственности. В любых обстоятельствах он верен себе, то есть некоей доминанте своей натуры, которая всегда возвращает его к «чувству реальности», к ответственности и порядку, к повторяющимся поведенческим схемам и отношениям с людьми.

Женщина, Эльвира -- между этими полюсами, между реальностью и мечтой, между верностью долгу и верностью одному себе. Днем она преданная жена Барона, помощница в его трудах. Но по ночам, во сне она снова и снова возвращается в юность, в кубрик пиратского корабля, в свою незаконную и безрассудную любовь к Пелегрину.

В этом эскизе драматического утопизма подход Фриша еще слишком эмоционален и «обобщен», автор не прослеживает последовательно всех выводов из намеченных посылок. Столкновение утопического проекта Пелегрини с реальностью, с «требованиями жизни» разрешается элегической нотой: все бренно, любые человеческие усилия тщетны, ибо их заносит снегом вечности, один вариант стоит другого и вообще — нет в жизни счастья. В пьесе «Граф Эдерланд», поистине центральном его драматическом опусе (Фриш на протяжении двенадцати лет создал три редакции пьесы) автор подвергает «индивидуальную утопию» гораздо более пристальному анализу. Здесь «агент» утопии — прокурор, много лет исправно исполнявший обязанности охранителя правопорядка и «столпа общества». В своей биографической предыстории, пунктирно намеченной в пьесе, прокурор — истинный «анти-Ульрих». Он не только защитник жизненной рутины, заведенного порядка настоящего — он их верховный жрец и идеальное воплощение.

И вдруг посреди жизни прокурору открывается вся убогость, механистичность, ритуальность существования, которое он вел — или оно вело его. Триггером становится

странное судебное дело: банковский кассир, доселе тихий и законопослушный, без всяких видимых причин зарубил топором привратника. (Тут, кстати, снова параллель с «Человеком без свойств», в котором история духовных поисков и интеллектуально-экзистенциальных походов Ульриха оттеняется параллельной линией бродяги Моосбругера, ожидающего приговора за убийство. Моосбругер в «Человеке без свойств» — кривое зеркало, поднесенное к лицу благополучной центральной европейской цивилизации. Всматриваясь в него, Ульрих и другие персонажи узнают в убийце собственные потаенные устремления и порывы, ощущают холодок пропасти, над которой висит «старый порядок»).

Тут с глаз прокурора словно спадает пелена: «Бывают минуты, когда удивляешься скорее, тем, кто не берет в руки топор. Все довольствуются своей призрачной жизнью. Работа для всех -- добродетель. Добродетель -- эрзац радости. А поскольку одной добродетели мало, есть другой эрзац -- развлечения: свободный вечер, воскресенье за городом, приключения на экране... Надежда на свободный вечер, на воскресенье за городом, эта пожизненная надежда на эрзац, включая жалкое упование на загробную жизнь...»¹⁴.

Снова отмечу: у Фриша не стоит искать характерной для Музиля изоощренной рефлексии об онтологическом статусе возможного и чаемого в сравнении с реально данным. Он не столько ищет в сегодняшней жизни ростки будущего, с которыми нужно соединиться, чтобы «жить гипотетически», сколько хочет утвердить себя в качестве «потенциального человека», обладателя неиспользованных и трепещущих возможностей, хочет зачеркнуть или сжечь уже исписанные страницы жизни. И, опять же, в духе музилевской рефлексии, герой Фриша сбрасывает с себя обязательства традиционной морали, объявляет себя свободным и ответственным только перед собственным «чувством жизни».

Утопический проект прокурора/Эдерланда прост: бежать из колеи механической повторяемости, инерции к топосу подлинности и полноты, каковым ему видится средиземноморский остров Санторин. И тут Фриш вводит фактор «сопротивления среды». Джунгли бюрократического порядка не пускают, опу-

¹⁴ Фриш М. Граф Эдерланд // Фриш М. Пьесы. М.: Искусство, 1970. С. 310–311.

тывают беглеца, и для достижения цели ему приходится взяться за топор. Бегство в мечту, в утопический край неотчужденной свободы оборачивается массовым бунтом, повстанческим движением, в конечном итоге — борьбой за власть. Фриш демонстрирует социальную цену, которую нужно платить за порыв к горизонту утопии.

В финале пьесы логика обстоятельств ставит «агента утопии» перед альтернативой: взойти на эшафот или возглавить правительство. И, чтобы спасти героя от полного крушения, Фриш прибегает к «магии сна»: «Я вам приснился... Теперь — быстро — проснуться... проснуться... проснуться».

Самые обстоятельные и замысловатые модели «индивидуальной утопии» Фриш, однако, выстраивал в своей прозе. Здесь эксперименты совершаются в жестко сформулированных модельных условиях, с заданными граничными параметрами. Автор стремится не только запечатлеть утопическую ситуацию, но и проверить ее на совместимость с реальной жизнью. Он разворачивает свои варианты не как чисто фиктивные, умозрительные, уносящие читателя в мир фантазий, а как опыты реального, пусть и локального, жизнестроительства.

Роман «Штиллер» — подробное изображение «утопии бегства», попытки сбросить опостылевшую, изжитую биографическую оболочку и обзавестись новой. Герой, швейцарский скульптор Штиллер, пытается переиграть неудачно сложившуюся судьбу, с ее нерешенными проблемами, творческими неудачами, поражениями в межличностных отношениях, исчезнув из прежней жизни и «заново родившись» в образе американца Уайта. Фриш скрупулезно рассматривает все этапы одиссеи своего героя, как бы проверяя его авантюру на прочность и осуществимость, взвешивая ее шансы на — хотя бы умозрительный — успех.

В ходе эксперимента выясняется, что гравитация прошлого оказывается слишком сильной. И это потому, что конфигурация реальных биографических поступков и выборов не случайна, она определяется складом характера, темпераментом, способами взаимоотношений с окружающими людьми и миром в целом — некоей системой интенциональных характеристик, изменить которую по своему произволу очень трудно. Для Штиллера блаженное состояние жизни без свойств и связей, парения над ситуацией оказывается недостижимым.

Особенно показателен в этом плане роман «Назову себя Гантенбайн». Здесь Макс Фриш максимально конкретизирует свою утопическую проблематику. Вопрос ставится так: можно ли, пользуясь средствами общего и литературного воображения, поведенческими и нарративными моделями изменить некоторые онтологические и социо-культурные константы? Можно ли перехитрить быт, избавиться от ревности, преодолеть привыкание, привычку, дурную рутинность повседневной жизни? Здесь преобладает острая нацеленность на экзистенциальную ситуацию, одновременно всеобщую — и наполненную уникальными деталями (известно, что «Назову себя Гантенбайн», помимо прочего, — и попытка Фриша справиться с крушением его брака с Ингеборг Бахман).

В «Человеке без свойств» Ульрих именно через размышления на общие темы, через «головное» отстранение от всех возможностей и вариантов, предлагаемых существующим положением вещей, приходит к утопии «тысячелетнего царства», к идее героя об одиночестве вдвоем с сестрой, о беспримерной любовной сосредоточенности друг на друге, «погруженности». Фриш движется в обратном направлении. От частной ситуации крушения, смятения, острого недовольства собой и жизнью он отталкивается, пускаясь в свое утопическое плавание.

Ситуацию эту автор «деконструирует», распределяет ее между тремя вымышленными персонажами: Эндерлином, Гантенбайном и Свободой, связанными между собой женским образом — актрисой Лилей. Свобода — покинутый муж, страдательная и потому наименее интересная фигура в этом «четырёхугольнике». Вариант Эндерлина — попытка вырваться из заколдованного (и порочного) круга «романических» отношений между мужчиной и женщиной. Случайная встреча, очарование случайности и подлинности, острое влечение, бурная любовная ночь... Эндерлин отчаянно стремится не дать этому яркому и анонимному эпизоду стать одним из ряда, продолжиться, вступить в процесс «рутинизации». Он хочет сохранить его однократность, самодостаточность, несводимость. А для этого нужно избежать развития, второго шага... Эту-то борьбу с соблазном продолжения блаженства Фриш и изображает (наряду с другими моментами) в «модели Эндерлина».

В фокусе анализа, однако, находится Гантенбайн. Он становится мужем Лили — и должен решать самую сложную

задачу: сохранить любовь, брак, красоту и достоинство в отношениях пары, построить семейную жизнь без разрушающего влияния быта, денежных отношений и осложнений, борьбы за первенство и лидерство, ревности и измен. Для достижения этой цели герой Фриша прибегает к экстравагантному средству — добровольной имитации слепоты. Надев черные очки — «что толку видеть?» — он освобождает себя от необходимости замечать неприятные, раздражающие моменты, реагировать на них. Это действительно радикальное новшество в отношениях пары, многое в них переворачивающее. Мнимая слепота призвана стимулировать терпимость, принятие человеческих слабостей партнера, готовность помогать ему, идти на уступки, даже жертвы, умять и смирять амбиции собственного «я».

Житейско-психологические итоги этой игры окрашены в романе экклезиастовым скептицизмом. Что делалось, то и будет делаться, все уловки и ходы с целью вырваться из наезженной жизненной колеи оканчиваются неудачей. Прикладная утопическая стратегия терпит крушение в столкновении с жизнью, с ее инерцией и гравитацией. Результат, как будто, тот же, что и у Музиля. Значит — все бесполезно, и нечего устремлять взоры к горизонту и за горизонт, нечего «мечтать о странном?»

Тут важно подчеркнуть некое принципиальное различие между «проектом» Фриша и музилевским предприятием. Связано оно с совершенно разными способами литературного воплощения авторами их утопических упований. Музиль еще в молодые годы утверждал, что самые существенные духовные элементы произведения — это мысли: «...творить означает прежде всего размышлять о жизни, а потом уж изображать ее». А о жизненности или оригинальности персонажей не следует слишком заботиться. И он последовательно вел свой донкихотский поход против принятых в его время эстетических правил и рецептов психологически достоверной, «фигуративной» и «фактурной» литературы.

В соответствии с этим подходом образ главного героя, «человека без свойств», определяющий всю проблематику книги, задан изначально фронтальными авторскими декларациями, формулирующими особенности убеждений и жизненной позиции Ульриха. И лишь затем, по ходу действия автор подтверждает свои тезисы «живыми примерами» — многочисленными вспышками-проникновениями в психологию героя.

Образ «индивидуальной утопии» в его тексте — это бесконечные словесные вариации, представляющие исходную идею в меняющихся мыслительных ракурсах, обосновывающие и уточняющие ее в самых разных идейных контекстах. Надо по достоинству оценить смелость и масштаб попытки — решить сложнейшие художественные и идейные задачи почти исключительно гимнастическими усилиями мощного интеллектуального аппарата, энергией дискурсивной мысли, неустанно расчленяющей предметы и явления жизни. Однако нужно признать и художественную наивность этой попытки.

Субстанция фришевского повествования — совсем другой природы. Уже в первой своей пьесе «Санта Крус» писатель использует оригинальные, изощренные формы «внедрения» утопической посылки в ткань драматического действия. Один из актов пьесы являет собой сон, который видит героиня пьесы Эльвира, возвращаясь в нем на восемнадцать лет назад, во времена своей молодости, к первой встрече с Пелегрином... Отметим, кстати, что сон — традиционное «транспортное средство» для попадания героев утопической/дистопической литературы в «иномирие» — вспомним сны Веры Павловны у Чернышевского, «Сон смешного человека» у Достоевского, роман Уэллса «Когда спящий проснется» и т. д. Однако у Фриша сновидение выполняет более разнообразные и «творческие» функции.

Сон в «Санта Крус» — магический механизм, что-то вроде ленты Мебиуса. Он позволяет героям с легкостью скользить из настоящего в прошлое и обратно, свободно соединять модусы воображаемого и реального. Кроме того, Фриш сооружает при помощи этого механизма ажурнейшую «ловушку для времени», реализуя метафору вечного возвращения. Раз за разом Эльвира отдается своей мечте и любви и идет за Пелегрином, раз за разом Пелегрин, пресытившийся любовью, оставляет Эльвиру одну на берегу, раз за разом Барон, отправившийся на поиски неизведанного, останавливается на берегу, на краю авантюры, чтобы протянуть руку Эльвире, поддержать ее. Сходным образом в пьесе «Граф Эдерланд» сон становится и способом развития драматического действия — и залогом парадоксальной вариативности бытия, его «податливости» перед напором воображения и желания.

В «Гантенбайне» текстовая ткань особенно сложна и изощрена. Повествующее «я» здесь изменчиво, подвижно, оно

постоянно генерирует все новые ракурсы изображения и анализа. Рассказчик, который пытается справиться с ситуацией крушения любви и брака, с расставанием, доискивается причин и раз за разом проигрывает свою «историю» в воображении, возвращаясь мысленно к началу, к первой встрече с женщиной по имени Лиля, заново раскидывая пасьянс событий, множа сценарии, по-разному выстраивая обстоятельства и отношения между персонажами... Единое человеческое «я», уникальная судьба расщепляются на множество версий и вариантов.

Что же здесь «утопического»? А общая стратегия повествования, уничтожающая сплошной и необратимый характер реальности, постоянная смена точек зрения, действующих и повествующих инстанций, зазоры, скачки, возвратно-поступательные движения, активность авторского сознания, ежеминутно вносящего изменения в субстанцию происходящего, изображаемого, воображаемого...

Сказанное о Фрише вполне можно распространить и на другого продолжателя и «испытателя» музилевского утопического завета — Хулио Кортасара. Этот аргентинец, прижившийся в европейских интерьерах, ладивший с готикой и барокко древних столиц, проникшийся мифологией и символикой Вены и Лондона, Парижа и Праги, был явно впечатлен неутолимой тоской и поиском Роберта Музиля. Его рассказ «Ночная школа» — конспективная и модернизированная вариация на темы «Душевных смут воспитанника Тёрлеса». А уж сколько раз на страницах романа «Игра в классики» поминается «тысячелетнее царство» — лапидарная формула Музиля, означающая иное, альтернативное, желанно-недостижимое состояние бытия. «Можно убить все, только не тоску по царству...»

Одновременно в книгах Кортасара легко обнаруживаются тематические переклички, пересечения и с текстами Фриша. Герой его рассказа «Остров в полдень» стюард авиалайнера Марини влюбляется в греческий остров Ксирос, над которым пролетает три раза в неделю. Подобно прокурору/Эдерланду, мечтающему о Санторине, он видит в острове знак качественно иного существования — естественного, цельного, осязаемо конкретного: «Остров показывался всего на несколько минут, но воздух всегда был так чист, и море с такой беспощадной четкостью очерчивало остров, что все новые мельчайшие детали неумолимо наслаивались на воспоминания от прошлых

полетов»¹⁵. А в рассказе «Место под названием Киндберг» герой, преуспевающий агент по продаже сборных конструкций, вдруг разительно сближается с Бароном из «Санта Крус», с тоской вспоминающим о паруснике, который мог бы унести его к совсем другой жизни...

Хулио Кортасар двигался в фарватере сюрреалистов и других «проклятых поэтов», издавна тусовавшихся в Париже, городе мечты и отчаяния. Он бунтовал против аргентинского политического режима и сонно-чинного распорядка жизни, против французской лютой буржуазности, против всего строя западной цивилизации, основанного на логике, практической целесообразности, меркантилизме и четкой субъект-объектности. Кортасар создал в своих произведениях целую гамму вариаций на темы «подрыва», борьбы с тем, что представлялось ему шорами, оковами, мертвым грузом житейских правил и онтологических закономерностей.

У Кортасара, как и у Фриша, исходной точкой всех построений является личность, недовольная существующим миропорядком и бунтующая против него. Главный герой романа «Игра в классики», Орасио Оливейра, во многом уподобляется Ульриху. Он так же неприкаян, иронично-наблюдателен, так же не согласен принимать всерьез себя и других, весь наличный, данный порядок вещей. Разве что способом скептического, уклончивого взаимодействия с окружающим миром для него, вместо чопорного механизма «параллельной акции», становятся блуждания по парижским лабиринтам да алкогольно-интеллектуальные бдения среди завсегдатаев *Клуба змеи* — интернациональной компании аутсайдеров, ищущих не то забвения, не то смысла жизни, не то ее преобразования. Герои Кортасара нисходят от общих понятий и символов «тысячелетнего царства», «Центра», «оси», «мирового древа» и «мандалы» — к доступным, пусть и паллиативным средствам: богемности, эпатажу, алкогольно-наркотическим видениям, последовательно игровому, «патафизическому» отношению к жизни.

Сам Оливейра, подобно Ульриху, отказывается связать себя с какой бы то ни было ипостасью этого мира, подчиниться его нормам и установлениям. Он наощупь тычется во все углы и стены, пробуя их на прочность, отыскивая слабое звено в сплошной связности бытия, прорвав которую можно,

¹⁵ Кортасар Х. Остров в полдень // Кортасар Х. Собр. соч. в 4-х томах. Санкт-Петербург: «Северо-Запад», 1992. Т. 3. С. 305.

быть может, выйти в иное измерение, цветущее чудесами и метаморфозами.

Как и Ульрих, точнее, следуя имморалистическим его декларациям, Оливейра отказывается подчиняться нравственным прописям, которые должны направлять спонтанные чувства и реакции индивида в строго определенные, общественно признанные русла. Кортасар заставляет своего героя продемонстрировать это с шокирующей наглядностью в сцене, когда он, по ходу обычных прений *Клуба змеи*, обнаруживает, что тяжело заболевший сын его возлюбленной Маги — умер. Обнаруживает — но не делает ничего из того, что считается естественным и должным в подобной ситуации. Оливейра просто взирает на нее со стороны, с позиции отчужденного наблюдателя, но одновременно он выявляет этим странным актом истину своего душевного состояния — равнодушия, невовлеченности. Он не хочет имитировать то, чего нет, но что предписано: сочувствия, соучастия, «душевного тепла».

Как и Ульрих, он в конце концов решает, что здесь, среди привычных парижских соблазнов и вызовов, ничего небывалого не найдешь, и уезжает домой — в родную и глубоко чужую (смотри-ка, как у Ульриха с Агатой) Аргентину, чтобы потеряться, заблудиться среди друзей, мате и наркотиков. Ему остаются горячечные монологи-исповеди, поиски утраченного времени и Маги, да раскачивание — наподобие маятника — над вечностью, то бишь балансирование на подоконнике с перспективой самоубийственного прыжка.

В следующих произведениях Кортасара этот изначальный экзистенциальный опыт углублялся и конкретизировался. В романе «62. Модель для сборки» возникает второе издание *Клуба змеи* — «зона», дружеский кружок аутсайдеров-единомышленников, которые отстаивают перед лицом мира свою независимость и индивидуальность, превращая жизнь в череду хеппенингов, в цепь психологических и эстетических экспериментов.

Выпадая из стандартизованного бюргерского порядка, издеваясь над поведенческими стереотипами «человека западного», друзья утверждают свой карнавальный образ существования. Так они преодолевают замкнутость, механистичность повседневности, превращая «зону» в заколдованный, иноприродный локус.

Но рядом с ней, точнее, на некотором расстоянии от нее существует «Город» — воображаемое и «переживаемое» пространство, где распадается единство и строй «эмпирической утопии», где жизнь каждого обретает метафизическое измерение. В «Городе» героям романа встретиться почти невозможно — миры их экзистенциальной подлинности оказываются непересекающимися. Утопия тесного дружеского кружка тоже оказывается непрочной, разрушаемая изнутри игрой несовместимых страстей и влечений, ревностью, безнадежной (как у Фриша) жаждой присвоения и господства в межличностных отношениях.

«Книга Мануэля» — следующий этап в попытках Кортасара приблизиться к «тысячелетнему царству». Здесь на первый план выступает то, от чего открещивался «человек без свойств» Оливейра: ангажированность, прямое и целенаправленное действие по изменению социально-политического порядка. Здесь место Клуба Змеи или «зоны» занимает «группа» в сартровском понимании слова, объединенная общей задачей и сотрудничеством в опасном, но представляющемся необходимым свершении. В каком-то смысле это отход от утопической мечты, поскольку активность героев разворачивается целиком в этом мире с его насилием, отчуждением, жестокими и прагматическими правилами политической борьбы. Правда, персонажи Кортасара стремятся сохранить и в этих обстоятельствах эксцентричность, спонтанность самовыражения, спасающую от догматизма и рутины, пусть и революционных. Вспомним «раввинчика» Лонштейна, балансирующего на грани некрофилии, или подробное и страстное описание акта анального секса, совершаемого одним из героев романа с партнершей чуть ли не из воспитательно-педагогических соображений: дабы расширить ее бытийный опыт, сокрушить сковывающие его привычки и табу...

Событийно-смысловым стержнем романа становится «акция» — попытка похищения посла одной из латиноамериканских стран с целью обмена его на группу политзаключенных. Но стержень этот помещен в насыщенную среду гротескных фабульных эпизодов, бесчисленных диалогов и рефлексий, призванных ввести «акцию» в перспективу альтернативного образа жизни, мышления и чувствования, отрицающего конформность и утверждающего творчество,

экзистенциальную насыщенность, пусть на грани (или за гранью) перверсии...

И снова, как и в случае Фриша, у Кортасара утопическое начало воплощается в словесной ткани и нарративной стратегии текста в неменьшей мере, чем на уровне мыслительных и жизненных актов персонажей. Текучесть, незаконченность бытия, его неподвластность правилам отвлеченного знания и формальной логики Кортасар утверждает самой образной системой и языком повествования.

В «62...» изображаемое пребывает под знаком магического авторского произвола. Кортасар здесь с самого начала отменяет «нормальную» хронологию — и на композиционном уровне, и на уровне восприятия персонажей. В первом же развернутом эпизоде романа его герой, Хуан, переживает момент озарения: он попадает во «вневременную точку», где его взору открываются все фабульные и символические линии уготованного автором действия... Он чувствует, что «в который раз «до» и «после» крошились у него в руках, превращаясь в бесполезную труху дохлых бабочек моли»¹⁶. А дальше — спонтанно меняются субъекты и грамматические формы повествования, рассказ от третьего лица мгновенно переходит во внутренний монолог...

Романный текст здесь оборачивается сложной системой уподоблений, отождествлений, зеркальных отношений и трансформаций, представляющих реальность в виде комбинационного поля возможностей. Символы, метафоры, аллюзии и реминисценции, сквозные мотивы и архетипы мировой культуры кружат здесь в причудливом хороводе, вытекают один из другого и замыкаются друг на друге. Мир романа воистину вырывается из пространственно-временной упорядоченности, становясь воплощением могущества художника-демиурга.

Не менее ярко магическо-утопическое начало проявляется в рассказах Кортасара, где возникают ситуации психологического «взаимодействия на расстоянии», погружения в чужие «психические потоки». Общий знаменатель тут — отказ от концепта конечной, замкнутой в себе, самодостаточной личности-монады. Ставится под сомнение и сущностное разделение мира на отчетливые, отграниченные субъекты и объекты. Все это открывает путь к горизонту удивительных превращений. Здесь совершаются «проколы» хронологии, и человек пребывает одно-

¹⁶ Кортасар Х. 62. Модель для сборки. // Указ. соч. С. 26.

временно в Аргентине середины XX века и в Париже времен Второй империи («Другое небо»). Здесь реализуется миф о переселении душ, и молодой мотоциклист, попавший в аварию на улице Буэнос-Айреса, превращается ночью в индейца древних времен, на которого охотятся воины враждебного племени («Ночью на спине лицом кверху»). В рассказе «Аксолотль» герой, наблюдающий за жизнью обитателей аквариума, сам превращается в одного из них, оказываясь «за стеклом».

А в позднем рассказе «Кольцо Мебиуса» Кортасар создает некую парадоксальную вариацию на тему той формулы «тысячелетнего царства», которую Музиль высказал устами Ульриха: прекращение индивидуального существования, слияние со всем миром. Здесь Жанет, девушка, погибшая во время акта насилия, совершенного против нее, проходит через экспрессивно выписанные фазы посмертного инобытия, растворения в универсальной субстанции, для того, чтобы снова начать восстанавливать и накапливать по крупницам свое «я», которое теперь жаждет слияния — но уже в новом, очищенном и радостном качестве — с причинившим ей смерть Робером, который ведь тоже стремился на свой лад к радости и единению...

Могут спросить: ну, а какое отношение это все имеет к индивидуальной утопии? Ведь в приведенных примерах целенаправленные проекты желания отдельных личностей — персонажей — размываются или замещаются разновидностями более или менее эксцентричных повествовательных стратегий. Что ж, речь, действительно идет о том, что в творчестве Фриша и Кортасара утопия перестает быть авантюрным предприятием одного лишь героя (героев). Ее активным, суверенным соучастником становится автор утопического текста (а может быть, и сам текст).

Внутри этого текста совершается отмена законов и правил действительности, события могут течь вспять, возможно обратное движение от следствия к причине и сетка трещин-возможностей испещряет сухой монолит данности. Пусть в плане содержания повествование приводит к неутешительным выводам о конечном торжестве жизненной рутины, о неотменимости биологических и психологических закономерностей. Зато в плане выражения торжествуют свобода, вариативность, причудливая и прихотливая власть воображения. Немалая часть утопического заряда переносится, таким образом, на форму

словесного воплощения мечты, на субстанцию текста. Из «табула раса», на которой идея рисует свои умозрительные узоры, последняя превращается в активное начало, принимающее на себя многие мировоззренческие функции и «полномочия».

В какой степени эта линия оказалась существенной для западной литературы конца прошлого века? Как она соотносится с другими тенденциями и стратегиями, оказавшимися в центре культурного пространства? Индивидуальная утопия, очевидно, плохо сочетается с бурным потоком постмодернизма, даже в наиболее его ярких и продуктивных проявлениях — я говорю о произведениях Итало Кальвино и Умберто Эко, Джона Барта и Милорада Павича. Действительность в постмодернистской парадигме слишком часто становится условным фоном, легко трансформируемыми декорациями авторских фантазмов. Более того — само «я», жаждущее изменения, нового взаимодействия с миром, здесь развоплощается, или, в лучшем случае, сменяется чередой произвольных масок (не путать с драматически насыщенными перевоплощениями индивидуальности у Фриша).

В этой разновидности литературы напряжение, возникающее между волей субъекта к трансформации объемлющей его реальности и сопротивлением мира, уступает место красочным миражам воображения, приглашающим к путешествиям по ландшафтам и лабиринтам прихотливого авторского вымысла. Соответственно, воля к радикальной «перемене участи», нейтрализуется и парализуется, уступает место грезам наяву. Читателю предлагается «по умолчанию» принять неизменность существующих данностей и отношений, примириться с миром — или оставить его за скобками. Способна ли современная литературная утопия сохранить свой освободительный ресурс, свою актуальность и притягательность — это уже тема другой статьи.

Памяти «Вех»

Григорий Померанц

Из статьи «От мифологем к вехам реальности»

...М.О. Гершензон, задумавший «Вехи», особо просил Бердяева, Булгакова, Струве, Франка не советоваться друг с другом, не создавать общей платформы, где сотрутся личные черты и потеряны будут личные пути в глубину. «Вехи» — призыв искать ответ на вызов революции (вполне выявившийся в 1905—1907 гг.) только в собственной глубине, доверив единство незримому диалогу, возникающему над различием реплик, уходящих вглубь. «Вехи» были структурой, в которой мыслитель остается самим собой, а не членом партии, подчиненным ее программе и уставу, а в конечном счете — воле «харизматического лидера». Мы хорошо помним, к чему эти кумиры масс привели Россию (а за ней и несколько других стран).

Россия переболела пророками и контрпророками; пора ей выздороветь. В структуре «Вех» заложен диагноз, к которому надо вернуться. Этот диагноз отвергло почти 99% русской интеллигенции — и сто лет платило за свою ошибку. «Вехи» пролагают дорогу глубокой, ясной и трезвой мысли. По этой дороге может идти, дополняя и углубляя свой опыт, свободная личность, переступая запреты цензуры и страха. Замечательно, что при издании «Вех» не было никакой редакции, никакого сглаживания острых углов. Пошла в печать фраза Гершензона: «Мы должны быть благодарны правительству, что оно штыками ограждает нас от ярости народной». В эти слова вцепился Ленин — и перечеркнул ею «Вехи». Но «Вехи» пережили Ленина.

Бог с ними, с пророками и контрпророками. Пусть они предаются гневу, пусть они в полемике с Лениным увековечивают ленинский стиль полемики. Новая интеллигенция начинается с понимания, что стиль спора важнее предмета спора. Предметы, волновавшие английский парламент XVIII в., давно погрузились в Лету, но стиль остался, и именно этот стиль обеспечил Англии устойчивость и гибкость общественной жизни. Пора слушать оппонента, как слушали друг друга Степун и Трубецкой за несколько лет до краха старой России. Пора понять, что целостная истина есть дух, витающий скорее в паузах диалога, в минуты молчания, чем в крике.

«Вехи» — первый подступ к собору мыслителей, подошедших к границе, где личная глубина открывает глубину, превосходящую всех нас, как лик Спаса, уцелевший на ступеньке, превосходит наше созерцание.

Это та горстка, вокруг которой может собраться новая «тысяча», наподобие той, о которой Версильов говорил своему сыну Аркадию. «Тысячи» хватило, чтобы создать великую русскую литературу, от Пушкина до Чехова. Не будем терять надежды. «Вехи» — шаг, который открывает нам дорогу к одиноким вершинам глобальной цивилизации, и вспомним: «нам внятно всё...» Откроем одиноким вершинам свое сознание. Это шаг, без которого интеллигенция никогда не возродится и не построит моста к просвещению народов.

Юрий Колкер

Семеро против мифа... А миф и ныне там

Сто лет назад вышли *Вехи*, престранный сборник, встреченный в штыки всей Россией. Семеро авторов, соперничая в своем рвении, наговорили обидного в адрес русского человека. Сказали ему — это ж нужно было додуматься! — «постарайся стать человеком». Среди них преобладали инородцы. Отчего все эти Людвиговичи да Соломоновичи ополчились на Россию? Чем она им не угодила? Ведь, кажется, сыты и барственны, по гудку не встают. Конечно, обращались они не ко всей России, а к русской интеллигенции, писали об интеллигенции, — но к кому же им было и обращаться? Ведь страна (берем это слово в значении английского nation) — не все без разбора граждане, а только думающие люди страны; только те, кто способен услышать.

Семеро ополчились против сложносочиненного мифа, в котором правда смешалась с фантазией. В общих чертах миф таков. Русское самодержавие и русский народ — две неродственные враждебные силы. Самодержавие душит народ; в царизме — всё зло; свергнуть его — и наступит рай на земле. Народ молчит только по своей забитости и безграмотности, сам же он хороший до святости. Защищает народ, выражает его интересы, притом жертвенно, — русская интеллигенция. В России думающий человек, по большей части молодой, пылкий и чистый сердцем студент, осознал свой долг перед народом, живет для народа. Он служит прогрессу: идет на виселицу ради крестьян и рабочих. Жертва и подвиг, вера во всеобщее равенство и справедливость, освобождают его от обычной («мещанской») нравственности: ведь он занят делом более высоким. Учиться и работать ему незначит. Русская интеллигенция не верит в Бога и потому прогрессивна. Тем самым (подразумеваемая фигура умолчания) она — а через нее и Россия — совесть Европы и мира, будущее человечества.

«Потомки оценят важность момента...»

Мыслитель сидит за большим письменным столом, обмакивает стальное перо в массивную чернильницу (ее содержимое

отливает лиловым... никогда, никогда больше мы не увидим этой магической жидкости, не вдохнем ее будоражащего, зовущего в будущее запаха!) и пишет, иногда зачеркивая, — на добротной бумаге, не спеша, размашистым почерком, пространными, долгими, вдумчивыми фразами; а перо — скрипит. Исписав лист, прикладывает к последним строкам тяжелое пресс-папье из красного дерева; переворачивает лист, не спеша кладет его в стопку уже исписанных, а сверху прижимает другим пресс-папье, мраморным, с рукояткой в форме св. Георгия, копьём протыкающего ящера: чтобы листы не разлетелись от дуновения залетевшего из открытого окна ветерка.

«Нижеследующие строки посвящены лишь одной части этой обширной и сложной задачи... Два факта величайшей важности должны сосредоточить на себе внимание тех, кто хочет и может обсудить свободно и правдиво современное положение нашего общества и пути к его возрождению... здесь можно наперед рассчитывать лишь на приблизительную точность. Но и несовершенная попытка анализа весьма важна и настоятельно необходима...»

Слов не жалеет. Хочет исчерпать тему. Знает, что всё, от слова до слова, будет набрано и оттиснуто свинцовыми литерами без редакционных вторжений — потому что он, мыслитель молодой, но уже замеченный, твердо стоящий на ногах в общественном и материальном смысле, — сам себе редактор. Верит, что всё написанное будет прочитано таким же вдумчивым, образованным читателем, который (такая эпоха на дворе, would you believe it... нет, лучше *pourriez-vous le croire?*) только тем от писателя и отличается, что сам этого не написал, не взялся за перо, не возложил на себя аскезу творчества.

За окном весна 1909 года. Горят газовые фонари. Слышен цокот подков, не звонкий, а приглушенный деревянными торцами мостовой. Россия хоть и проиграла войну с Японией (первую войну нового типа, с пулеметами, траншеями, массовыми жертвами и полостными операциями в полевых условиях); хоть и пережила неудачную революцию, выявившую несостоятельность русской интеллигенции, но всё же — стоит «неколебимо, как Россия». Мыслитель занят ее будущим. Что этой страны не будет вовсе; что она *навсегда* исчезнет через несколько лет; *что самый русский народ исчезнет*, переро-

дившись, — этого мыслитель и в мыслях не имеет. Не знает, что умрет в эмиграции.

Их не прочли

Их было семеро, всего семеро — по числу дней недели и струн гитары (бывшей кифары), по числу священных городов Месопотамии и главных светил у халдеев... Слово для их обозначения вошло в язык: *веховцы*. Произнесешь — и все видят этих семерых. Неудивительно: после выхода сборника гвалт в печати поднялся небывалый, настоящий шквал. Но при этом — их не прочли. Тогда, в 1909 году, — не поняли, не по мозгам оказалось. Обиделись на них смертельно. Мыслители говорят: смотрите фактам в глаза, прекратите самолюбование, уважайте мысль, освободите ее от предвзятости. Им отвечают хором: вы — изменники, вы защищаете штыки, тюрьмы и виселицы.

Потом случилась война, которую в мире называют великой. После 1917 года — не до чтения стало, нужно было быстро строить социализм. Построили ГУЛАГ с придатком в форме социалистического отечества. Спровоцировали и выиграли (по другим сведениям, проиграли) войну, которую называют великой в России. После войны задумались и стали читать. Дошла очередь до *Вех*: в них прочли, что идеям нужна национальная почва, и все скопом крестились в православие (в основном — евреи). После 1991 года — нужно было быстро разрушать социализм и строить капитализм; опять не до чтения.

Сейчас — *Вехи* почти так же далеки от нас, как *Слово о полку Игореве*. Исторический памятник, к жизни отношения не имеющий; текст, обращенный в несостоявшееся будущее. Самое время взглянуть на него из будущего и задуматься. Это мучительное чтение. Слог веховцев велеречив; композиционно эти статьи рыхлы, перенасыщены повторами; каждая фраза, будучи мыслью, требует работы, — но мученье не в этом, а в том, что каждое слово великолепной семерки дышит надеждой. Горько за них и за нас.

Что их свело

Инициатор *Вех*, Михаил Гершензон, говорит в предисловии: «Не с высокомерным презрением к ее [интеллигенции]

прошлому писаны статьи, из которых составилась настоящий сборник, а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны...»

Еще бы! Веховцы — плоть от плоти интеллигенции: ее совесть, ее проснувшаяся от спячки мысль. Разумеется, они не на стороне деспотизма, а на стороне подавленной революции, с народом и с интеллигенцией. Они верят в интеллигенцию, потому и говорят, что она внутренне была не готова к этой революции, обманулась в себе и обманула ожидания народа (то есть простонародья).

Общая платформа участников — «признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития». Первый элемент этой духовности — работать над собою, воспринимать несовершенство мира через призму своего несовершенства. Неправда, что «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»; неверно, что «если к правде святой мир дороги найти не сумеет, честь безумцу, который навеет человечеству сон золотой». Нет чести безумцу за безумие. Русский интеллигент лжет во спасение — вот с чем нужно покончить...

Почему Россия обиделась на это? Разве ей что-то новое сказали? Открываем *Новь* (1877) Тургенева: «Известное, хоть и не совсем понятное дело: русские люди — самые изолгавшиеся люди в целом свете, а ничего так не уважают, как правду, — ничему так не сочувствуют, как именно ей...»

Вот где собака зарыта: ложь личная — ради правды общественной. «Идеология русской интеллигенции, всецело покоящаяся на признании безусловного примата общественных форм, — представляется участникам книги внутренне ошибочной и практически бесплодной... неспособной привести к освобождению народа. В пределах этой общей мысли между участниками нет разногласий» (Гершензон).

В остальном, продолжает Гершензон, участники сильно расходятся. Это не бросается в глаза потомку. Поражает как раз сходство суждений и словаря, единство и цельность сборника. Веховцы часто повторяют и превосходно дополняют друг друга. Они диалектики: дают слово тому, кому возражают, выслушивают противника, строят рассуждения по схеме «с одной стороны, с другой стороны»; «да — но».

Конечно, говоря «русская интеллигенция», каждый из них имеет в виду что-то своё. Считать ли интеллигентами Витте и

(или) Плеханова? Здесь авторы не согласятся, однако ядро интеллигенции — в их представлении — общее. Труднее в другом: обязательна ли вера в Бога? Для большинства — да, для двоих — Булгакова и Бердяева — всё дело преимущественно в ней, но один из веховцев, Изгоев подводит читателя к мысли, что он — атеист; другой, Кистяковский (вообще стоящий особняком), обходится без гипотезы о существовании Бога.

Социализм не кажется веховцам злом. Они приветствуют марксизм как *свежее* западническое течение мысли, как призыв к труду и творчеству, даже — вы послушайте! — к закону, только советуют брать из марксизма одну политэкономию — и огорчаются, что в России лучшее, что есть в марксизме, было тотчас проглочено народничеством.

Как они всё это сказали? Послушаем их еще раз; дело это поучительное. Дадим каждому по 300 слов.

Струве: определение интеллигенции

Пётр Струве дал определение русской интеллигенции, оказавшееся универсальным: она — не профессионалы, не образованные люди, а та их часть, которая противопоставляет себя несправедливому государству (в точности как допетровское казачество). Свергнуть гнет — и всё само собою устроится, потому что люди вообще — хорошие; аксиома Роберта Оуэна в кирзовых сапогах: плохим человека делает среда, — вот что у интеллигенции на уме.

В отличие от Запада, борьбу русской интеллигенции против деспотизма не подстилает религиозная идея. Борцам нечего противопоставить исторической государственности; отсюда неудача революции 1905 года. Победила реакция, но государство не обязательно реакционно. Роль государства вообще объединительная. Оно по необходимости консервативно, ибо несет в себе национальную идею, но, при внутреннем здоровье, оно же — и конструктивно. Нужно служить этому здоровью. Интеллигентское отщепенчество подрывает всенародный смысл государства.

Интеллигенция безрелигиозна. Неправда, что у нее — *другая* религия: правдоискательство без Бога — вздор. Социализм не противоречит религии, но он — не религия. Беда социализма — в непонимании и отрицании личного подвига. Религия учит

любви (к Богу, к ближнему) и самосовершенствованию; видит в этом *спасение*. Только из личного естественным образом выводится общественное.

В 1905 году интеллигенты-отщепенцы впервые столкнулись с младенческой народной мыслью, ничего в ней не поняли и — вместо воспитательного сотрудничества ради России — навесили на нее свои книжные формулы. Безрелигиозность пагубна в политике, поскольку освобождает от совести и нравственных ориентиров.

Царский манифест 1905 года — поворотный момент истории. Государство уступило. Тут бы революции и завершиться, но радикальные силы так остервенели от ненависти, словно самодержавие — внешний враг, а не такая же Россия, как они сами. Ни английская, ни французская революции поначалу не собирались уничтожать монархию, там хотели реформ, постепенного улучшения жизни; короны пали «в силу рокового сцепления фактов». У нас — «все или ничего»; революционная (притом подражательная) романтика вместо здравого смысла. Там — не подрывали национальную целостность перед другими народами; у нас — пусть хоть вообще России не будет, лишь бы не было царя.

Интеллигент не видит, что и у «народа» есть долг: общечеловеческий долг личного совершенствования, личной ответственности; не предполагает у народа никаких обязанностей — только права. Эта мысль просочилась в народ и развратила его. Вне идеи воспитания в политике возможны только деспотизм или охлократия.

В 1909 году Петру Бернгардовичу Струве — 39 лет. Он умрет в Париже, в 1944 году.

Франк: на виселицу — за печной горшок

«Но мрамор сей ведь бог!.. так что же? Печной горшок тебе дороже: ты пищу в нем себе варишь...» Семен Франк словно бы накладывает лупу на эти стихи. Идеалы истины, красоты, отвлеченной мысли и Бога — не кажутся русскому интеллигенту реальными ценностями. Польза — вот его истукан. У русского интеллигента нет ни интеллектуальной, ни эстетической совести. «Кто любит истину или красоту, того подозревают в равнодушии к народному благу... кто любит Бога, того считают

прямым врагом народа». Бог для Франка — *объективен*. Для верующего (в Бога, в истину, в красоту) справедливость — всего лишь производная от объективных ценностей, для русского интеллигента она — идол, фетиш. Интеллигент обожествляет народ, поклоняется языческому кумиру.

Русскому интеллигенту враждебно понятие культуры. Европейец понимает культуру как общественно-историческое осуществление объективных ценностей. Он занят культурным творчеством: совершенствованием своей человеческой природы и, тем самым, окружающей жизни. У русского — мир и человек уже готовы для земного рая, мешают только царь да Третье отделение. Русский интеллигент хочет не строить, а разрушать. Некоторое уважение к культуре впервые прозвучало с появлением марксизма, но косный народнический дух тотчас пожрал это уважение.

Русский интеллигент презирает богатство и накопление, в том числе — культурное. Распределение для него — всё, созидание — ничто. Он не сознает, что вне национального богатства (то есть культуры) немыслимо народное благосостояние. Ему грезится равенство в нищете, аскетизм без Бога: механистический рай полусытых и полуграмотных, — лишь бы никто не высовывался. Его морализм превращается в безнравственность в русском революционере.

Противоречия взорвали интеллигенцию изнутри, отсюда — провал революции. Изначально чистое — стало грязным. Интеллигенция дошла до «грабежей и животной разнузданности» (слова не совсем ясные; не о еврейских ли погромах 1905-07 говорит Франк?). Отрицание абсолютных ценностей обосновывает примат силы над правом. Явилась партийная мораль: мораль насилия и подавления...

Семен Людвигович Франк умер в Лондоне, в 1950 году. Когда он писал для *Vex*, ему было 32 года.

Гершензон: живем вне себя

«Мы не люди, а калеки, все, сколько нас есть, русских интеллигентов... Жизнь русского интеллигента — личная, семейная, общественная — безобразна и непоследовательна», — говорит Михаил Гершензон. Сознание русского интеллигента оторвалось от воли, как паровоз от поезда, и умчалось вдаль.

Русский интеллигент живет *вне себя*. Он с пеленок знает, что печься о себе — эгоизм, его верховный принцип — служение народу. Выкрикнув это в юности в лицо самодержавию, интеллигент всю оставшуюся жизнь со спокойной совестью ничего не делает. Между тем спасение и человека, и государства — личное делание каждого, нравственная и творческая работа. Самые яркие из интеллигентов, при всей кошмарности их заблуждения, — революционеры: они хоть что-то *делают*.

Сознание осуществляет истину только через волю. Сознание и воля склонны к разрыву. В разрыве — оба беспомощны. В их союзе и постоянной борьбе — созидание человека. Мировая истина, входя в индивидуальное сознание и пресуществляясь в нем, взрослеет сама, ибо «всякое *существенное* изменение в атоме есть бесповоротный акт космический». Целостная, *нормальная* личность не может не быть религиозной.

Петровская реформа создала русскую интеллигенцию — и сразу расколола надвое личность. У верхних началось «праздное обжорство истиной», у нижних — не проснулось сознание. Деспотизм был бы невозможен, найдись в России горсть людей целостных, в которых сознание и воля сотрудничают.

Интеллигенция повредила на идее, что жизнь мира и души можно устроить по законам логики. Иррациональная природа бытия ей не дается. Отсюда безверье. В нормальной жизни духа — позитивизм как мировоззрение невозможен.

В России не было своей национальной эволюции мысли. Мысль только забрезжила — у Чаадаева и славянофилов. Славянофилы сказали важную правду: душа простонародья — качественно иная, оттого-то оно и держит интеллигенцию за врагов. «Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной». (Именно эта фраза вызвала шквал глупых обвинений в адрес веховцев).

Россию не исцелила великая русская литература. Сила художественного гения у нас почти безошибочно измеряется степенью его ненависти к интеллигенции. Народ тоже ненавидит интеллигенцию, потому что не видит в ней души.

Эгоизм, самоутверждение — великая творческая сила; именно она делает западную буржуазию могучим бессознательным орудием Божьего дела на земле.

Михаил Осипович Гершензон (1869-1925) — единственный веховец, продолжавший работать при большевиках после 1922 года и даже входивший в бюро Наркомпроса. В 1909 году ему 40 лет.

Изгоев: наша чистая молодежь

Изгоев пишет: в интеллигентных семьях нет культурной преемственности; семья не воспитывает. Душа ребенка развивается в противостоянии старшим. Была семья и преемственность — только у *дворян-славянофилов*. «Огромное число наших детей вступает в университет уже растленными» — через публичный дом или горничную. Этого нет ни в Англии, ни в Германии, ни во Франции. Половая жизнь начинается у нас с 14-и, с 12-и лет. Три четверти опрошенных студентов «имели мужество» сознаться в онанизме. (Переписка Белинского с Бакуниным, где оба стыдливо признаются друг другу в этом грешке, еще не была известна).

Не воспитывает и школа. «Русская молодежь мало и плохо учится» — несопоставимо меньше заграничной. Вместо науки у нее — «тайная наука», не имеющая ничего общего с настоящей. Французский, немецкий студент — гораздо образованнее русского. Английский студент — недостижимый идеал для русского; он, со своим боксом и греблей, не знает ни онанизма, ни публичных домов; зря у нас презирают спорт. Но едва наш *чистый* студент оканчивает курс, как тут же превращается в чиновника-карьериста или в корыстного дельца.

В кружках русского студенчества отсутствует демократия. «Прогрессивное большинство» топчет меньшинство (даже тех, кто просто учится) как врагов и изменников. Студенты лгут напрапалую профессорам и друг другу — во имя красивых идей. На сходках, под страхом бойкота, голосуют за решения, неприемлемые для каждого.

Дикий идеал русского студенчества — стремление к смерти как доказательству правоты. Левизна в политике измеряется близостью к смерти. Правый хочет жить, левый (на словах или на деле) — умереть. «Социалист-революционер ближе к виселице, чем социал-демократ...». Влечение к смерти парализует совесть. Жить — недостойно; это — буржуазный предрассудок. Но если так, то какой смысл выжидать зрелого

возраста? Значит, теряют всякую ценность нравственность и внутренняя целостность, мысль, красота, семья.

Изгоев допускает, что вся Россия может «умереть и погибнуть», если интеллигенция не переродится.

Александр Соломонович Изгоеву (Ланде) — 37 лет. Впереди у него три ареста и концлагерь при большевиках, философский пароход в 1922 году; он, оправдав свой псевдоним, не приживется в русском Париже, умрет в Эстонии в 1935 году. Кстати, псевдоним его, что никем еще не отмечено, — с двойным дном: его можно прочесть еще и как *из гоев*, то есть из неевреев. Может, его мать была русской, но теперь об этом уже никто не помнит.

Бердяев: русская мысль — в богословии

Наша интеллигенция, — пишет Бердяев, — относилась к философии *корыстно*: хотела сделать истину орудием народного счастья. Отсюда наше бескультурье в философии. В занятиях философией видели измену народу. Справедливое *распределение* — не созидание и творчество — вот что было на уме у всех. По временам даже чтение, увеличение знаний, самое просвещение — считалось у нас делом безнравственным.

Смешно все валить на самодержавие. «Недостойно свободных существ во всем всегда винить внешние силы и их виной себя оправдывать... Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства...»

Молодежь довольствовалась суррогатами мысли. Частные вопросы возгонялись на философский, на богословский уровень. Увлекались материализмом, «самой элементарной и низкой формой философствования». С появлением марксизма резко повысились умственные интересы, молодежь начала европеизироваться, отходить от народничества, но всё равно философия осталась подпоркой борьбы за свободу.

Интеллигенция нуждается не в самовосхвалении, а в покаянии, самообличении, смирении перед истиной. Ложно направленное человеколюбие убивает любовь к Богу (истине, красоте). Видеть в человеке только крестьянина или пролетария значит унижать его.

Поклонялись науке — и считали, что она избличает зло самодержавия или буржуазности, отрицает Бога. Не понимали,

что наука политически и религиозно нейтральна. Экономический материализм подменил Бога, стал классовой пролетарской мистикой. Дошли до того, что торжества социализма ожидают в России раньше, чем на Западе.

Истина не бывает национальной, но разные народы ориентированы на разные стороны истины. «Свойства русского национального духа ... творить в области религиозной философии...»

Бердяев зовет Россию к конкретному идеализму, к положительной религии. «Философия есть один из путей *объективирования* мистики; высшей же и полной формой такого объективирования может быть лишь положительная религия...» Русская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, соединения «правды-истины» и «правды-справедливости»...»

Николаю Александровичу Бердяеву — 35 лет. Он умрет в 1948 году, под Парижем.

Булгаков: безнравственность и духовная педократия

После неудачной революции, — пишет Сергей Булгаков, — петровская Россия находится «под угрозой политической и национальной смерти». Казни, рост преступности, огрубление нравов отбрасывают страну назад. Литературу захлестнула порнография. Всё застыло, как в сонном царстве. Выручить страну может только интеллигенция, у которой в крови — религиозное чувство.

Давление со стороны полицейского государства вывернуло наизнанку веру интеллигенции. Явилась атеистическая, аскетическая псевдорелигия мученичества и жертвенности. Она презирает «мещанские добродетели Запада», не видит божественного смысла труда, не сознает, что западная культура — политические свободы, свобода совести, права человека, наука и философия — выросла как целое из религии.

Не поняв Запада, наша интеллигенция выхватила отсюда несколько догматов (веру в естественное совершенство человека, в прогресс) и идолопоклонствует перед ними, упиваясь собою. Самообожание, героический экстаз с истерическим оттенком — вот ее кредо. Она твердит, что все зло — в самодержавии. Нет ни личной вины, ни личной ответственности,

нужно лишь свергнуть гнет. Появляется герой-ниспровергатель. Он ставит себя на место Провидения. Его программа «научна». Его максимализм ведет к вседозволенности. Во имя идеи он с ханжеским самодовольством отнимает имущество и самую жизнь у людей «безыдейных».

Революционер — гипертрофированный мещанин: свой эгоизм он прикрывает фиговым листком принципиальности. Революционная романтика в упор не видит, что разрушать проще, чем строить. Толпа героев в кредит уменьшает число просто порядочных людей. Герой не умеет работать, глух к доводам разума, не способен нести обычную человеческую ношу. Ему естественно как можно скорее погибнуть, что прямо и говорит Некрасов: «Хорошо умереть молодым». Историческое затишье, народное благополучие — гнетут героя хуже деспотии. Социализм для него — не постепенное улучшение жизни, а конечное пост-историческое упокоение, нирвана, — после непрямого Армагеддона с большой кровью.

Освободительное движение самоотравляется распрями. В спорах о способах осуществления общей цели единомышленники готовы друг другу глотку перегрызть. Героизм — вообще «начало не собирающее, но разъединяющее»; он аристократичен, надменен. При нем невозможен демократизм даже внутри партии.

В религии носитель духа — старик, в нашей интеллигенции — юноша. Возникает *духовная педократия*, нравственная власть подростков, противоестественная и самоубийственная для общества.

Смирение — ценность и вне христианства. Биографии великих ученых и художников говорят об их интеллектуальном смирении, о недовольстве собою. Интеллекту же чуждо чувство самосовершенствования, чувство греха.

Интеллигент одновременно поклоняется народу и презирает его как несовершеннолетнего. Он космополит, не знает здорового национального чувства, чужд народу, тогда как национальная идея должна опираться на религиозно-культурные основания. Значение русской церкви, по Булгакову, — всемирное. «Как бы ни был темен, непросвещен народ наш, но идеал его — Христос», а русская интеллигенция «по отношению к религии еще не вышла из отроческого возраста».

Сергею Николаевичу Булгакову 38 лет. Через девять лет, в 1918-м, он станет священником. Умрет в Париже, в 1944 году.

Кистяковский: «есть судья в Берлине!»

Духовная культура и внутренняя свобода, — пишет Богдан Кистяковский, — достижимы лишь при свободе внешней, гарантированной законом. Человек свободен только в правовом обществе. Русская же интеллигенция никогда не уважала закон. В ее идейном развитии не участвовала ни одна правовая идея. Понятие правовой личности в России отсутствует.

Равнодушие к теории права — прямое следствие векового беззакония. Неравенство перед судом убило у нас веру в суд.

Современное конституционное государство, продолжает Кистяковский, основано на компромиссе. Оно может быть дворянским, буржуазным, рабоче-крестьянским — и бесклассовым. Между строем правовым и социалистическим нет противоречия. В конституционном государстве всего важнее его конституционность. Право можно и нужно отделять от экономики. С появлением новой волны западничества — марксизма — правовые идеи забрезжили в русском сознании, но тут же и растворились в народничестве.

Всякая организация нуждается в правилах, регулирующих не *внутреннее* поведение людей (чем занята этика), а их *внешнее* поведение. Но сами правовые нормы не являются чем-то внешним. Они — такие же внутренние элементы нашего духа, как и этические нормы.

В конституционном государстве суд — хранитель и создатель права. В России не существует независимого нелицеприятного суда. Судьям, их беспристрастию, бескорыстию — не верят. Суд — не уважают. Идея установления истины не дается ни свидетелям, ни экспертам; она им просто не по уму; у них в головах — *справедливость*, а не истина. Бытуют неслыханные в мире понятия «достоверного лжесвидетеля» и «честного лжесвидетеля». Большинство защитников — не служители права, а борцы за политический идеал — или уж прямые дельцы. Самое слово *суд* у нас употребляется в смысле расправы.

Вину за плохие суды нельзя целиком валить на самодержавие. «При совершенно аналогичных политических условиях у других народов суды все-таки отстаивали право. Поговорка «есть судья в Берлине!» относится к концу XVIII и к первой

половине XIX столетия, когда Пруссия была еще абсолютно монархическим государством...»

Богдан Александрович Кистяковский (1868-1920) — старший из авторов *Вех*, ему в 1909 году 41 год. Он — потомственный юрист, его отец оставил видный след в русской культуре XIX века. Его сын станет известным американским ученым. Вообще эта украинская семья дала нескольких видных мыслителей.

Что осуществилось

«Нет, я не скажу русскому интеллигенту: «верь», как говорят проповедники нового христианства, и не скажу также: «люби», как говорит Толстой...», — этими знаменитыми словами начинает свою статью Гершензон. Он, стало быть, отмежевывается от Бердяева и Булгакова, но тут же говорит нам: «Нормальный, душевно-цельный человек не может не быть религиозен», — а вместе с тем спасаются, по Гершензону, *делающие*, работающие на себя и — тем самым — на общество. Нет ли тут противоречия?

Другие веховцы тоже хотели видеть делателей, созидателей, специалистов. Их мечта осуществилась еще при жизни большинства из них. Появились ученые-профессионалы мирового класса: Гамов, Ландау, Капица, если брать крупнейших (хотя первый, *не* получивший сразу *три* положенных ему нобелевских премии, от большевиков бежал и вторую часть жизни прожил в свободном мире), а с ними — великое множество очень высоких профессионалов на ступеньку ниже, не нобелевского, но тоже мирового масштаба, каких царская Россия считала на единицы. Правда, появились они не собственно в России, а в СССР, но всё же под сенью прежней русской культуры. Верно и то, что величайшим из работавших в России ученых по сей день остается швейцарец Леонард Эйлер; быстрых разумом Невтонов Россия всё-таки не явила; не успела по молодости... но разве малого она достигла за свои 300 лет в Европе? И все эти новые профессионалы, люди, осуществившиеся блистательно, преспокойно обходились без гипотезы о существовании Бога, не нуждались в ней.

Почти все веховцы справедливо подчеркивают, что величайшие из русских писателей стояли неизмеримо выше интел-

лигенции. Этого нельзя было не отметить. Литература XIX века — единственное, в чем Россия действительно оказалась (на короткое время) великой державой, более того — первой страной в мире. Ни один из веховцев не вспоминает о русской музыке или русской живописи, прекрасных, но все же явственно вторичных. В советское время и тут появились высокие делатели, даже создатели. А советская школа балета? А шахматисты? И никому Бог не потребовался. Обошлись. Высокий профессионал — целостная личность, инстинктивно соблюдающая третью заповедь; он может приобщиться мирового духа, не помяная Бога всуе.

Мессианская чехарда

В статьях Изгоева и Кистьяковского — Бога нет вовсе. У Франка Бог есть, но прохладный, философски-отрешенный, какой-то нерусский, неродной. У Струве Бог выступает как рецепт; он — теплее, нашептывает о национальном и о государстве. У Бердяева, особенно же у Булгакова, государству ласкового слова не досталось, зато Бог — в центре всего, и он — прямо наш, русский, родной. Только дисциплина ума да европейская культура (все веховцы — западники) удерживают этих двоих от того, чтобы прямо не сказать: всё истинное понимание Бога — в русском православии, в русском народе.

Вот их-то, Бердяева и Булгакова, и выхватила из всех веховцев новая историческая общность второй половины XX века: крещеная собственность большевиков, *советская интеллигенция*. Их, а с ними — Струве без апологетики монархии. Когда на улице еще стоял тридцатиградусный большевизм, в московских кухнях, служивших гостиными, не без помощи *Вех*, возродилась и воссияла русская национально-религиозная идея. Славянофилы пришли ко двору как никогда прежде. Полная изоляция от всего мира — вот вторая после жестокости особенность СССР; но ведь это уже было под солнцем, и географически тут же: в допетровской Московии, где все, от мала до велика (именно потому, что жили в тридевятом царстве), всем сердцем знали о богоизбранности православных москвитов. Всплыл допетровский соблазн: русское мессианство в духе аксиомы Филофея «Москва — третий Рим, а четвертому не бывать». Запад, снова непонятый, опять оказался плох у

советских интеллигентов — и не в большевистском смысле (этот прах советская интеллигенция 1960-х уже отряхнула со своих ног), а плох перед русской верой, русской душой. В XX веке воссиял XVII, когда патриарх Филарет, отец первого Романова и современник Филофея, открепивался от Запада тем, что поштучно *перекрещивал* приезжих украинцев и белорусов (то есть поляков; Западом была Польша от моря до моря) *из православия* — соберитесь с духом — *в московское православие*. В сердцах всех и каждого в Московии пребывал не Бог, а русский бог. Московиты, как это еще Владимир Соловьев отметил, попросту считали себя новыми евреями: продвигали своего племенного бога на вакансию Бога, как если б она еще была свободна. И вот это — стало возвращаться в XX веке, через голову большевизма, но в тесной, родственной связке с ним.

Большевизм никогда бы не победил в одной отдельно взятой стране, не удержался бы в ней семьдесят лет — без Филофея и Филарета, без глубинного чувства избранничества, сидевшего на подсознательном уровне в массах: там, где не думают и не читают. «Москва — столица всего прогрессивного человечества»; «марксизм-ленинизм — единственно правильное учение»; «есть только один путь построения социализма — наш советский»: что это как ни Филофей наизнанку? Дикарь всем сердцем знает, что он — лучший, но не лично, а в рядах лучшего племени, которое только и есть люди; соседнее же племя — недочеловеки, не вошедшие в разум, а чуть в сторону — там уже просто свиньи живут, которых есть можно.

Но раз Москва — пуп земли со срединным храмом, то как же нам, познавшим истину о русском боге, людям, к тому же, добрым, задушевым (задушевность приписывает себе буквально каждый народ), не осчастливить, не сжать в жарких объятиях наших заблудших братьев меньших, несмышлёншей в Восточной Европе и на Дальнем Востоке, в Африке и Латинской Америке, а там, глядишь, и в Париже, в Вашингтоне, повсюду? Империализм большевистского Кремля ничем не отличался от империализма Ивана III и Василия III: он *тоже* нес людям свет, правду, избавление. Этой радостью — быть русскими — русские хотели поделиться с другими.

Крещеная собственность 1960-х отвергла большевизм на московских кухнях — и осталась с позитивизмом, который

веховцы осуждают; то есть ни с чем. Постепенно пустоту стала заполнять всё та же мессианская идея, только теперь слова были другие. Говорили: разве какой-нибудь народ страдал больше русского (с тайной, а потом и явной подлостью на уме: будто ГУЛАГ не русские, а инородцы устроили)? Русские — спасибо большевикам — теперь становились избранныки через страдание. Вернулось и географическое помешательство, к которому Ключевский сводил все беды России; вернулось в форме гордого вопроса: разве наши предки не были великие люди, если создали величайшее в истории государство (обширнейшее по числу квадратных километров вечной мерзлоты)? Тютчева вспомнили: «Шестую часть земного круга». По сей день твердят об «одной шестой», не сознавая, что она давно стала одной девятой. Будь граница открыта для людей и мысли, никогда бы образованные люди не додумались до такого словоблудия. Но советский изоляционизм был почище московитского — и не мешал самообольщению, наоборот, подхлестывал его. Избранничество воссияло с новой силой, — а большевизм терял последние зубы, новые настроения диффундировали наверх, к обуржуазившимся номенклатурным угнетателям — и пришлось как раз впору и вовремя.

В 1991 году единственно-правильное марксистско-ленинское учение — словно ветром сдуло, и на его место, как Иванушка на печи, въехало русское православие. Почва была готова. Вчерашние кагэбешники с Лубянки, не отмыв рук от крови, но уже украв миллиарды, истово крестятся и бьют поклоны перед чудотворными иконами. Ханжество царит апокалиптическое. Комсомольцы, не моргнув глазом, не осознав перемены, стали богомольцами на другой день после смены вывески. Все, как один, уверяют, что и раньше веровали. Осмысление Бога в массах воцерковленных недоучек с высшим образованием едва поднимается над таковым у русских крестьян царского времени, для которых Троица была Христос, Богоматерь и Никола Угодник. Главное — крест нацепить да свечку поставить, а еще важнее твердить: я — русский. Таковы оказались на поверку вчерашние интернационалисты, строители светлого будущего всего человечества.

Правы те из веховцев, кто говорит, что нормальный человек должен носить Бога в душе и претворять его в своих делах, но сегодняшняя Россия дальше от этого их идеала, чем безбожный

Советский Союз, не говоря уже о гнилой (насквозь гнилой, но всё-таки — прекраснoдушной) русской интеллигенции XIX века. Новые русские — недостoйны ее памяти.

Они остались народниками

Все веховцы осуждают народничество 1860-х, и все, исключая двоих, остаются народниками. Кистьяковский позволяет себе обойтись без мистики просто потому, что он — единственный среди веховцев профессионал. Струве опасливо решается поставить святотатственный вопрос об ответственности и долге *народа*, но тут же отскакивает в сторону. Прочим пятерым — всё еще грезится в простонародье какая-то особая, не дающаяся интеллигенции правда или хотя цельность, притом религиозная. Последующий страшный опыт показал: правды там не было, а цельность, действительно, была, только не христианская, а языческая: состояла не в постижении Христа с Николой Угодником как третьим лицом Троицы, а в исповедании первобытной дикости. Русское крестьянство и вышедшие из него городские приказчики (спасибо московитскому изоляционизму, византийскому православию и необъятным просторам родины) находились, без преувеличения, на доисторическом уровне. Не дикость ли, что Библия не была полностью переведена на русский язык до второй половины XIX века? Назывные христиане не прочли свою священную книгу за 800 лет своей истории. Так и не успели прочесть до прихода гегемона.

Верно: слово *народ* завораживает. *Vox populi vox dei*. Счастливы англичане, обходящиеся без него: для них есть только люди, конкретные люди. Не отсюда ли английские свободы и американская конституция, этот Парфенон права? Повторим до оскомины: английское *nation* вовсе не *нация*, не *народ*, а *страна*. Словосочетание *Организация объединенных наций* — хрестоматийная ошибка переводчика. Разве народы эта организация объединяет, а не страны?

Струве не решился сказать, что человек необразованный, тёмный, — не то что глупее образованного (даже это — очевидное — не прозвучало), а он и не добрее и не честнее образованного. Статистически — необразованный крадет и убивает чаще. Необразованный и бедный: да-да, это обычно одно и то же. Бедный, посмотрим правде в глаза, не лучше богатого, а

хуже его во всех отношениях (тоже — статистически; святых и философов-аскетов в счет не берем). Неприятные слова? Но их нужно произнести — и навсегда покончить с идолопоклонством. Чтобы сделать их очевидными, вспомним: сострадание начинается с мысли о своем несовершенстве, но откуда же этой мысли взяться у самодовольного дикаря?

Франк подступает к тому же с другой стороны — и тоже недоговаривает. «Есть только один класс людей, которые еще более своекорыстны, чем богатые, и это — бедные», — цитирует он Оскара Уайльда. Тут бы прямо сказать: социализм подогревается завистью, бедные — завистливее богатых; но на это духу не хватает и у Франка.

Истина, как это еще Мартин Лютер говорил, нелицеприятна, не льстит никому; но всё-таки мысль человеческая всегда занята тем, чтобы к истине приблизиться. Сделаем шагок и мы: скажем, что простонародье — всегда в своей массе хуже людей образованных. Справедливо это для любого народа, но урок нам преподала Россия. Пресловутый «русский народ» оказался в сто раз хуже дрянной «русской интеллигенции»: вот чего не понимали веховцы. ГУЛАГ не оставил в этом никаких сомнений. Измыслили ГУЛАГ революционеры, *выходцы* из интеллигенции, ее детки-выродки; осуществил ГУЛАГ, принял в душу и поднял на свои богатырские плечи эту небывалую в истории подлость — тот самый «народ-богоносец», вольноотпущенник в третьем поколении. Он, а не интеллигенция, сладострастно упивался жестокостью, сделал пытку и убийство рутинной. Отличительной особенностью сталинских пыточных камер было как раз издевательство черни над образованными людьми; был же осужден человек как ассиро-вавилонский шпион; сидел с таким приговором; это не выдумка. На смену изуверуромантику, осужденному веховцами, пришел изувер-мещанин, изувер-обыватель, имя же ему — легион. Народ-метафизик, мужик-христофор оказался не то что хриstopродавцем, он не смог понять азбуки любой метафизики: сострадания.

Но этот «русский народ» — не был Россией. Гнилая, никчемная, завравшаяся, но совестливая и прекраснодушная русская интеллигенция — была, а он — не был. Не имел к России отношения. Гнилая интеллигенция стала черноземом для великой литературы, для прекрасной музыки и живописи. Она страдала. Она обнимала ноги «народу». Народ молчал, потому

что не понимал ни слова. Когда в его темном сознании что-то зашевелилось, пинком ноги столкнул интеллигенцию (читай: Россию) с обрыва, прошелся гоголем перед всем миром («я самый передовой и научный!») и принялся торговать нефтью и газом. У сегодняшних русских — столько же прав на Пушкина и Толстого, сколько у сегодняшних греков — на Парфенон.

Веховцы осудили лозунг «Долой самодержавие!», с оговорками произнесли «Долой интеллигенцию!», но не могли и вообразить того, что вскоре сказала сама история: «Долой народ!» Без народопоклонства (спору нет, очень русского и славянофильского, но по происхождению — всё-таки французского, из 1789 года вынесенного, у Гюго вычитанного) не было бы ни большевизма... ни фашизма, ни нацизма. Народопоклонство — вот что сожрало Россию, оставив от нее рожки да ножки.

Они устарели

Заострим характеристики, построим схему. Понять значит упростить... а уж простить или нет — вопрос второй.

Была Российская империя, «страна господ, страна рабов». В ней было два не связанных друг с другом народа: гнилая интеллигенция и гнилое простонародье. Над этими двумя чужими друг другу народами царило чужеродное деспотическое правительство. Выходцы из гнилой интеллигенции (ее самая гниль), спровоцировали гнилое простонародье и в 1917 году свергли гнилое правительство, а в 1922 году (берем дату философского парохода) покончили с гнилой интеллигенцией. Осталось одно простонародье, гнилое, но самодовольное. Россия исчезла с географической и культурной карты. Появился СССР, к которому лучше подходит другая выдержка из русской классики: «все рабы, сверху донизу».

Исторически случались так называемые республики рабов, но все они были недолговечны; им не хватало религиозно-идеологической базы. В СССР такая база нашлась: то самое народничество в марксистском фраке, о котором говорят веховцы. Новая республика рабов просуществовала 70 лет. Жива она была народничеством, взятым у интеллигенции (у прежней, которая Гюго читала), самой дикой разновидностью этого народничества: с Филофеем и Филаретом в уме, с третьим Римом

без православия. Этим она держалась, а на Западе думали, что суть новой страны в ее одежке, в марксистском фраке. Народничества, Филофея с Филаретом, питавших кошмарный русский империализм, там не чуяли, живого нерва большевизма не понимали — и опасались, что в марксизме есть важная правда (или кривда, которая многим кажется правдой). Вся сила СССР состояла не в танках (1941 год показал, чего они стоят) и не в боеголовках (не помешавших проиграть войну Афганистану), а в идеологии. СССР был великой державой благодаря русскому народному Марксу. Не потеря Украины с ее черноземом и Казахстана с его рудой уменьшила роль России. Одна шестая или одна девятая — тут разницы нет. Только сняв свой идеологический фрак, Россия, со всеми своими танками и боеголовками, разом оказалась страной второго ряда, страной третьего мира.

Веховцы устарели потому, что они рассуждают о граде Китеже — о петровской России — и об интеллигенции, которой в 1922 году не стало. Новая советская интеллигенция, сперва языческая, позитивистская, затем — крещеная собственность большевиков, — уже потому не родня прежней русской интеллигенции, что сложилась в карцере, в стране за железным занавесом, в отрыве от остального мира. На Западе для мысли нет границ — и нет покоя; там всегда думают, спорят, перекликаются. Там читают не только по-русски. В СССР — сперва вовсе не думали, только верили («в железные дороги и беспроволочный телеграф», по насмешливому слову Струве); а когда начали думать, Филофей с Филаретом опять выскочили, как черт из табакерки. Рухнуло единственное правильное учение, а эти двое только посвежели и окрепли, румянцем налились. Их подпорка — всё та же вера в необъятные просторы вечной мерзлоты, заключающие в себе русскую правду.

Смехотворный комитет по разработке национальной идеи, существовавший в Москве в 1990-е годы, на самом деле не идею искал, она была готовенькая, нестареющая, филофейная; он искал для нее подходящий фрак; искал, да не нашел. Марксизм заменить нечем, волшебное слово, манившее и пугавшее Запад, утрачено; не скажешь ведь прямо перед всем миром, что русское православие — единственно правильное христианское учение. Приходится держать это в уме, говорить в своем кругу, среди посвященных.

И вот мы видим, как внешним выражением национальной идеи современной России стало одно: твяканье на США. Кремль не может забыть, что еще недавно действительно противостоял Вашингтону, и не хочет признать, что сейчас оказался ему по щиколотку. Кремль поддержит кого угодно, хоть Усаму бин-Ладена, лишь бы пойти наперекор Вашингтону. Не может Кремль смириться с мыслью о том, что третий Рим не в Москве состоялся. А тем временем на горизонте уже четвертый маячит: Пекин. Давно ли Москва похлопывала его по плечу как младшего брата? А сейчас — кто всерьез поставит Москву рядом с Пекином?

Имя России

Веховцы устарели потому, что России — нет. Современная Россия — Россия только по имени. Право на самое это имя она утратила вместе с утратой Украины и Белоруссии, но это бы ладно, да тут и спорить можно; Франция вон тоже под чужеродным именем живет — и ничего, держится; у Австрии — имя с исторической подковыркой: она — «восточная держава» по отношению к Франции, когда та принадлежала франкам (то есть немцам). А Румыния? Она, если имени верить, — второй Рим, Византия, а в корне слова — и первый Рим присутствует...

Дело не в имени. Дело в том, что в культурном и нравственном отношении современная Россия — не преемница России петровской, восьмьюродная ей внучатая племянница, до нее не дотягивающая. В гораздо большей степени она — еще одно воплощение республики рабов, охлократия вольноотпущенников. Ошибся Георгий Иванов, сказавший «России не было». Она — *была*, да сплыла. Прав Максимилиан Волошин: «С Россией кончено». Россия настоящая — «Петра творенье», существовавшее между 1698 годом и 1917 годом: всего 219 лет. Если очень натянуть поводья, можно возвести ее к Ивану III, к этому несостоявшемуся Петру, в Нарве прорубавшему окно в Европу, хотя этого имени — *Россия* — он не знал: оно было впервые написано кириллицей при его наследнике Василии III: в 1517 году, в год Лютера. Ни один человек на Западе не знал этого имени еще добрых сто лет. Даже в год завершения Великого посольства, в 1698 году, с которого следует начинать

историю России, — в Англии Петра именуют не русским царем, а царем Московии...

В 2008 году устроили в Москве телевизионный диспут — о том, чье имя лучше всего выражает сущность России. Сошлись на Александре Невском. В первый момент кажется: догадались, поняли; молодцы! Александр — данник и ярлычник Орды, ее клевет. Догадались, значит, что Московия не столько Киевской Руси наследует, сколько Орде. Но нет, этого не прозвучало; этого и в мыслях не было. В мыслях было: «На большой Руси, на святой Руси не бывать врагу». В мыслях был насквозь фальшивый, ура-патриотический фильм Эйзенштейна (в котором вся правда сводится к словам одного из героев: «Коротка кольчужка-то!»; в Германии, где толк в таких делах знают, этот фильм прямо называли манифестом славянского фашизма). Диспутировали крещеные вольноотпущенники, вчерашние большевики, сытые советские интеллигенты. Один из этих набобов сделал нечто, еще недавно невозможное: произнес с экрана имя Владимира Вейдле (1895-1980), мыслителя первой русской эмиграции; процитировал его слова из книги *Безымянная страна* о том, что имя России в советский период не значилось на политической карте мира. Мог ли Владимир Васильевич Вейдле, умерший почти безвестным, мечтать о таком? Какой прогресс! Но тут же, вдохните глубже, прозвучало с экрана нечто ошеломляющее: оказывается, первая мировая война была затеяна... чтобы остановить быстрый экономический рост России! Отдышались? Тогда вот еще мысль: вторая мировая война была затеяна Британией — чтобы сравить Германию и СССР... То есть весь мир занят одной только Россией, и не с любовью на нее взирает, не с надеждой, а со страхом — и знай козни строит против одной отдельно взятой страны, воплощающей в себе и несущей народам мира правду (неважно, через марксизм или через православие)... Такой вот *круглый стол*. И это — Россия? Не помешанные ли правят бал в Москве? Не в этой ли мании — пресловутая всемирная отзывчивость? Кого веховцы звали к смирению?

Россия была, да сплыла. Она вся, от начала до конца, до 1917 года, — была петровской. Она сменила имя Петра на имя Сталина — и Россией быть перестала. Как умудрились отсеять ее настоящее имя в ходе телевизионного опроса? всплыть мог только Сталин — и по совести, и по состоянию путинской

охлократии. От настоящего имени отгородились на всякий случай: береженого Бог бережет. Правду — сказать не решились. Выставили нечто отвлеченное, выхолощенное, не очень и русское — потому что Новгород, пока был жив, никогда не считал себя Русью.

Что не устарело

Не устарела в *Вехах* та самая статья, которую в упор не замечали: статья Богдана Кистяковского. Только она говорит нечто, относящееся к современности. В России тогдашней и теперешней, в любой России — презирают закон и суд, отождествляют закон с силой, а суд — с расправой.

В этом одном — путеводная нить всей русской истории; единственное, что прочно связывает Московию с Россией. Конечно, на поверхности — другое: православие и династические линии, но без монархии преспокойно обходятся уже давно, а православие очень уж рознится от Киева к Москве, от XV века к XVII, не говоря о сегодняшнем, насквозь ханжеском; уж очень оно льнет к власти; и как легко слиняло в 1917-м, как бесшабашно вернулось в 1991-м! Зато презрение к суду и закону — стоит непоколебимее России. Поколебалось на минуту в 1864 году, при царе-освободителе, когда появился суд присяжных, да тотчас вернулось в свою колею.

Но суд и закон — не иноземное иго, а мы с вами. Кого же мы презираем? Презрение к суду и закону есть презрение к соотечественникам, значит — и к отечеству, если понимать под ним людей, а не камни и деревья. Престранный феномен: русские — презирают самих себя, и тут же хором кричат: мы — лучшие!

Но Кистяковский писал в цивилизованной, европейской стране. У него перед глазами — плюшевое беззаконие петровского царизма. Он даже шутит — настолько верит в будущее; приводит стихи Бориса Алмазова (1827-1876):

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем сатаны.
Широки натуры русские,
Нашей правды идеал

Не влезает в формы узкие
Юридических начал.

Не видит, чудак, что завтра государство монополизирует беззаконие, возведет произвол в принцип; что на всенародно воздвигнутый престол, какой Озимандии не снился, воссядет убийца, рядом с которым Пугачев и Ашшурбанипал — благодетели. Рассуждает о конституционном государстве — на пороге ГУЛАГа...

Но вот Россия справилась с большевизмом. Ведь справилась, поправилась, больше не болеет? Она теперь христианская страна. Иконы да благолепие. Кресты вместо звезд. И что? И ничего; всё то же, только техника другая. Осенясь крестным знаменем, православный человек убивает топором православного священника-богослова — во имя православия, за русское дело: за одно то, что тот из евреев. Кажется, что — каменным топором убивает, и прямо на заре новой святой Руси. Где и когда подобное случалось? Я другой такой страны не знаю.

Дальше — больше: журналистов отстреливают на улицах среди бела дня. Счет идет на сотни; это уже рутина, дело житейское. Отстреливают предпринимателей. Принялись за адвокатов. Сравнительно с советскими временами жертв в тысячи раз меньше, да и убивают без пыток, сразу, — не прогресс ли? При Сталине убивали за то, что воздухом дышишь и по-русски говоришь; больше ни за что. Сейчас — убивают *делателей*, тех самых, о которых мечтали веховцы: бизнесменов, профессионалов, патриотов. Опять прогресс? Догнали и перегнали мафию? Может быть, но мы, следуя Кистяковскому, возьмем только внешнюю сторону дела: закона — нет как нет; ни на улицах, ни в сознании людей. Есть — валюта да Малюта.

А суд? То же насилие, что и всегда. Произнесешь: ЮКОС, и все всё понимают: бессовестный грабеж среди бела дня, расправа с инакомыслием на новый лад — в спокойной уверенности, что народ-завистник, народ-вольноотпущенник поддержит и похвалит правительственных воров-головорезов. (Не понимают в Кремле только одного: что вписали имя Ходорковского в историю, сделали его эпонимом.) Когда кремлевский сатрап наживает в должности миллиарды, это народу понятно и близко, ведь власть — фетиш черни, а когда выходец из народа разбогател своим трудом и умом — этого простить нельзя.

Судья в новой Московии — откровенный прислужник власти без совести и стыда. Независимость суда лежит за пределами воображения новых русских. «Британские власти укрывают террористов», — писали в Москве в связи с невыдачей Закаева — и не понимали, что одной этой статьей, самим этим названием, невыдача была гарантирована: как отдать человека в страну, где он осужден до суда, *заранее*? Вслушайтесь: «укрывали — власти»! Московиты не понимали, что если б в демократической стране хоть слух прошел о попытке кабинета воздействовать на решение суда, там тотчас потребовались бы новые выборы.

Или вот еще: «МИД РФ возмущен оправданием американца за смерть ребенка из России». Не обсуждаем кошмарный строй этой фразы, образчик русского языка теперешних московских борзописцев; берем только ее убогий смысл — и рот открываем: в России думают, что министерство может иметь свое мнение по поводу решения суда! В Москве так думают! Рабская психология.

«Россия не удалась» — эти горькие слова сказал упомянутый Владимир Вейдле, страстный патриот, верующий православный, русский европеец, последний блистательный представитель России веховцев, которой больше нет. Сказал в советские времена, когда еще была надежда — кстати, надежда совершенно в духе той, с которой носилась гнилая интеллигенция веховцев: скинуть ярмо — и всё само собою наладится. Сейчас, когда осталась только самодовольная чернь, — не видно ярма, которое следовало бы скинуть. Нет и надежды.

Январь 2009, Лондон

Максим Монин

**Культура, религия и революция;
от «Философических писем»
к сборнику «Вехи»**

Сборник «Вехи», вызвавший значительный общественный резонанс и ожесточенную полемику, не стихавшую практически до начала Первой мировой войны, непросто комментировать и даже читать как книгу. Причина здесь как в «соборном многоголосье» авторов, часто повторяющих те же мысли, но иногда и опровергающих друг друга (обе особенности легко использовать в полемических целях, но при этом они осложняют его анализ и понимание, когда ни один из фрагментов не может представлять за книгу как целое). Другая причина трудного восприятия сборника (связанная отчасти с первой) — терминологическая неопределенность. Сборник «Вехи» посвящен мировоззрению русской интеллигенции, но в каком смысле используется это слово? Как неоднократно указывали критики «Вех», это слово используется в сборнике то в широком, то в узком смысле; критика, впрочем, не вполне справедливая: ведь определить значение термина «интеллигенция» означает для авторов «Вех» во многом решить поставленную задачу: интеллигенция определяется ими мировоззренчески, т.е. через систему взглядов и ценностей, анализ которых и является содержанием большей части статей сборника «Вехи». Вместе с тем неизменным фоном всех рассуждений об интеллигенции в сборнике остаются революционные события 1905 — 1907 годов. При этом сборник не анализирует события 1905 — 1907 годов сами по себе, а всегда в связи с интеллигенцией. Революция рассматривается в сборнике как зеркало, в котором отражается портрет русской интеллигенции. Но верно и обратное: интеллигенция — это взятый в историческом разрезе портрет революции. Как пишет один из авторов сборника (С. Булгаков), революция стала детищем интеллигенции и одновременно судом над ней. Сборник «Вехи» должен стать обвинительной речью, произнесенной от лица обвиняемого/обвинителя, т.е. стать еще одним отражением, отражением объекта, который должен исчезнуть в результате признания им сходства со своей копией (интеллигенция должна перестать быть интеллигенцией, пишет Струве).

Действенности обвинения должно способствовать то, что сами его авторы не определяют своего положения по отношению к интеллигенции. Ни один из них не говорит: «я никогда не был и не являюсь интеллигентом», или: «когда-то я был интеллигентом, но впоследствии разочаровался в ее мировоззрении и покинул ее ряды», или хотя бы так: «пусть я и принадлежу к интеллигенции в социологическом смысле, т.е. к числу людей умственного труда, находящихся вне властных структур и небезразличных к судьбам России, но не являюсь интеллигентом в мировоззренческом смысле, т.е. противником исторического государства, религии и некоторых сторон национальной культуры». Все авторы «Вех» словно забывают определить свое собственное место по отношению к интеллигенции, и это делает обвинение идущим как бы изнутри; именно так это и было воспринято теми, кто никогда к интеллигенции себя не причислял, например П. Столыпиным или арх. Антонием, оставившими сдержанно благожелательные отзывы на «Вехи». Но эта понятийная небрежность, как применительно к интеллигенции, так и к самим себе, в смысле своего отношения к ней, связана у авторов «Вех» с тем, что интеллигенцию они понимают двояко, т.е. как данность и как идею. Интеллигенция — это, говоря словами С. Булгакова, то самое петровское окно в Европу «через которое входит к нам западный воздух, одновременно и живительный, и ядовитый». Правда, не все авторы сборника согласились бы с такой ее оценкой, как, впрочем, правда и то, что ни один из них, даже П. Струве, видевший в казаках эпохи Смутного времени идейных предшественников нынешней интеллигенции, не согласился встать на сторону «государственной казенщины» и косности государственной религии (Струве выступает на стороне государства, но лишь такого, которое образовалось после манифеста 1905 года, т.е. просвещенного государства, которому исполнилось 4 года). С другой стороны, авторы «Вех» не призывают «интеллигенцию» к слиянию с народом, к культурному или религиозному «опрощению» (наоборот, «преклонение перед народом», его «обожествление», — одно из главных обвинений, которые авторы сборника предъявляют интеллигенции), в чем совершенно обосновательно упрекает авторов «Вех» П. Миллюков¹. Конечно, авторы «Вех» (тот же Струве) говорят об

¹ «... авторы «Вех» зовут нас учиться у народной мудрости. Мы видели, что на такой призыв, в сущности, не в состоянии откликнуться

«отщепенстве» интеллигенции от народа и государства, но нигде не говорят о преодолении этого отщепенства путем слияния интеллигенции с тем и/или другим, тем более что сами они себя не отождествляют ни с государством, ни с народом. Со всем другое дело культура, как русская (преимущественно), так и мировая. «Культура и интеллигенция» — вот главная тема сборника «Вехи», и именно такая постановка вопроса вписывает «Вехи» в существующую традицию (культурную традицию), о чем «вдохновитель» сборника М. Гершензон заявляет уже в Предисловии: «Наши предостережения не новы: то же самое неустанно твердили от Чаадаева до Соловьева и Толстого все наши глубочайшие мыслители. Их не слушали, интеллигенция шла мимо них». Отщепенство от культуры, а не от государства, народа или официальной религии — вот главное обвинение, предъявляемое «Вехами» интеллигенции и в то же время главная ее характеристика (все остальное, в том числе и сама революция — лишь следствие главного недостатка интеллигентского мировоззрения).

Авторы «Вех» с самого начала (уже предисловие Гершензона ориентирует читателя в этом направлении) стремятся размежевать традицию русской (а также мировой) культуры и традицию интеллигентской «субкультуры». Из всех авторов сборника эту мысль наиболее резко выражает вдохновитель сборника М. Гершензон: «...силу художественного гения у нас почти безошибочно можно было измерять степенью его ненависти к интеллигенции: достаточно назвать гениальнейших — Л. Толстого и Достоевского, Тютчева и Фета»². Таковую же ненависть, согласно Гершензону, испытывает к интеллигенции и народ, и только государственная власть — главный политический противник интеллигенции — «... одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной». Столь резкие формулировки другие авторы сборника не поддержали (и даже прямо им возражали), но, тем не менее, их собственная мысль двигалась в русле того же самого размежевания.

даже они сами, — по крайней мере, в своей теперешней стадии “опрощения”». П. Н. Милюков. Интеллигенция и историческая традиция. Вопросы философии, 1991, №1, с. 124.

² Сборники «Вехи» и «Из глубины» цитируются по изданию: Вехи. Из глубины. Из истории отечественной философской мысли. М. 1991. С. 85.

Например, Струве пишет: «Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Чехов не носят интеллигентского лика. Белинский велик совсем не как интеллигент, не как ученик Бакунина, а главным образом как истолкователь Пушкина и его национального значения»³. Даже людей, стоящих у истоков либеральной оппозиции государству — Новикова и Радищева — Струве относит к «культуре», а не к «интеллигенции». Заметно, что Струве смягчает резкость, с какой Гершензон разделил «культуру» и «интеллигенцию». В.Г. Белинского (которого другие авторы «Вех» называют одним из «отцов интеллигенции»⁴) Струве определяет как фигуру, которую следует отнести и к культуре, и к интеллигенции. Белинский не только основоположник литературной критики, он во многом основоположник самой литературы как общественного института, он, можно сказать, присутствовал при рождении национальной литературы — этой основы культурного самосознания России в 19 веке, и надолго определил ход развития литературного процесса. Так насколько несоединимы в нем «культурная» и «интеллигентская» ипостаси? Вернее, насколько их можно разделить? По поводу Л. Толстого, своего наиболее значительного современника, представляющего собой для очень многих в России (отчасти и для самих авторов сборника) голос русской совести и, в конечном счете, голос русской культуры, веховцы не могут скрыть сомнения того же рода, что и сомнения Струве в отношении Белинского. Так, Н. Бердяев пишет о Толстом в статье, открывающей сборник «Вехи»: «Интеллигенция и Л. Толстого не признала настоящим образом своим, но примирялась с ним за его народничество и одно время подверглась духовному влиянию толстовства»⁵. Бердяеву вторит С. Булгаков: «...глуха оставалась наша интеллигенция к религиозной проповеди Достоевского и даже Л. Н. Толстого, несмотря на внешний культ его имени»⁶. В этих фразах, не лишенных двусмысленности, как бы признается и отрицается близость Л. Толстого к «интеллигенции».

³ Там же, с. 156.

⁴ Бердяев называет Белинского «одним из отцов русской интеллигенции» (с. 14), с точки зрения Булгакова — это «духовный отец» русской интеллигенции (с. 37).

⁵ Вехи, с. 26.

⁶ Там же, с. 39.

Авторов «Вех» можно понять: в отличие от таких «писателей второго ряда», как М. Гаршин, г. Успенский, М. Горький, безоговорочно отнесенных авторами «Вех» к интеллигентским, отнесение в тот же лагерь и Толстого с его бесспорным моральным авторитетом, полностью изменило бы расстановку сил, сделав интеллигенцию наследниками главного течения, стержневого направления развития русской культуры. Только в сборнике «Из глубины» написанном спустя девять лет, т.е. в 1918 г., когда в свете разразившейся катастрофы уже не было смысла отделять нездоровое тело интеллигенции от здорового тела русской культуры, Бердяев напишет о Толстом другое: «Толстой мешал народению и развитию в России нравственно ответственной личности, мешал подбору личных качеств, и потому он был злым гением России, соблазнителем ее»⁷. В сборнике «Из глубины» практически те же самые авторы упоминают Толстого часто и всегда недобрым словом — из сопоставления двух сборников получается, что толстовское творчество можно рассматривать в двух ракурсах: как итог развития русской классической культуры (ведь Толстой и писатель, и публицист, и философ, и проповедник) и одновременно развития русского нигилизма, поскольку Толстой в своем позднем творчестве отрицал литературу и искусство, государство, историческую религию и науку. Этот параллелизм в положительном и отрицательном развитии культуры затрудняет для авторов сборника ее ценностную характеристику, вынуждая их разделить культуру на подлинную — позитивную и неподлинную — нигилистическую и «интеллигентскую». Более критичен сборник «Из глубины» и в отношении другого литературного авторитета — Ф.М. Достоевского: С. Булгаков напоминает устами одного из персонажей своих «современных диалогов», что и Достоевский так же преклонялся перед народом, как и критикуемая в «Вехах» «интеллигенция» и даже, кажется, шел дальше нее, прямо называя русский народ «народом-богоносцем». То есть, по смыслу даваемых во втором сборнике оценок великим русским писателям, классическая русская литература эволюционировала от антипода и противовеса «интеллигентскому мировоззрению», каким она была представлена в «Вехах», практически в оправдание и обоснование этого мировоззрения.

⁷ Из глубины. С. 280.

Помимо литературы авторы «Вех» немало говорят и о философии, прежде всего русской, также, конечно, отнеся ее к лагерю «культуры», а не «интеллигенции». Практически все авторы сборника говорят о ранних славянофилах как о подлинно национальной философской традиции, незамеченной «интеллигенцией». Но один из авторов сборника — Кистяковский, — говоря о присущем интеллигенции неуважении к праву, возводит генеалогию теоретического обоснования такого неуважения именно к славянофилам: «Этот по преимуществу внутренний характер правосознания русского народа был причиной ошибочного взгляда на отношение нашего народа к праву. Он дал повод сперва славянофилам, а затем народникам предполагать, что русскому народу чужды «юридические начала», что, руководясь только своим внутренним сознанием, он действует исключительно по этическим побуждениям»⁸. Учитывая, что авторы сборника видят стержень интеллигентского мировоззрения в идеологии народничества, это признание звучит знаменательно: авторам вновь приходится согласиться, что «позитивная культура» приходит в слишком близкое соприкосновение с «культурой негативной». Интересно, что Л. Толстой в своем отзыве на «Вехи» упоминает именно статью Кистяковского, причем именно в том смысле, что она наиболее далека как от заявленной авторами цели, так и от его собственного понимания таковых: «в сборнике ... была статья о праве, не только прямо поддерживающая основы внешнего общественного устройства, но отрицающая все то, что должно и может заменить эти внешние формы»⁹. Таким образом, Л. Толстой критикует сборник, используя те самые аргументы, которые авторы «Вех» относят к «интеллигентскому мировоззрению».

Авторы сборника «Вехи» занимают различную позицию, когда говорят об отношении интеллигенции и государства, интеллигенции и народа. Некоторые из них подчеркивают антагонистичность этих отношений, другие видят черты сходства между интеллигенцией и государством и интеллигенцией и народом. Но все эти различия не в силах разрушить концептуального единства сборника, поскольку ни народ, ни государство не рассматриваются ими в качестве противостоящего интеллигентскому нигилизму нравственного абсолюта, «положитель-

⁸ Вехи, с. 138.

⁹ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. М. 1936, т. 38, с. 288.

ного полюса», притягивающего к себе все лучшее в русской жизни. Таким полюсом представляется им русская культура, и авторы сборника демонстрируют решимость произвести полное размежевание этих двух сторон русской жизни. Главный пафос «Вех» заключается в настойчивом призыве, обращенном к «интеллигенции», — признать ценность культуры и культурного творчества, перейти от нигилизма к культурному созиданию. И, таким образом, оценка «Вех» как публицистического документа, своего рода мировоззренческого манифеста должна заключаться не столько в том, справедливы ли их упреки в адрес интеллигенции, сколько в правильности расстановки полюсов «культура — интеллигенция», с уточняющим вариантом «культура — нигилизм».

Исходя из заявленной выше оппозиции, сборник «Из глубины» является не столько продолжением и развитием первого сборника, сколько его переосмыслением. Хотя тема «интеллигенции» и не оставлена авторами, но она как бы растворена в горьких словах о государстве, церкви и даже народе, показавшем «свой настоящий облик». Авторы сборника «Из глубины» возвращаются к мысли Чаадаева (и даже, кажется, еще более радикально, чем Чаадаев, подчеркивают ее), что в России слаба религиозная культура, как, например, пишет об этом Франк: «Русское религиозное сознание постепенно уходило от жизни и из жизни, училось и учило терпеть и страдать, а не бороться и творить жизнь; все лучшие силы русского духа стали уходить на страдание и страдательность, на пассивность и бездейственную мечтательность. И параллельно этому вся действенная, жизненно-творческая энергия национальной воли становилась духовно непросветленной, нравственно необузданной, превращалась в темное буйство злых страстей и бесплодно-отрицательного рассудочного умствования»¹⁰. В этих словах, которые рефреном звучат практически в каждой статье сборника, нельзя не увидеть сурового осуждения русской культуры в обеих ее ипостасях: непросветленного действия и бездейственной мечтательности. В своей послереволюционной оценке русской культуры авторы сборника «Из глубины» не одиноки: ту же мысль высказывает в появившемся практически одновременно со сборником «Апокалипсисе нашего времени» В. Розанов¹¹. Эту же мысль, но уже значительно позже и зна-

¹⁰ Из глубины, с. 496.

¹¹ «По содержанию русская литература есть такая мерзость —

чительно более основательно высказывает в своей книге «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровский¹². Но справедливо ли это обвинение? Не будет ли правильнее сказать, что авторы «Вех» во втором своем сборнике вновь так же односторонне оценивают культуру, как и в первом, но только теперь делают крен в другую сторону, признавая ее теперь бесполезной и даже вредной, соблазном для России.

Сравнивая оба сборника — «Вехи» и «Из глубины», — нельзя не заметить, что авторы изменили свои взгляды не по всем вопросам: их оценки «интеллигенции» изменились мало, пожалуй, стали более мягкими, оценки государства и народа, напротив, более жесткими. Но в отношении культуры авторы «Из глубины» как бы забывают то, что было ими сказано в «Вехах», и дают ей новую, по сути, противоположную оценку. Так какая же из них верна? Или, может быть, верны обе?

Вернемся к традиции, к которой относит себя сам сборник «Вехи» — традиции «предостережений», идущих, по версии «Вех», из лагеря «культуры» в лагерь «интеллигенции». Это отнесение имеет для авторов «Вех» особый смысл: они как бы подхватывают эстафету, идущую от Чаадаева и ранних славянофилов, включаясь в движение послания, сама передача которого приобщает передающего к подлинной культуре.

Впрочем, вписывая себя в историю «предостережений», авторы «Вех» опять-таки идут на определенный риск, поскольку часто эти «предостережения» подходят слишком близко к тому, что в «Вехах» характеризуется как «интеллигентское мировоззрение»: достаточно вспомнить А. Радищева, с книги которого «Путешествие из Петербурга в Москву», пожалуй, начинается жанр «предостережений», и с которого, по оценке одного из авторов «Вех» Н. Бердяева, начинается и интеллигенция: «Первым русским интеллигентом был Радищев. Слова Радищева: «душа моя страданиями человечества уязвлена была» конституировали тип русской интеллигенции»¹³. Конеч-

такая мерзость бесстыдства и наглости, — как не единая литература». В.В. Розанов. О себе и о жизни своей. С. 580.

¹² «История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности». Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж. 1937, с. 500.

¹³ Н. Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. М. 1990, с. 19

но, это цитата не из «Вех», а из гораздо более поздней книги Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма»; в «Вехах» Радищев упоминается, но не на стороне «интеллигенции», а на стороне «культуры»¹⁴. Но выводить генеалогию «Вех» из радищевской книги тоже не очень удобно, учитывая ее просветительский пафос и репутацию революционной книги. Гораздо ближе сборнику «Вехи» «Философическое письмо» Чаадаева, именем которого Гершензон открывает список авторов – предшественников «Вех», и чье имя оказывается, таким образом, первым в списке имен-символов культуры. Чаадаев – одно из очень немногих имен, объединяющих собой сборник «Вехи»: почти каждый автор упоминает его или, что даже более важно, развивает отдельные тезисы чаадаевского «Философического письма» (как, например, Кистяковский в статье о праве)¹⁵. В сборнике «Из глубины» упоминаний Чаадаева, пожалуй, еще больше (теперь, перед лицом свершившейся революции, для авторов статей многие слова Чаадаева звучат сбывшимся пророчеством), и подводит итог всему сборнику (в статье С. Франка) цитата из ответа А. Пушкина Чаадаеву по поводу «Философического письма»: «Нужно признаться, что наша общественная жизнь весьма печальна. Это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, к справедливости и правде, это циническое презрение к мысли и к человеческому достоинству действительно приводят в отчаяние»¹⁶. «Вехи» и еще в большей степени «Из глубины» не просто декларируют свою преемственность по отношению к Чаадаеву как безусловно значимой фигуре в истории русской мысли и культуры, но действительно остаются в орбите чаадаевских оценок, прогнозов и общего видения проблемы России как проблемы ее культуры, хотя за прошедшие со времен написания писем 80 лет историческая и культурная ситуация в России очень изменилась и, казалось бы, многое из написанного Чаадаевым давно должно было утратить актуальность. Правда, сходство «Вех» с «Философическими письмами»

¹⁴ С. Булгаков называет Радищева «Богом упоенным человеком» в отличие от безрелигиозной «интеллигенции».

¹⁵ Идеи «долга, справедливости, права, порядка» составляют, согласно Чаадаеву, даже не психологию, а физиологию европейского человека. П. Я. Чаадаев. Статьи и письма. М. 1989, с. 45.

¹⁶ Из глубины, с. 492.

представляется обусловленным известным сходством исторических ситуаций: подобно тому, как авторы «Вех» писали в тени событий революции 1905–1907 годов, Чаадаев писал свои письма по следам восстания на Сенатской площади в декабре 1825 года. И так же, как авторы Вех, он не ставил целью непосредственный анализ недавних событий (и даже, в отличие от авторов «Вех», практически не упоминал о них), используя эти события в качестве красноречивого контекста, придающего его словам особенный вес. Сближает чаадаевские письма и «Вехи» и их историческая судьба: в обоих случаях публикация стала общественным скандалом, в обоих случаях пишущая публика бросилась опровергать их (со временем, однако, присвоив им значение пророческих книг). Кроме того, между «Философическими письмами» и «Вехами» есть еще и содержательное сходство (возможно, обусловленное ситуативным): в России, согласно Чаадаеву, нет национальной культуры, основанной на религиозном фундаменте. Отсюда его характерное обвинение русских в беспочвенности, ставшее одним из главных политических обвинений в последующие полтора столетия. В России есть взятое из Византии христианство и есть привитая Петром европейская культура — этого Чаадаев и не отрицает, но, поскольку они не вступают между собой во взаимодействие, то, можно сказать, что нет культуры как результата исторического воздействия христианства и нет христианства как основы культурного развития. Отсюда — преобладание в нашей истории элементов случайности или, иначе говоря, произвола — проистекает ли этот произвол от власти (известные последние строки чаадаевской «Апологии сумасшедшего») или от тех или иных исторических обстоятельств. И отсюда — присущее русским понимание культуры как инструмента для выполнения тех или иных сиюминутных задач, отсутствие у культуры высшей — религиозной — санкции, которая только и делает ее ценностью. Этот роковой изъян русской жизни проявляется, по Чаадаеву, как недостаток в людях мысли и творчества («где наши мудрецы, наши мыслители? Кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь за нас мыслит?») и даже как отсутствие самой потребности в таких людях.

Но остались ли эти оценки актуальными через восемьдесят лет, отделяющих «Философические письма» от «Вех»? Как ни странно, на этот вопрос можно дать два противоположных

по смыслу ответа, соответствующие двум векторам развития России от «Философических писем» до «Вех».

Первый – позитивный аспект прошедших лет исторической жизни. В 1909 году никто уже не сказал бы (даже, наверное, Чаадаев) что мы живем «одним настоящим», «среди мертвого застоя». Промежуток от 1829 до 1909 года вмещает в себя все то, что, собственно, и называется классической русской культурой. За это время была создана национальная литература, имеющая бесспорное мировое значение и даже первенство, возникла (не без помощи толчка, идущего от чаадаевского письма) и укрепилась национальная философия, весомый вклад в сокровищницу мировой культуры внесла русская живопись и музыка. Вопрос, заданный в «Философическом письме» Чаадаева о том, где наши мудрецы и мыслители, выглядит теперь явным анахронизмом: сами авторы Вех называют множество имен, начиная от Чаадаева (которого спустя восемьдесят лет есть все основания причислить к «нашим мудрецам и мыслителям») и славянофилов и кончая В. Соловьевым, мыслителями «государственной школы», великими писателями: Достоевским и Толстым. Более того, созданная за эти десятилетия русская культура бесспорно питается религиозными соками: трудно назвать Вл. Соловьева светским философом, а Достоевского и Толстого светскими писателями. Другими словами, русское общество как бы откликнулось на призыв Чаадаева и создало ту самую национальную культуру, отсутствие которой, стало, по Чаадаеву, причиной нашего выпадения из всемирной истории.

Но был еще и другой вектор развития России, благодаря которому отмеченная Чаадаевым «беспочвенность» русского сознания приобрела уже во второй половине 19 века острую форму «нигилизма», то есть, равнодушие к традиции, «основам», сменилось активным их отрицанием, и это наряду с развитием культуры, накоплением ею ценностного багажа, что, казалось бы, должно быть надежным противовесом всякого рода отрицанию. Как уже говорилось, и «Философические письма», и «Вехи» возникают в тени политических событий и во многом являются попыткой их осмысления. События эти, в основе своей похожие – вооруженное выступление против существующей государственной власти – различаются, тем не менее, и по своему размаху, и по своим методам, и по своим

целям. Выступление декабристов вдохновлялось идеями Просвещения, долго готовилось, имело расписанные роли участников, план восстания.

Но при всем при этом заговорщики так и не решились на какое-либо реальное действие. Это было «просвещенное восстание» (можно сказать, «культурное»), слишком щепетильное в выборе средств, чтобы победить. Напротив, в революции 1905–1907 годов авторы «Вех» увидели, очевидно, не без основания, практическое воплощение того самого «нигилизма», литературная и публицистическая ипостась которого давно, уже с 60-х годов, стала предметом непрерывных и ожесточенных дискуссий. Революция, возникшая спонтанно, не имеющая единого центра и плана действий, практикующая повсеместное разрушение государственных структур в сочетании с террором против представителей государства и привилегированных классов, выглядела как высвобождение чисто разрушительных, «нигилистических» потенций и сил.

Таким образом, получается, что развитие национальной культуры в России идет рука об руку с развитием всех видов радикализма, отрицающего не только существующее государство и церковь, но и саму эту культуру (авторы «Вех» постоянно говорят о равнодушии к культуре, даже неприятию культуры со стороны «интеллигенции»). В «Философическом письме» Чаадаева, правда, нет слова «культура», как нет в нем, конечно, и слова «нигилизм», но появление обоих слов (например, в тех же «Вехах») в устойчивом сочетании, пусть и в сочетании взаимного отторжения, констатирует своеобразное «силовое поле», энергия которого привлекает самые различные общественные течения и даже само культурное творчество, по необходимости индивидуальное. Конечно, процесс радикализации общественных настроений, обострения социальных антагонизмов не свойственен исключительно России (девятнадцатый век в Европе это, практически, век перманентной революции), и, более того, Россия не «производитель», а, скорее, «реципиент» разного рода позитивистских, социалистических, анархистских идей, проникающих в Россию из Европы, но, как постоянно говорят авторы сборника «Из глубины», в Европе все эти потенциально разрушительные силы связаны и отчасти преобразованы в созидательные более могущественными силами культуры. Почему же этого не произошло в России? Может быть потому, что

светская русская культура сама пропитана соками нигилизма? Да и может ли быть иначе, если эта культура, исторически связанная с петровской реформой и преобразованной Петром российской государственностью, не может не получить от них немалой толики нигилизма, неотъемлемого спутника радикальных реформ. Как писал Бердяев в «Истоках...»: «Можно было бы сделать сравнение между Петром и Лениным, между переворотом петровским и переворотом большевистским. Та же грубость, насилие, навязанность сверху народу известных принципов, та же прерывность исторического развития, отрицание традиций, тот же этатизм, гипертрофия государства, то же создание привилегированного бюрократического слоя, тот же централизм, то же желание резко и радикально изменить тип цивилизации»¹⁷. Короче говоря, тот же самый нигилизм и та же самая беспочвенность. Тем не менее, традиция у петровских реформ все же была (достаточно вспомнить методы преобразований Никона и Ивана Грозного). То есть, если у русской государственности (как до, так и после петровской) и есть какая-то объединяющая ее традиция, то это именно традиция нигилизма. Но возможно ли, чтобы культура осталась в стороне и ничего не взяла от этой традиции?

Спасти культуру от призрака нигилизма авторы «Вех» могли, лишь противопоставив ее «интеллигенции», перенеся в адрес последней обвинения в беспочвенности, отщепенстве, бездумном следовании западным интеллектуальным модам, равнодушию к истине — т.е. все то, что Чаадаев адресовал русскому образованному обществу в целом. Близки веховцы к Чаадаеву и в своей оценке религии как культуросозидающей силы. Например, слова С. Булгакова «западноевропейская культура имеет религиозные корни, по крайней мере, наполовину построена на религиозном фундаменте, заложенном средневековьем и реформацией»¹⁸ есть вариация чаадаевской мысли, что «Философское и литературное развитие сознания и улучшение нравов под влиянием религии заканчивают эту историю /историю Европы/, которую можно назвать священной, подобно истории древнего избранного народа»¹⁹. Впечатление от успеха большевистской революции, изложенное в сборнике

¹⁷ Н. Бердяев, Истоки и смысл... с.12

¹⁸ Вехи, с. 40.

¹⁹ П. Чаадаев, с. 5.

«Из глубины» еще больше приблизило веховцев к Чаадаеву: они, можно сказать, вернулись на исходные позиции первого чаадаевского Письма — в России так и не было создано настоящей культуры, то есть культуры, основанной на религиозном фундаменте. Торжество революции, оцениваемое веховцами как разгул самого разнузданного нигилизма, само по себе стало, с их точки зрения, исчерпывающим доказательством отсутствия в России позитивной, противостоящей разрушительным силам культуры. Но зададим, в который уже раз, вопрос: справедлива ли эта оценка?

Русской культуре девятнадцатого века действительно свойственен пафос отрицания, можно даже сказать, самоотрицания. Он мог принимать различные формы, например, традиционная для русской литературы борьба с индивидуалистическим и героическим началом, эволюция живописи, ее освоение иконописного наследия и дальнейшее движение к отрицанию образа в футуризме, различные направления движения «опрощения», свойственный самым различным жанрам — от живописи до философии — катастрофизм и эсхатологизм. В хрестоматийном образе «нигилиста» Базарова, созданного Тургеневым — целый ступок отрицаний: отрицание патриархального мира старорежимных либералов, отрицание все отрицающего героя, который бессмысленно умирает, так ничего и не совершив, отрицание автором самого себя через своего героя: ведь Базаров так похож на Тургенева и т.п. Парадокс заключается в том, что эта «отрицательная» культура в своем роде очень традиционна, поскольку она лишь подхватывает импульс отрицания, исходящий как из религии (традиционно отрицающей светское), так и из государственной идеологии, вырастающей из отрицания Запада, а значит и западного культурного влияния. Если это верно, то внутреннее ощущение катастрофизма должно быть имманентно русской культуре, и притом его степень определяется степенью религиозности культуры. Культура транслирует отрицание, которое в действительности порождено не ею, а религией, которая в этом смысле остается внеисторичной и апокалиптической. Но, если согласиться с этим, то следует признать, что «нигилизм» есть органическая черта русской культуры, и общественная жизнь демонстрирует самые разные его формы — от вандализма и хамства к революционному отрицанию «старого мира» и до

литературной и философской апокалиптики. Позже Н. Бердяев (в «Истоках и смысле...») напишет об апокалиптических предчувствиях русской литературы и уже в сборнике «Из глубины» признает, что «нигилизм» — это главная литературная тема в России. Нигилизм же в качестве своей антитезы и неизбежного дополнения требует «косного» и не рассуждающего консерватизма и безликого, «системного» деспотизма, оправдывающего свою необходимость борьбой с революцией и анархией. Не следует думать, что этот второй аспект исходит исключительно от «аппарата подавления», т.е. государства, церкви как учреждения и т.п. — он внутренне присущ самой культуре в узком понимании этого слова (достаточно вспомнить проповеднический тон, присущий русской литературе). Авторы «Вех» попытались занять нейтральную, в каком-то смысле примирительную позицию, ту самую, которую в принципе должна была занять культура, выполняющая социальную функцию амортизатора всех видов общественных антагонизмов. Но «Вехам» оказались свойственны и охранительные, и анархические черты, проповеднический пафос и склонность к упрощенному отрицанию. Но разве не то же самое можно сказать и о «Философических письмах» Чаадаева? И «Вехи» и «Философические письма» были услышаны, более того, стали историческими событиями, сопоставимыми по своему масштабу, и это при том, что в обоих случаях общественному мнению предлагались всего лишь частные точки зрения, которые можно было принять или не принять, которые можно было не слушать, о которых можно было забыть. Но вместо этого они стали предметом обесмертившей их яростной полемики, в которой в обоих случаях преобладали отрицающие голоса и отрицательные оценки. Но есть между «Философическими письмами» и «Вехами» также и различие: «Письмами» Чаадаева русская культура началась как спор об исторических судьбах России, «Вехи» же, напротив, подвели итог этому спору в русской истории 19 века: дальше спор перешел в стадию политической, а потом и вооруженной борьбы. «Вехи» пытались, но не могли остановить этот процесс: логика отрицания должна была рано или поздно привести к «аннигиляции» отрицающих друг друга сторон. История не пошла по оптимистическому сценарию П. Миллюкова, который в своей критике веховского алармизма уповал на общеевропейский опыт сближения противоборствующих

сторон в ходе диалога и взаимных компромиссов. Милюков был убежден: радикализм (политический и – шире – культурный) есть детская болезнь общества (любого, и в том числе российского), преодолеваемая самим фактом созревания общества, его институтов и культуры²⁰. Несомненно, что в России была возможность движения и по этому сценарию. Как, впрочем, была и противоположная, описанная впоследствии Бердяевым как траектория постепенной радикализации общества. Она, в конце концов, и восторжествовала.

Симптомом ее будущего успеха, возможно, было и то, что провозглашенный в «Вехах» принцип «теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития» был всеми отвергнут и высмеян как совершенно утопический и даже парадоксальный: ведь сами веховцы не могли следовать ему – иначе не нужно было печатать книгу – несомненный акт внешней, общественной активности. И, тем не менее, интеллигенция все же последовала ему, но спустя полвека, когда в «нишах» официального социализма была создана культура, которая словно отвечала на призыв «Вех».

²⁰ «С самого своего возникновения русская интеллигенция постепенно переходит из состояния кружковой замкнутости на положение определенной общественной группы... Далее будет то же, что было раньше. С расширением круга влияния будет ослабляться сектантский характер идеологии, дифференцироваться ее содержание, специализироваться – ее цели, увеличиваться – конкретность и определенность задач, выигрывать – деловитость работы, обеспечиваться – непрерывность, организованность и систематичность выполнения». Милюков, цитир. работа, с. 107.

В поисках координат

Зинаида Миркина
Встреча одиночеств

Есть в Евангелии от Иоанна загадочные слова Христа, которые никак нельзя понять однозначно, истолковать буквально: «Я есть воскресение и жизнь вечная. Верующий в Меня, если и умрет, оживет. А живущий и верующий в Меня не умрет вовек».

Не обещание воскреснуть, не пророчество о каком-то явлении, которое можно увидеть глазами. Нет, не в будущем, а сейчас. И не глазами, а всей глубиной сердца.

Воскресение уже осуществилось. Оно *есть*. Христос сам и есть воскресение и жизнь вечная.

И еще одну фразу из Евангелия хочу сейчас вспомнить — слова, которые много раз повторяются и, кажется, навязли на зубах и, однако, думается мне, меньше всего другого услышаны. Это «Царствие Божье внутри нас».

Вслед за этими двумя евангельскими цитатами мне хочется привести слова, которыми кончается эссе Мертона «Философия одиночества»: «Внутреннее «Я» всегда одиноко и всегда универсально, ибо в нем мое собственное одиночество встречает одиночество других людей и самого Бога. Это «Я» выше разделений, границ и самоутверждения. Только это внутреннее и одинокое «Я» по-настоящему любит любовью и духом Христа. Это сам Христос, который живет в нас. Но и мы живем в Нем, а через Него — в Отце».

Так вот. Сам Христос — в нас. Царствие Божье, то есть сам Бог внутри нас. Воскресение и жизнь вечная — это наше глубинное «Я», которое «всегда одиноко и всегда универсально». И чтобы почувствовать вечную жизнь, надо уйти с поверхности в глубину, в свою собственную глубину, которая вдруг окажется общей всем глубиной. На поверхности нас — тьмы и тьмы и тьмы. Форм у жизни бесконечное множество. Но глубина у всех одна. В глубине мы познаём, что мы — не только мы, что мы связаны таинственной мистической связью с каждой былинкой и с каждой звездой. Мир — единый организм, одно божественное тело. Мы все члены этого единого Тела. Но сознание такой связи, ощущение своей причастности всему и всем — дается не так-то просто.

Отказ от внешней защиты, от опоры на внешнее, внутреннее одиночество — вот путь в истинное единство. Древесный лист, если бы он обладал сознанием, должен был бы понять, что он не только лист, но еще и Дерево. Я не только я. Я еще и то, что я люблю и даже не только это.

К такому ощущению можно придти, только погрузившись в глубину. Только в глубоком одиночестве, в безграничной пустыне духа можно найти то, что единит всех. Отказ от внешнего для нахождения внутреннего.

Это бесконечно трудно. «Ужас одинокой жизни, — пишет Мертон, — это тайна и неизвестность, которые томят душу, вверившую себя воле Божьей. Куда спокойнее и безопаснее жить, когда эту волю преподносит нам общество, человеческие установления или чьи-то приказы. Принять ее со всей непостижимой и обескураживающей тайной может лишь тот, кого прикровенно хранит и направляет Святой Дух».

Но вся бесконечная трудность и одновременно бесконечное счастье в том, что Святой Дух никогда не приходит извне, никогда не предстает глазам или ушам. Его можно почувствовать только всем существом, когда пробуждается та самая глубина, которая обычно усыплена. От глубины этой мы убегаем, ибо встретиться с ней — это все равно, что ступить на море, пойти по водам или, как сказал митрополит Антоний Сурожский, — войти в пещеру к тигру. Так он сказал о встрече с Богом. Но только в этой глубине и живет Бог. Тигр, поедающий все бренное, все поверхностное, что занимало, наполняло нас и, может быть, казалось очень важным. Все это — в пасть тигра. «Бог есть огонь поедающий».

Может быть, самый первый инстинкт человека — бежать от этого огня. Глубина и одиночество страшны. Мы стремимся от одиночества — в общество, от тишины укрываемся в шуме. «Одиноким человек, — говорит Мертон, — это пророк, которого не слышат, глас вопиющего в пустыне. Мир всегда отвергает таких, как он, а заодно и пугающее одиночество Бога. Бог не такой, как мы. Он совершенно чужд мирскому прагматизму, а Его таинственная неотмирность бесконечно возвышает Его над лозунгами, рекламой и политикой. Именно за это мир и негодует на Бога (подчеркнуто мной — З.М.). Не будь рядом отшельника, который напоминает людям об одиночестве Бога, им было бы гораздо легче сотворить себе бога по собственному

образу и подобию, идола, покорно вторящего их лозунгам».

Это очень веские слова. Здесь проходит линия разделения Бога и человека, такого, какой он есть на сегодня. Человек ищет внешней опоры. Бог — опора внутренняя. Он обнимает собой вся и всех. Для Бога нет ничего внешнего. Ему некому молиться и не на кого жаловаться. Вся Вселенная внутри Него. Он миродержец. Он держит мир на Себе, а Сам ни за что внешнее не держится. «Учись падать и держаться ни на чем, как звезды», — сказано в одной мистической сказке Микаэля Энде. Но Лукавый подстерегает нас всюду. Всё в этих словах — метафора, так как сказать о Боге прямыми словами невозможно.

«Мы должны одиноким, непостижимым и невыразимым путем пройти сквозь мрак своей собственной тайны и открыть, что она сливается с тайной Бога в одну — и единственную — реальность. Мы должны увидеть, что Бог живет в нас и мы в Нём. Как это бывает, словами передать невозможно, потому что слова не могут охватить реальность.

Только слова Бога, собирающие всех верных в «одно тело», способны выразить тайну нашего одиночества и нашего единства во Христе. Правда, при этом они теряют форму слов и становятся неизреченным биением сердца в сердцевине нашего бытия» (подчеркнуто мной — З.М.).

Вот это «неизреченное биение сердца в сердцевине нашего бытия» и есть присутствие Святого Духа, которое никогда не обнаруживает себя — не является снаружи, вовне.

«Нищета его (отшельника — З.М.), — пишет Мертон, — так глубока, что он и Бога не видит; сокровища его так велики, что он забылся в Боге и забыл самого себя. Он никогда не удаляется от Бога настолько, чтобы посмотреть на Него со стороны, как на объект. Он поглощен Богом, если можно так сказать, и потому никогда Его не видит» (подчеркнуто мною — З.А.).

Как это перекликается со словами Тагора о Боге: «Ты не видим, потому что Ты — зрачок моего глаза». В обычном же сознании обязательно при слове «Миродержец» возникает объект, объективный, увиденный извне образ некоего всемогущего существа. Мы его разисуем и разукрасим как угодно, только бы отдалить Его от себя, только бы не ощутить свою слитность с Ним, потому что это значит, что мы сами должны держать мир на себе и отвечать, а не спрашивать. Да, сердце

Миродержца чувствует себя ответственным за весь мир. Ему не на кого жаловаться и не с кого спрашивать. Только с себя самого. Есть ли что-нибудь труднее?

Когда-то в юности я прочла буддийскую легенду о Будде, голубке и тигрице. — Голубка прилетела к Будде, скрываясь от тигрицы, и Будда ее укрыл. Но к нему прибежала и тигрица, сказав: «Не я создала себя такой как есть, — питающейся мясом. Ты укрыл голубку. Скажи, чем мне кормить своих тигрят?» Тогда Будда отрезал кусок собственного тела и положил на одну чашу весов. На другую — голубку. Голубка перевешивала. Сколько бы кусков тела ни клал на весы Будда, голубка перевешивала. Тогда Будда сам встал на весы и весы уравновесились.

Легенда меня потрясла. Я записала ее в свой дневник, но понять не могла. Как?! За каждую голубку — целого Будду? Но ведь это невозможно...

Да, невозможно, если понимать буквально. Если Будду измерять теми же мерами, что и каждое отдельное существо. Но Будда — пробужденный, преображенный человек, человек, в сознании которого произошел переворот — он понял свою неотделимость ни от кого и ни от чего. Он вместил всех внутрь — сам встал на весы. Всего себя отдал. Почувствовал всего себя в каждой голубке и каждую голубку в себе.

Не то же ли самое произошло с Христом, согласившимся на распятие после кровавых слез в Гефсимании? «Да будет воля Твоя, а не моя». Он не мог отделить Себя ни от одного из своих мучителей, не мог противопоставить им Себя, ибо они не понимали, что составляют одно тело с Ним, а Он понимал. «Прости им, Отче, ибо не ведают, что творят».

Они не ведали. Они ведали только горизонталь, поверхность мира. Они не чувствовали под этой поверхностью никакого внутреннего движения — движения к новому образу, к преображению. Мир представляется духовно статичным тому, кто видит только то, что на поверхности, то, что открывается только глазам. Всё в мире для такого видения состоит из объектов — отдельных существ, которые могут объединяться или разъединяться, ни на йоту не продвигаясь в глубину или в высоту. А вертикаль, на которой, может быть, держится мир, находится внутри. Это ось мира. Для большинства людей ее нет. Не видима глазу, значит, нет. Не объективна. Не объект.

Сотворенный мир инерционен. Он хочет остаться таким, как есть сейчас, и сопротивляется творчеству. Сопротивляется Творцу своему. Воля Творца, ведущая нас к преобразению, нас пугает. Мы хотим остановиться, а Бог движется невидимо внутри нас. Разве нам не хочется остановить молодость, остановить приход смерти? Почему время уходит от нас? Или воля Творца нашего — воля жестокого тирана? Никогда человеческий ум не ответит на эти вопросы, на страшные вопросы о страдании и смерти.

Но если ум замолкнет, если откроется глаз сердца и увидит Бога не извне, а изнутри, вдруг почувствовав, что вопросы эти обращены в глубину самого себя, а не к какому-то существу, сидящему на облаке, — если сердцу откроется таинственная глубина жизни, то малое «я» наше лопнет, как кокон гусеницы, и крылатое существо, развернувшееся в нас, поймет, что никакие страдания и сама смерть не смогут убить вспыхнувшей и всё больше разгорающейся любви к новому, увиденному внутренним глазом образу, к новой высоте, на которой мы еще никогда не были, но к которой мы призваны.

Если человек поднялся на эту высоту, если он воплотил в себе высший образ, то он чувствует себя единым со всеми и всем. Он не может не ощутить себя слившимся с Богом, потому что ясно узнал — Бог не отдельность, он не отделим ни от кого и ни от чего, следовательно, и от меня.

«Я и Отец — одно». Это самые трудные слова, какие может произнести человек. И самые смиренные. — Малое человеческое «я» совершенно замолкло. Его нет. Оно слилось с великим «Я», обнимающим мир. Нет меня, отдельного от вас. Есть «Я», вместившее всех вас в себя. Вы этого не знаете? «Прости им, Отче, ибо не ведают, что творят».

И самая страшная боль не может угасить в этом преобразенном человеке (новом Адаме) любви к Тому, кто дал ему жизнь, дал этот мир. Он чувствует дар жизни как великую любовь.

Бог есть Любовь. Это он узнал всем сердцем. Эта любовь вошла в его человеческое сердце. Она уже не отделима от него. Вот так когда-то Иов увидел Бога, хотя словами передать этого нельзя. Метафора реализуется и рисует нам картину, на которой есть два объекта — человек и Бог. На самом деле произошло исчезновение двойственности. Нет двоих. Есть одно.

Человек был ослеплен величием Бога, Его красотой и понял, что эта божественная красота и есть смысл его жизни. Человек был поглощен Богом, как сказал Мертон.

«Я и Отец — одно», — произнес Христос. И слова эти, услышанные извне, показались людям великим кощунством. Если все объективно, если есть два объекта, их можно сравнивать. Человек сравнивает себя с Богом. Это вызывает шок. Но Иисус никогда не говорил о равенстве с Богом. Напротив, — «Отец мой более меня». Единство и равенство — совершенно разные вещи. Равенство предполагает сравнение двоих или нескольких. В единстве нет сравнения, ибо нет двоих. Есть одно.

Так вот, путь в это великое единство лежит через одиночество, через отказ от объединения на поверхности, через уход с поверхности в глубину. Объединение на поверхности — это унификация, штамповка, это бесконечное удаление от источника жизни. Единение на поверхности — это зависимость от внешнего, от другого, это отдача своей воли, своего сознания другому, подобному тебе существу, которое посчитали высшим.

На самом деле высшим может быть только тот, кто включает тебя в себя, а не противостоит тебе.

Высшая воля есть твоя собственная воля, воля твоего высшего «Я», а не воля другого существа. И эту высшую волю, ведущую нас к преображению, к вечной жизни, может узнать только человек, прекративший бег по кругу, нащупавший вертикаль — ось мира, отшельник.

«Обязанность одинокого человека пребывать в одиночестве, оставаясь таким же нищим и отверженным, как нищ и отвержен Бог в душах столь многих людей, — говорит Мертон. — Мало кто Его слышит, когда Он напоминает людям, что как только они найдут внутреннее одиночество и оценят его, они найдут Бога и узнают (уже по Его слову к ним), что каждый из них действительно личность».

И еще в другом месте: «Одиночество, о котором мы до сих пор говорили, это смерть человеческого «я». Но какого «я»? В пустоте одиночества исчезает «я» поверхностное, общественное, ложное; исчезает образ, сотканный из предрассудков и прихотей, плод позерства, фарисейского эгоизма и фальшивой преданности, наследие ограниченного и несовершенного общества.

Рождается же другое «Я», истинное, достигшее зрелости в пустоте и одиночестве. Конечно, это «Я» растет в действенной, жертвенной и творческой самоотдаче, в полноценном общественном бытии. Но заметьте: чем больше в человеке любви к ближнему, тем больше в нем и внутреннего одиночества.

Без одиночества того или иного рода не бывает и зрелости. Если человек не станет пустым (от самости, от своего малого «я» — З. М.) и одиноким, он не сможет отдать себя в любви, потому что не обладает глубинным Я — единственным достойным любви даром».

Таким образом, речь вовсе не идет о противопоставлении себя обществу. Нет. «Им (отшельником — З. М.) движет не горечь или досада, а жалость ко всей Вселенной, преданность человечеству. Он бежит в целительное молчание пустыни, в нищету и безвестность не для того, чтобы проповедовать другим, а для того, чтобы в себе залечить все раны мира» (подчеркнуто мной — З. М.). И в другом месте: «Я говорю не столько о людях, избравших одиночество, сколько достигнутых им; о тех, кого ведут в пустыню не простота и невинность, а горечь страдания и крушение иллюзий».

Да, человек уходит в пустыню, которая — «населена она или необитаема, — все равно окажется бескрайней пустотой, принадлежащей всем и никому, — тишиной, где Бог прорекает Слово». «Пустота уединенной жизни помогает привыкнуть к свету, который совершенно затмевает миражи многозаботливой жизни».

Этот свет и есть излучение Святого Духа. И его на протяжении многих веков не видят люди. Не видят и потому не ведают, что творят.

Имеющий глаза, да видит, имеющий уши, да слышит — гласит Евангелие. Истинное одиночество — это школа для отверзания и усовершенствования духовного зрения и слуха. Школа трудная. Очень трудная. По-настоящему ее может пройти только тот, кто не может идти иначе, кого нельзя отвлечь ничем от глубочайшего внутреннего зова и от страшных вопросов жизни.

В школе этой, в этой пустыне много искушений. Еще древний античный миф об Орфее говорит об этом. Орфей не мог не оглянуться на внешнее, на видимое, осязаемое пятью чувствами. Оглянулся и потерял вечную Эвридику, свою бесконечно любимую вечную душу.

Не оглянуться невероятно трудно. Мы так привыкли опираться на что-то внешнее, иметь почву под ногами. А тут — идти по водам...

Все ответы давно готовы,
Но еще есть один вопрос:
Как узнаешь ты, если снова
К нам сегодня придет Христос?
Не появится знак небесный
И опять, как тогда, опять
Кто-то властный и всем известный
Нам прикажет Его распять.
Сердце стукнет, как в окна ветер —
Самозванец ты или Бог?
Кто поможет мне? Кто ответит?
Почва выплыла из-под ног.
До чего же трудна свобода! —
Никого в мировой тиши.
Неужели идти по водам
Внутрь, в бездонность своей души?..

Так хорошо, чтобы кто-то был рядом, чтобы сказал: «Это Он, не сомневайся!» Но этого не скажет тебе никто, кроме твоей собственной души, ее последней глубины, которую ты должен открыть в себе и поверить ей.

Но на пути к твоей последней глубине — то, что в аскетике называется бесами. Я отвлекаюсь от того, в каком образе они являются. Бес — это то внешнее, что встает на пути души к своей безымянной и безобразной внутренней глубине. То, что встает между душой и Богом. Бес то, что выманивает тебя на поверхность, из себя — к другому, из единства в расколотовость.

Ад — это тьма вышняя.

Рай — внутренний свет.

Но путь в рай проходит через ад. Рай глубже ада. «Держи ум свой во аде и не отчаивайся», — услышал Силуан слова Бога в душе своей. Эти слова могут означать — будь готов к самой страшной жертве. Так их услышал Авраам... и был готов принести в жертву Исаака. Жертва не понадобилась. Нужна была только готовность к ней. А в другом случае жертва понадобилась. И тогда Гефсиманской ночью нужно было, собрав все силы, помнить о том, что ты сам есть жизнь и воскресение. Есть ли задача труднее?

Ее вынесет только тот, кто не может отказаться от своей сущности, которая есть Любовь и Свет. Не может. Это сильнее него.

Христа распяли. 2000 лет назад. Распяли те, которые не увидели внутри человека Бога. Те, которым весть о единстве с Богом слышалась, как кощунственное утверждение равенства со Всевышним.

Многое ли изменилось за 2000 лет? Церковная цензура едва не объявила Мертонa еретиком. Во всяком случае, настаивала на совершенно невозможных изменениях в текстах его. Вынуждала его на вставки вроде таких: «Без водительства Церкви вы пропадете».

Итак, Бог находится все-таки не в самой глубине души, а в учреждении человеческого. Пусть самом авторитетном и уважаемом, но в некоей человеческой организации. И человеку, достигшему последней глубины, предложено оглянуться. — А как иначе вы узнаете, что вы на верном пути, а не в заблуждении?

Так критерий истины лежит вовне или внутри?

Может быть, только та церковь истинная, которая признает свое второе место после Церкви невидимой, внутренней? И тогда, по словам Антония Сурожского, превратится из церковной организации в Церковь?..

Митрополит Антоний как-то сказал о церковном водительстве, что «духовным гениям мы не нужны». Слово «гений» может настораживать. В нем есть привкус мирских оценок, гордыни. Но всякие слова человеческие опасны. И владыка имел в виду, конечно, того, кто с гордыней не совместим. Он говорил о том, кого невозможно отвлечь от внутренней бездонной глубины; того, кто не боится войти в пещеру к тигру, о том, в ком совершенная любовь изгнала страх.

Средневековый мистик Рейсбрук сказал, что второе пришествие совершится в душах святых. Как совершится?

О втором пришествии сказано, что тогда уже никто не сможет сомневаться в том, кто перед нами.

Что же это? Будут предъявлены доказательства? Справки с печатью из небесной канцелярии? Или души наши дойдут до своей высоты, или глубины (это одно), в которой отпечатался образ Христа, образ человека, вместившего мир внутрь, и теперь уже не смогут не узнать Его? Тогда, когда все скажут, как

апостол Павел: «Я умер. Жив во мне Христос». Тогда, когда мы воскресим Христа в себе, выполнив нашу величайшую, труднейшую и неотвратимую задачу...

Только тот, кто воскресил в себе Христа, узнает Его в другом. Воскресил или, предчувствуя возможность такого воскресения, отбросив своё, пошел за любимым высшим образом, просиявшим ему из глаз стоящего рядом отшельника, в котором уже воскрес Христос. Отшельника, Одинокого, живущего в великой Пустыне, где так свободно веет Дух Божий...

Должна произойти встреча одиночеств... двух, трех, миллионов...

Одиночество старого клена,
Одиночество голых берез...
Дуб раскинутый, дуб наклонённый
Целый век в одиночестве рос...
Одинокий простор небосвода
Над широкой, неспешной рекой...
Одиночество — это свобода.
Одиночество — это покой,
Храм для истинных единоверцев.
Та молитва, что Богу слышна —
Одиночество полного сердца,
Переполненных глаз глубина.
И не надо гремящих пророчеств.
Есть одно. Его хватит на век —
Встреча двух или трех одиночеств,
Точно в море впадающих рек.

В конце не могу не сказать о качестве перевода книги Мертонa. Оно превосходное. Переводчик Андрей Кириленков так бережно и чутко относится к тексту, что я забываю, что читаю не в подлиннике. Глубочайшие откровения Т. Мертонa передаются так, как будто между автором и читателем нет посредника. Так может быть только тогда, когда переводчик вошел в те глубины, в которые звал автор.

Григорий Померанц

Сквозь звездный ужас

У Николая Гумилева есть стихотворение «Звездный ужас», о первых людях, взглянувших в небо. Животные не смотрят в небо. И Гумилев представил себе ужас первых смельчаков, поднявших головы вверх. Попытки повторялись одна за другой. И каждый раз смельчаки умирали от страха. Они не выдерживали столкновения с бесконечностью. По-моему, большинство людей до сих пор не выдерживает столкновения с неразрешимым. Невозможно представить себе бесконечное пространство и время, и только для немногих упорное созерцание бесконечности становится вызовом, рождающим внутреннюю бесконечность духа, внутренний свет, поглощающий внешнюю бесконечную тьму. Об этом — позже, и позже — о других неразрешимых вопросах, которые люди просто отодвигают от себя. В стихотворении Гумилева дело кончилось иначе: маленькая девочка взглянула вверх, увидела звезды — и запела песню. Наверное, звезды показались ей светляками, усеявшими небо. Если считать, что так и было, то с этого пошло украшение небесного свода воображаемыми рыбами, раками, тельцами, наподобие рисунков, украшавших своды пещеры. И поднебесный мир стал большой пещерой. А небо слилось с образом туманной небесной силы, которой раз в год вождь приносил жертву.

У Рильке Бог сливается с миром, который он создал, с предвечной башней:

Я кружусь вокруг Бога, предвечной башни,
Тысячи лет подряд.

И не знаю, кто я: сокол, ветер

Или великая песнь.

(Подстрочный перевод)

Гимны вед действительно кружились так вокруг ведических богов. Крылья песни поднимают человека, и он сам чувствует за плечами крылья. Песня кружится над загадкой Бога и побеждает звездный ужас. Впоследствии так кружится мысль Иова вокруг Бога, получившего лик единой, всемогущей, вечной справедливости, — почему он допускает страдания невинных? Всякая концепция вселенной, с Богом или без Бога, упирается в невозможность представить себе бесконечное пустое простран-

ство — или в неразрешимое противоречие между всемогущей справедливостью и миром, где все всех едят. И тот или другой неразрешимый вопрос становится вызовом, брошенным человеческому сердцу, становится огнем, высекающим искру, и вспыхнувший внутренний огонь озаряет внешнюю тьму.

Рассуждения здесь бессильны. Только огонь в груди гасит ужас бездны, бездны пространства, где тонет все земное, бездны смерти, бездны слепой судьбы, бездны человеческой неблагодарности и несправедливости. Я чувствую этот прорыв сквозь бездну в словах из сказки Михаэля Энде: учишься падать! Учишься падать и держаться ни на чем, как звезды!

Озаренная внутренним огнем, бездна становится твоим собственным великим океаном и ты растворяешься в нем. Чужое становится своим, родным, и твое собственное лицо — лицом мира, лицом того, что только что казалось бездной, раскрывшей свою пасть. Рильке это удалось сказать в «Импровизации о Каприйской зиме». Человек, осознавший себя лицом мира, не страшится огромности своего великого тела. Но толчком к полету над страхом был все-таки страх, овладевший древним певцом, может быть — сложившим первые веда. И башня, вокруг которой вихрь носит воображение Рильке, и горные кручи ужасны, но вскарабкавшись на вершину горы, человек парит над скалами, и душа его взлетает в небо. В полете над страхом он становится единым с полетом всемогущего духа.

Горы стали первыми алтарями. На них приносились первые жертвы и вместе с дымом костров возносились ввысь первые молитвы. Горы рождали сознание внутренней мощи духа. В горах и ущельях рождался спор внутренней бездны с бездной внешней. Но не во всех, побеждавших трудности горных круч. И не все люди понимают слова князя Мышкина: разве можно видеть дерево и не быть счастливым? Не все видят в одном дереве всю космическую силу жизни. И не все, поднявшиеся к могиле Волошина, чувствуют себя преображенными, созерцая сразу три синие бухты.

Счастье — чувство полноценного внутреннего ответа на вызов. И когда открытие Галилея разрушило образ небесного свода и открытая бездна потрясла Паскаля, родилась его знаменитая мысль: «Человек слаб, как тростник. Порыв ветра может сломить его. Но этот тростник мыслит, и если даже вся вселенная обрушится на него, она не сможет отнять у него этого

преимущества». Если вся вселенная обрушится на него! Этот образ до сих пор не влез в многие головы. До XVII века его просто не было. Для рационального XVII века это риторика, подводящая к утешительной концовке: ничто не может унижить величия разума. И только романтики поняли Паскаля. И Тютчев развернул вызов бесконечности в своих стихах и захватил им Достоевского и Толстого (и меня, вслед за ними).

Сознание ужаса не утешало Тютчева. Утешало другое: когда природа поворачивалась к нему цветущей жизнью и все в мире казалось цветущей жизнью:

«В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...»

Но сильнее захватывал кошмар одиночества в мире:

Природа – сфинкс. И тем она верней
К себе влечет и губит человека,
Что может статься, никакой от века
Загадки нет и не было у ней.

Может статься. Но не может быть принято. Как Достоевский в «Записках из подполья» не мог принять стены, перед которой разум, наука, законы природы велят смириться.

Паскаль остался первым в великом ряду. Нежелание смириться в нем нарастало – пока не вспыхнул таинственный огонь, о котором он одним словом – «огонь» – свидетельствовал в своем «амулете», с точным указанием времени, когда огонь вспыхнул и когда угас. Потом несколько человек повторили опыт Паскаля. Еще несколько отступили, не дойдя до итога, но оставили нам свой порыв.

Достаточно ли этих вспышек для замысла, заложенного, может быть, Богом в эволюции жизни? Я этот замысел чувствую, и я думаю, что человечество в целом еще не завершилось, что оно еще не совсем сотворено. Но люди бредут по земле, опустив голову к заботам и страстям, как скот к траве своего пастбища. Порыв Паскаля только подчеркивает общую незавершенность. Недаром свидетельство его было зашито в подкладку камзола: его бы не поняли. Поняли сравнение с мыслящим тростником (оно сразу вписалось в культуру и запомнилось, вошло в поговорку). Про огонь люди не могли понять и отодвигали, забывали.

Человечество до сих пор запоминает великие страсти, забывая, что всякое конечное число, деленное на бесконечность,

равно нулю. И страсти Чингисхана, Наполеона, Ленина, Сталина, Гитлера — так же равны вечному нулю, как споры на кухне коммунальной квартиры. Знаменатель нашей жизни — бесконечность, и наша жизнь чего-то стоит, если в числитель ее тоже попадает что-то подлинно бесконечное, тут надо было сказать — вечное, но я хочу сохранить числительную метафору, она доходчивее для людей, знающих арифметику и не читавших мистиков. Впрочем, у Рамакришны в числительной метафоре не было нужды. Он сравнивает Брахман с океаном и тут же дает единство с океаном в порыве веры. В индийской культуре есть и такая метафора — единство Атмана и Брахмана. Ее можно сравнить с единством залива с океаном. Но все это только метафоры. И в Евангелии — своя метафора: «царство Божие внутри нас». Все царство в маленьком человеческом сердце. Это не менее ярко, чем единство залива с океаном: непостижимое, но осязаемое единство бесконечного космоса и мыслящего мозга.

Суть метафоры — опыт Паскаля (и других, в других культурах). Поняв, что в «числителе» человеческой жизни должен быть вечный огонь, вечный свет, человек не может успокоиться, пока не почувствует во вспышке внутреннего огня опыт, перекликающийся со вспышками внутреннего огня у древних отцов (у Паскаля это Авраам, Исаак и Иаков). Не философов и ученых, — подчеркивает Паскаль, не мастерство анализа и синтеза, а непосредственный опыт.

Так было, так повторялось тысячи лет. Но сколько раз? Не близко ли это множество к семи или тридцати шести праведникам, на которых держится мир? Может быть, Богу и не нужно доводить всю биологическую массу человечества до священного огня? Ему нужно качество, а не количество. Во всяком случае, замечательному человеку, Дитриху Бонхофферу, качество бесконечно дороже было количества; и мне с юности это стало очевидно. Количество священного огня, в масштабе вселенной, ничтожно, но это ничтожество перевешивает всю массу туманностей. И человечество оправдано тем, что оно рождает детей, как рыбы мечут икру, чтобы одна икринка из тысячи тысяч стала совершенной рыбой.

Достоевский в каждой малютке чувствовал то, что буддисты называют татхагатагарбхой (зародышем просветленного). И пусть любовь связывает мужчин и женщин и рождаются дети

(не только в хороших семьях: Алеша Карамазов был сыном Федора Павловича); и пусть они идут навстречу искушениям и учатся преодолевать искушения; для равновесия мира этого, может быть, достаточно.

Сейчас доброты выбрасывают трудные романы Достоевского из школьных программ. От трудных текстов у мальчиков и девочек болит голова, и это мешает им поскорее стать менеджерами и маклерами. Между тем, именно к подросткам, подобным Аркадию Долгорукому, к старшим школьникам и студентам, приходит иногда звездный ужас или ужас Иова перед муками невинных, и в муках рвутся подростки к новому Адаму; разумеется, только немногие. И чистая правда, что у статистически среднего студента от карамазовских вопросов только голова болит. Но пусть поболит и пройдет. Долго она не болит. А культуру все-таки создают не статистически средние, а крайние, немногие, те, кто пробиваются в число душ, открытых Богу, угадывающих Божий след и идущих по нему. Эти немногие создали великую литературу XIX века, и мы до сих пор держимся за нее, чтобы не потонуть в житейском болоте.

А человечество? Есть ли замысел сотворить его в целом, как совершенную целостность? Или это только мечта смешного человека, и дробящий разум мечтателя сам всё разрушит? Не знаю. Почему-то мне кажется, что в полноте космоса все возможно, самое великое, небывалое чудо. И святому Духу, объемлющему космос и всюду находящему свой путь, этого довольно. А на Земле довольно того, что есть, то есть семи или тридцати шести праведников. Довольно тех немногих собеседников Бога, которых Святой Дух здесь находит.

И я обращаюсь к тем, кто колеблется: не стремитесь к успеху. Я был счастлив, не достигнув никакого успеха. Я счастливо прожил девяносто лет. Я любил и меня любили. То, что я говорил и писал, не встретило поощрения, но радовало какой-то узкий круг. Для этого круга я работал и не тужил, что за пределом узкого круга меня не знали. И я обращаюсь к своим читателям: примыкайте к меньшинству, тянитесь за ним. Тянитесь к мудрости сосен, подымающихся вверх, не думая об успехе, к солнечному свету. Препятствия на вашем пути — только вызов человеческому духу. И человек рожден ответить на вызов и найти в созерцании силу сбросить всю грязь, налипшую на подошвы.

Не станет он искать побед.
Он ждет, чтоб высшее начало
Его все чаще побеждало,
Чтобы расти ему в ответ.

Так кончает Рильке свое «созерцание».

Не надо отчаиваться, что семена, брошенные Рильке, не дошли до миллионов, и вряд ли больше дойдут семена, брошенные в стихах Зинаиды Миркиной (тем более что угаснет язык этих стихов). Бог был прав, не отвечая на стенания Иова, почему мир таков, каким он был — и каков он есть. В иные минуты мир — тюрьма, и Дания один из худших застенков, но для духа нет преград, и дух создает страну Небывалию на пространстве величиной в ладонь.

Число звезд в вечности неизменно, — писал Рильке. — Этот порядок невозможно переменить никакому правительству. Вместо одной угасшей звезды вспыхивает новая. И незримый свет их доходит до нас и поддерживает нас. И поднявшись со своего гноища, Иов находит силы начать новую жизнь и говорит: прав ты, Господи! Я принимаю тебя со всем, что ты сотворил, со всеми вызовами, на которые я должен ответить. И если я не найду ответ, — я, может быть, подтолкну к нему других.

Многое из того, что здесь сказано, подсказало стихотворение Зинаиды Миркиной, и я кончу этими стихами:

Пусть уймется мой плач, подогнутся колени,
Даже если над крышей безумствует гром.
Я хочу, чтобы мой Господин совершенный
Отразился, как в зеркале, в сердце моем.
Я хочу, чтобы Ель оставалась такою,
Как сейчас, — доносящей мне Божию весть.
Я хочу Твоего не нарушить покоя.
Я хочу, чтобы Ты был таким, как Ты есть.
Даже если... О, Господи, снова и снова
Унимаю свою неумную грусть.
Я люблю лишь Тебя. Мне не надо другого.
Хоть земной своей участи глухо страшусь.
Так пускай между нами исчезнет граница,
Перед бездной Твоею рассеется страх.
Я согласна с Тобой. Хоть с Тобой согласиться
Так же трудно, как небо держать на плечах.

Михаил Блюменкранц

Пути добра и перепутья свободы

*Этико-философская антропология в романе Василия
Гроссмана «Жизнь и судьба»*

Роман Василия Гроссмана «Жизнь и судьба» продолжает находить как своих многочисленных приверженцев, так и непримиримых критиков. Первые видят в нем блестящий литературный прорыв, неоспоримое свидетельство того, что роман не умер, а продолжает жить в своей традиционной классической форме. Для вторых он лишнее свидетельство несостоятельности любых попыток старыми художественными средствами передать новый жизненный опыт, описать неизмеримо усложнившийся мир. Существует и категория читателей, на взгляд которых этот роман — всего лишь почтенный реликт почившего в бозе соцреализма.

Я не ставлю перед собой филологической задачи включиться в ученую дискуссию на тему то ли исторических, то ли посмертных судеб романа как жанра, оставляя этот вопрос на натруженной совести квалифицированных экспертов по инвентаризации непреходящих ценностей. Отмечу только, что, как мне представляется, роман «Жизнь и судьба» не вписывается в идейно выверенные рамки соцреализма. Можно, конечно, вспомнить эпигонский характер поэтики соцреализма в отношении отечественной литературы второй половины 19 века, и в этой связи поставить Гроссману в упрек его невольную или, скорее, вольную ориентированность на творчество Л.Н. Толстого. Но при этом не следует забывать, что эпигонский характер литературы социалистического реализма являлся, скорее, стилистическим, оставаясь по сути своей, как это и декларировалось, социалистическим по содержанию, т.е. отвечающим высокому идейному уровню и духовным запросам советского человека.

В романе «Жизнь и судьба» автор открывает куда более широкий горизонт духовно-нравственных поисков героев, задает более высокий уровень бытийствования человека, поворачивая нас к масштабам и ценностям той позабытой человеческой галактики, которая существовала в космосе русской литературы. На страницах романа Гроссмана человек снова предстает

перед сокровенными, последними вопросами бытия: добра и свободы, смерти и бессмертия, времени и вечности. Гроссман возвращает современной литературе утраченное измерение человеческой личности, ее высокий онтологический статус.

Во втором томе «Заката Европы» Освальд Шпенглер вводит понятие «исторические псевдоморфозы». Термин обозначает попытку молодой культуры воплотиться в формах старой, чужой для нее культуры. Этот путь Шпенглер считает гибельным. Таким историческим маршрутом и прошествовал соцреализм. В случае же с романом «Жизнь и судьба» дело обстоит иначе. В нем нет и намек на эпигонство: дух произведения обретает свою органическую форму, предстает в своем естественном обличье.

И все же в защиту соцреализма следует признать, что при всей сомнительности его художественных достижений, существовала тема, которая с поразительной настойчивостью возникала на страницах различных произведений советских писателей. И возможно, что именно в раскрытии этой темы заключается основная заслуга и бесспорное завоевание литературы социалистического реализма, ее уникальный вклад в сокровищницу мировой культуры. Темой этой, подарившей читателю немало ярких и запоминающихся страниц советской прозы, была тема предательства. Изживание комплекса Иуды в отечественной литературе стало источником ее несомненных творческих взлетов.

Возвращаясь к роману «Жизнь и судьба» мы обнаружим, что и Гроссман отдал дань этой каиновой печати времени. В романе описаны эпизоды совершенных героями предательств как других, так и самих себя. Но дело даже не в количестве подобных эпизодов, а в той атмосфере повседневного страха, которая уже сама по себе провоцировала доноительство одновременно и как акт гражданской доблести, и как средство самозащиты, атмосферы, в которой донос обретает мистическое всемогущество античного рока, и зачастую оборачивается неумолимой судьбой, наступающей как жертву, так, нередко, и самого палача. «Главное изменение в людях состояло в том, — замечает Гроссман, — что у них ослабевало чувство своей особой натуры, личности, и силилось, росло чувство судьбы»¹.

В повести «Все течет» как характерную примету сталинской эпохи Гроссман дает подробную классификацию и рисует пси-

¹ Гроссман Василий. Жизнь и судьба. М., 1990, стр. 146.

хологические портреты различных типов советских «стукачей». Картина, созданная Гроссманом, свидетельствует о том, что в его понимании стукачество — это не столько патологическое состояние души, сколько, прежде всего, патологическое состояние общества.

Сам же он непоколебимо верит в доброту как в спасительное свойство человеческой природы и пытается отыскать малейшие ее проявления даже, казалось бы, в безнадежно ожесточенных душах. Доброта и свобода — вот две наивысшие ценности человеческой личности в представлении Гроссмана. «Человек, обращенный в рабство, становится рабом по судьбе, а не по природе своей. Природное стремление человека к свободе неистребимо, его можно подавить, но его нельзя уничтожить», — полагает автор, и продолжает, — «...Человек добровольно не откажется от свободы. В этом выводе — свет нашего времени, свет будущего»².

Взгляд Гроссмана на проблему человеческой свободы невольно заставляет вспомнить совсем иное утверждение. Я имею в виду позицию Великого Инквизитора из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Исповедь Инквизитора является прямой антитезой выводам Гроссмана. Великий Инквизитор убежден в том, что «ничего и никогда не было для человека и человеческого общества немислимее свободы»³. «... Нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается»⁴. Потому как свобода его непременно кончается строительством «страшной Вавилонской башни» и «всеобщей антропофагией». Так как по натуре своей «он слаб и подл».

Насилие над человеческой свободой для Гроссмана безусловное зло, для Инквизитора, наоборот, единственный способ избежать зла, источником которого и является человеческая свобода. За кем правда?

Если обратиться к историческому опыту, то вряд ли можно отыскать в нем однозначный ответ на этот вопрос. Конечно же, 20-й век породил чудовищные тоталитарные режимы, которые, основываясь на Чуде, Тайне и Авторитете, в полном соот-

² Там же, стр. 160-161.

³ Достоевский Федор. Братья Карамазовы. ПСС в 30 томах, Л., Наука, 1976 г., т.14, стр. 29.

⁴ Там же, стр. 232.

ветствии с программой Великого Инквизитора, максимально ограничили человеческую свободу. В результате чего трудно отыскать в истории человечества другие эпохи, которые способны были бы соперничать с нашей по масштабам творимого в ней зла.

Но ведь, с другой стороны, разве не та самая святая, воспетая целыми поколениями мечтателей, свобода привела к полному, но, по счастью, не окончательному торжеству все эти кровавые диктатуры? Не с неба же они к нам свалились в соответствии с божьим промыслом? И поскольку в истории, по компетентному мнению немецкой классической философии, реализуется свобода, то, как-никак, а приходится согласиться с «всепримирающим и миротворным» суждением Гегеля и признать, что реализовавшаяся свобода в очередной раз пришла к отрицанию самой себя и обернулась своей нелицеприятной противоположностью.

А ежели так, то круг замкнулся и, похоже, что из этих пусть и в высшей степени диалектических противоречий вовеки не выбраться? И все же попытаемся разобраться, так ли все безнадежно запутано в непростом споре между добром и свободой, да и имеется ли тут вообще предмет для дискуссии.

Пожалуй, наиболее остро проблема добра и свободы, постоянно возникающая в романе, предстает в идейном противостоянии двух героев, двух правд: правды Иконникова и правды Мостовского. Это столкновение противоположных мирозерцаний — религиозного и идеологического. И хотя по сути они непримиримо противоречат друг другу и оказываются несовместимы, все же в их основе лежит схожий принцип, тот же исходный момент — глубокая личная вера. Если следовать мудрой евангельской рекомендации, что «практика является критерием истины», т.е. «по плодам их узнаете их», то в ходе дальнейшего повествования правда Иконникова на поверку оказывается подлиннее, чем правда Мостовского. Первый, в соответствии с велением своей совести отказывается принимать пусть даже и пассивное участие в массовом истреблении людей и расплачивается жизнью за отказ работать на строительстве газовых камер. Второй, в соответствии с логикой партийного долга, безропотно соглашается с решением однопартийцев, предательски отправивших ни в чем не повинного и лично ему глубоко симпатичного майора Ершова в кремационные печи

Освенцима. При этом нельзя отрицать, что в силу своих личных, человеческих качеств, образ Мостовского не лишен привлекательности. Не случайно именно ему, незадолго до гибели, Иконников передает свои дневниковые записи. Мостовской не вызывает антипатии, в отличие от других представителей партийной номенклатуры, таких как Гетьманов или Неудобнов. Но за содеянное зло он в итоге оказывается не в меньшем ответе. Что же заставляет несомненно честного, уважаемого в глазах других людей человека, столь бескорыстно и преданно служить делу зла?

Здесь стоит подробнее остановиться на некоторых аспектах идеологизированного сознания в условиях тоталитарных режимов.

В начале горбачевской перестройки определенной известностью пользовалась книга Игоря Шафаревича «Социализм», в которой автор, на примере некоторых древневосточных деспотий пытался обосновать тезис, что тоталитарные государства социалистического типа отнюдь не являются изобретениями нашего времени, а существовали еще с незапамятных времен.

Аналогии, проводимые в работе Шафаревича, представляются сами по себе довольно поверхностными, но дело даже не в них, а в том, что имеется некое принципиальное отличие, которое не позволяет поставить знак равенства между самой жестокой из известных восточных деспотий и современным тоталитарным государством. Несомненно, что и во времена Третьей династии Ура, бесславно канувшей в Лету почти четыре тысячелетия назад, и в Китае эпохи императора Цинь Ши хуанди были достигнуты впечатляющие успехи в деле полного закабаления человека государством, жесткого умаления его свобод. И все же есть существенное различие между архаической и современной, модернизированной системой государственного подавления человеческой личности, различие, которое ставит сталинский и гитлеровский режимы на совершенно иной уровень, о котором древневосточные империи могли только мечтать. Я имею в виду так называемое «структурное насилие над личностью», осуществить которое стало возможным благодаря новейшим технологиям, позволяющим как успешно манипулировать сознанием, так и производить духовную вивисекцию индивидуумов в масштабах целого общества. Нельзя сказать, чтобы у тиранов древности было меньше воли к власти, чем

у нынешних. Скорее, они просто не располагали такими возможностями. Они способны были более или менее успешно контролировать пространство внешней свободы своих подданных, жестко подавляя любые *проявления* недовольства. Однако пространство внутренней свободы, способность человека к самостоятельному критическому мышлению, оставались вне их контроля. Новые возможности в психологии и стратегии государственного строительства чутко уловил и четко сформулировал в своей антиутопии «1984» Джордж Оруэлл. Представитель власти, высокопоставленный партийный чиновник О'Брайен разъясняет герою романа Уинстону, оказавшемуся за неправильные мысли в застенках «Министерства Любви», основной принцип политики государства. Проблема, объясняет О'Брайен, состоит не в том, чтобы уничтожить человека в тот самый момент, когда еретические мысли только зародились в его голове; при соответствующей системе полицейского контроля это не сложно. Проблема в другом: чтобы подобные мысли у человека вообще не могли возникнуть.

Если в эпоху циньской династии император Эр Ши хуанди в качестве теста на лояльность заставлял народ под страхом казни кричать при виде проводимого по улицам столицы оленя, что это лошадь, то целью тоталитарного государства является не просто внешняя демонстрация полной покорности, а непоколебимая вера каждого, что реальность именно такова, какой ее хочет видеть власть. И если олень в ее представлении на самом деле оказывается лошадью, то ею он автоматически не просто *официально признается*, а *реально становится* в непосредственном восприятии всякого законопослушного гражданина.

Дело уже не в том, чтобы как в старые, наивные времена искусно имитировать свою пламенную любовь к очередному Большому Брату, руководствуясь при этом страхом или корыстью, а в том, чтобы искренне и бескорыстно его любить.

И такие цели тоталитарной власти оказываются вполне достижимыми при помощи идеологизации сознания. Слава Богу, что пока это только вектор, в направлении которого власть усердно работает, стопроцентный результат все еще не достигнут. Однако плоды ее творческой деятельности в 20-м столетии исторического оптимизма не добавляют, тем более, что в наши дни это чуть ли не единственное поприще человеческой

деятельности, позволяющее сохранять почти утерянную веру в грядущее торжество прогресса.

Для того, чтобы попытаться понять механизмы работы идеологизированного сознания, стоит обратиться к идеям, высказанным Эдмундом Гуссерлем. Рассматривая феномен человеческого сознания Гуссерль задается вопросом: что представляют собой структуры сознания, конституирующие значения как идеальные единства. В ходе исследования философ приходит к понятию интенциональности, т.е. первичной смыслообразующей устремленности сознания к миру, подразумевающей как смыслообразующее отношение сознания к предметам, так и предметную интерпретацию ощущений. При этом речь идет уже не о самих предметах, а об их эйдосах.

Идеология умело имплантирует в сознание собственный проект преобразования предметов в эйдосы, в результате которого формируется матрица заданных интенциональных форм, фильтрующих сознание и фокусирующих его в своей смысловой оптике восприятия окружающей действительности, определяющей горизонт сознания. А поскольку структура переживания не зависит от того, реален или нереален предмет, ставший целью объективирующего акта, то скорректированное сознание, тщательно настроенное на идеологический камертон, конструирует картину мира и ценностные ориентиры в нем уже запрограммированные властью, вне зависимости от того, до какой степени эта картина совпадает или не совпадает с объективной реальностью.

Подобный механизм монтровки человеческой личности делает излишним появление «проекта о желательности введения единомыслия в России», на необходимости которого настаивал Козьма Прутков, поскольку необходимость в подобном проекте отпадает сама собой. Недаром сокамерник Крымова, Каценеленбоген, искренне мечтает в тюрьме о тех временах, когда лагеря упразднят, поскольку между «действительностью по обе стороны проволоки не будет противоположности», а все станет отвечать «закону симметрии»⁵. Только тогда, по его мнению, «хаотичный, пещерный принцип личной свободы не выиграет, не воспрянет после этого. Наоборот, он будет полностью преодолен»⁶. Так дело Великого Инквизитора жи-

⁵ Гроссман Василий. Жизнь и судьба, стр. 634.

⁶ Там же, стр. 635.

вет и побеждает в идеологизированном сознании его идейных наследников.

В книге «Самопознание», вспоминая о первых послереволюционных годах, Николай Бердяев признается, что самым тяжелым испытанием для него стали не разруха и голод, а те фантастические метаморфозы, которые начали происходить с его знакомыми, бывшими революционерами, старыми товарищами по царской тюрьме и ссылке. Все, как в известной восточной притче о победителе дракона, который, после одержанной им победы, сам превращался в еще более отвратительное чудовище.

Сразу после революции, грустно резюмирует свои наблюдения философ, появляется новый антропологический тип: «люди в кожаных куртках». Бердяев, конечно, прибегает к гиперболе — антропологически, как тип, человек не меняется, но изменения, тем не менее, происходят кардинальные.

«Процесс цивилизации», — считал немецкий культуролог Норберт Элиас, — «проходящий через целый ряд поколений, меняет личностную структуру людей, не изменяя при этом их природы»⁷. Однако личностная структура оказывается той неизбежной призмой, сквозь которую проходят природные стремления человека в том числе и к добру, справедливости, правде. И от того, как устроена эта призма, во многом зависит, во имя каких идеалов и целей и каким образом все эти качества будут, в конечном итоге, реализованы. Рабство человека у идеологии неизбежно извращает его человеческую природу, и случай с Мостовским это хорошо иллюстрирует. Искреннее стремление к добру и справедливости на деле оборачивается неизбежным злом и самым беспощадным произволом.

Ну что же, идеология зомбирует сознание человека и, оставляя ему иллюзию свободного выбора, фактически полностью поработочает его. Она осуществляет целую череду духовных и нравственных подмен, в результате которых послушные миллионы обманутых индивидуумов с готовностью принимают зло как бесспорное свидетельство добра, а санкционированную государством форму произвола — за торжество справедливости. Но не то же ли самое происходит и с религиозным сознанием, не те же ли механизмы задействованы и

⁷ Элиас Норберт. О процессе цивилизации. М. — С.-Пб., 2001, т. 1, стр. 41.

здесь? Достаточно вспомнить кровавые бесчинства, творимые участниками крестовых походов, мрачные процессы святейшей инквизиции и простодушных старушек, спешащих со своей неизменной охапкой хвороста к пылающим кострам еретиков и вероотступников. Отличается ли вообще идеологическое сознание от религиозного, ведь и там, и здесь в основе лежит экзистенциальный акт веры, и в одном, и в другом случае происходит та же сакрализация мифологического времени и ритуализация сакрального пространства? И в идеологическом, и в религиозном сознании доминируют сверхлические ценности. Может, не случайно коммунистическую идеологию некоторые социологи окрестили квазирелигией?

Попытаемся разобраться в этой проблеме, обратившись теперь к другому персонажу романа, Иконникову.

Иконникова трудно назвать человеком, верующим в традиционном, конфессиональном значении этого слова. Несмотря на свою в семантическом смысле определенным образом окрашенную фамилию, Иконников не числится ни по католическому, ни по православному ведомству. Правда, живя когда-то в земледельческой коммуне, он одно время проповедовал Евангелие и молился Богу о спасении людей, загубленных в ходе коллективизации. Однако позднее, став свидетелем расстрела двадцати тысяч евреев, женщин, стариков, детей, по собственному признанию понял, «что Бог не мог допустить подобное, и мне стало очевидно, что Его нет»⁸. Однако в устах Иконникова это признание звучит не как манифест атеиста, а, скорее, как отчаянный вопль страдающего Иова. И в своем дневнике, переданном Мостовскому, он не случайно утверждает: «Я закалил свою веру в аду. Моя вера вышла из огня кремационных печей, прошла через бетон газовен. Я увидел, что не человек бессилен в борьбе со злом, а могучее зло бессильно в борьбе с человеком. В бессилии бессмысленной доброты тайна ее бессмертия. Она непобедима»⁹.

Так Иконников формулирует кредо своей веры. И опять невольная перекличка с Федором Михайловичем, признававшимся: «Моя вера через горнило сомнений прошла». Уместно припомнить и совет афонского старца Силуана: «Держи ум свой во аде и не отчаивайся».

⁸ Гроссман Василий. Жизнь и судьба. М., 1990, стр. 22.

⁹ Там же, стр. 310.

Потеряв Бога в небесах, герой, тем не менее, находит Его след в глубине человеческого сердца, в котором, несмотря на весь происходящий кошмар, сохраняется «зернышко человечности», «дурья, бессмысленная доброта», «слепящая, немая любовь». Только она придает смысл и служит для Гроссмана оправданием человеческого существования. Именно в этом неуничтожаемом зернышке доброты залог человеческой свободы, именно тут обнаруживает себя то, что Эммануил Левинас именует «богоявленностью лица».

Поразительно, но именно бедный юродивый, вызывающий у окружающих чувство брезгливой жалости, в сущности, оказывается самым свободным из них. В отличие от многих он не пытается приспособиться к суровой лагерной логике выживания ценой внутренних компромиссов. Он принимает всю тяжесть выпавших ему испытаний, и бремя судьбы оказывается неспособным его сломить. И в своей жизни, и в своей смерти ему удастся не отступить от самого себя, отстоять свою внутреннюю свободу. Самим фактом своего существования Иконников неоспоримо доказывает, что никаких противоречий между добротой, как *экзистенциальным* актом манифестации добра, и свободой на самом деле не существует. Более того, они внутренне сопряжены, так что доброта является органичной формой реализации, высшим проявлением духовной свободы человека¹⁰. Такое понимание добра и свободы заложено в самих основах христианства. Если мы обратимся к евангельскому тексту, мы с легкостью это обнаружим. Я имею в виду известные слова, сказанные Христом «... и познайте истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: Мы семя Авраамово и не были рабами никогда. Как Ты говоришь: сделайте свободными? Иисус отвечает им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха»¹¹.

¹⁰ В этом контексте и звучит ответ Иконникова на увещания итальянского священника Гарди, что работу на строительстве газовых камер ему Бог простит, ибо это работа, к которой его, Иконникова, принуждают: «Не говорите: виноваты те, кто принуждает тебя, ты раб, ты не виновен, ибо ты не свободен. Я свободен! Я строю фернитун-лагерь, и отвечаю перед людьми, которых будут душить газом. Я могу сказать «нет»». Там же, стр. 231.

¹¹ Ин. 8. 32-35.

Иными словами, истинная свобода всегда этически заряжена, она открывается человеку, преодолевшему в себе зло. Так же понимал ее и Бл. Августин, когда говорил: «Возлюби Бога и делай, что хочешь». Подразумевалось не то, что любовь к Богу оправдывает любую совершенную тобою мерзость, а то, что если ты действительно возлюбил Бога, то в силу самой природы ты уже не способен на подобные поступки. Такая степень свободы достигается человеком лишь в реализации его высшей природы, в которой добро и свобода присутствуют в своей неотчуждаемости, в своем синкретическом единстве. В то время как свобода, полагаящая себя самой своей высшей целью, зачастую оборачивается произволом, точно так же как и свобода, понимаемая только как средство, нередко заводит в рабство.

Но то же происходит и с Добром. Ставшее самодостаточным по отношению к Свободе, Добро неизбежно объективируется как абсолютное, и реализуется уже не как свобода, а как необходимый произвол. В процессе отчуждения добро превращается в сакральную идею Добра, и так же, как самодовлеющая свобода, оборачивается своей противоположностью.

Абстрактному принципу добра Иконников противопоставляет бессильную и бессмысленную доброту, неожиданно обнаруживаемую людьми. Зло же, по мысли Иконникова, возникает в процессе бесконечного дробления абстрактного принципа Добра на добро семьи, нации, класса, верования. В результате дифференциации распавшиеся на части идеи Добра встают друг на друга и начинают жестоко истреблять всех, кто не вписывается в рамки их эксклюзивных проектов. Возникает жесткая оппозиция «свой-чужой», при которой достижение Добра понимается как снятие такой оппозиции посредством уничтожения «чужого». Но поскольку «свой» осознается как «свой» только при наличии существования «чужого», то процесс такого дробления может продолжаться до бесконечности. Что и продемонстрировала в свое время железная логика сталинского террора.

Выход из такого убийственного противостояния, существующего еще со времен племенной культуры, пытается отыскать уже упомянутый нами Эммануил Левинас. Решение, которое он предлагает, — это этико-религиозный путь жизни, по которому Гроссман, скорее всего не знакомый с воззрениями Левинаса, и ведет своего героя.

Как экзистенциальную программу личности Левинас вводит понятие «заложник». «Быть собой как условие существования заложника», — считает Левинас, — это «иначе, чем просто быть», это «принимать на себя беду и падение Другого, даже ту ответственность, которую Другой несет за меня»¹². «Ответственность за другого приходит изнутри моей свободы»¹³.

Такое этико-религиозное мироощущение с необходимостью снимает дихотомию «свой»-«чужой», которая сменяется иной оппозицией — «собственного» и собственного «иного». «Другое» воспринимается как мое собственное «иное».

Подобное сознание уже не является объективирующим — его интенциональность направлена на переживание экзистенции Другого, как своего собственного «иного», как его несомненная этическая ответственность быть.

Этим структура религиозного сознания фундаментально отличается от идеологического. В нем не происходит опредмечивания, объективации Другого, которые присущи последнему. Это разнокачественные картины мира и разные уровни отсчета действительности. Не случайно «Мостовскому казалось, что во время спора с Иконниковым работа его логики становится похожа на бессмысленные усилия ножа, борющегося с медузой»¹⁴. Они попросту существуют в различных измерениях.

Возвращаясь к затронутой чуть ранее теме власти и могущества зла, порождаемого бесконечно дробящейся идеей Добра, следует признать, что христианству, как и другим религиям, не удалось избежать подобных искушений. На «религиозной» совести грехов не меньше, чем на идеологической. Можно, конечно, здесь рассуждать о христианстве историческом и христианстве эсхатологическом, о православии Ферапонта и православии старца Зосимы, о борьбе между духом и буквой христианского учения. Все это так. Но скорее, следует признать, что так называемое историческое христианство с его, нередко, чрезмерной озабоченностью градом земным в ущерб Граду Небесному, слишком часто соскальзывало из религиозного мировосприятия в восприятие идеологическое. Граница между ними тонкая, она не внешняя, она в едва приметном

¹² Левинас Эммануил. Тотальность и бесконечное. М. — С.-Пб., 2000, стр. 344.

¹³ Левинас Эммануил. Путь к Другому. С.-Пб., 2006, стр. 221.

¹⁴ Гроссман. Там же, стр. 23.

внутреннем повороте, в чуть уловимом смещении духовного ракурса, последствия которого, как правило, катастрофичны. Дело в том, что тайна священного, как полагал еще Рудольф Отто, содержит в себе как «нуминозное», т.е. присутствие божественного, так и предмет его объективации. В последнем Пауль Тиллих и видит скрытую опасность, которой далеко не всегда удавалось избежать религии. «Священное не может стать актуальным иначе, как через священные объекты. Однако священные объекты сами в себе и через себя не священны», — предостерегает Пауль Тиллих. — «Священны они лишь посредством самоотрицания, при указании на то божественное, проводниками которого они являются. Если они утверждают себя именно в качестве священны, то тем самым они становятся демоническими»¹⁵.

Такая демонизация религиозного сознания — наиболее проторенный путь его исторического соскальзывания в идеологию, когда относительные ценности предстают в качестве абсолютных.

Карл Юнг вспоминает, как он был изумлен утверждением индейцев пуэбло, что американцы — сумасшедшие. На вопрос, почему они так считают, индейцы ответили: американцы говорят, что они думают головой, а все нормальные люди думают сердцем. Мы думаем сердцем.

В той скверной истории, которая именуется процессом развития человечества, утешает одно: ум мостовских неизбежно оказывается в дураках у сердца иконниковых. Это оставляет надежду, что диалектика ожесточенного ума все-таки бессильна перед метафизикой увлеченного сердца.

Судьбы героев Гроссмана, как и самого автора, давно пришли к своему финалу, но жизнь тех вечных проблем, которые они мучительно пытались разрешить, продолжается. Эти же проблемы не менее остро стоят теперь перед нами. Где же отыскать дом в этом бездомном мире? Где тот маяк, свет которого проведет нас сквозь бесприютье и морок этого сумасшедшего мира навстречу Другому, навстречу самим себе?

¹⁵ Тиллих Пауль. Систематическая теология, М. — С.-Пб., 2000, т. 1, стр. 213.

Максимы. Письма.
Интервью

Николас Гомес Давила

Несколько афоризмов

Перевод Алексея Макушинского

От переводчика

То, что я сейчас делаю, есть филологическое безобразие. Разумеется, переводить следует с языка оригинала — то есть, в данном случае, с испанского. Но испанского я не знаю, а дать русскому читателю первое, пускай совсем предварительное, представление об этом замечательном колумбийском мыслителе мне все же хотелось — поэтому перевожу его, на свой страх и риск, с немецкого. В самом деле, Николас Гомес Давила (ударение на первом слоге) еще, кажется, не открыт в России. Его и на Западе начали открывать только в самом конце жизни (1913 — 1994). Давила писал для себя и для узкого круга друзей; жизнь его, небогатая событиями (юность в Европе, затем долгие годы, почти безвыездно проведенные в Колумбии, в доставшемся от родителей имении, в окружении любимых книг) кажется сознательно выстроенной по принципу отталкивания от ненавистой автору «современности». Тем не менее, несколько книг его афоризмов переведены на основные европейские языки; известность его растет; будем надеяться, что и русские переводы скоро появятся.

Единственное надежное прибежище от глупости — это смирение.

Только тот художник имеет будущее, которому критика отказывает в актуальности.

Гойя видел демонов, Пикассо был их сообщником.

Возможность продать публике любой артефакт под именем искусства есть феномен демократический.

Подлинные произведения искусства взрываются в стороне от своего времени, как снаряды, оставшиеся на поле боя.

Художник, которому не хватает оригинальности, чтобы создать свой собственный, ни на что не похожий мир, при-
мыкает к авангарду.

Только мы сами способны отравить те раны, которые нам
наносят другие.

Только одиночка спасется от провинциальности.

Современно то, что остается, когда поэзия убита.

Стихи пишутся не для того, чтобы мы их читали, а для
того, чтобы мы их вспоминали.

В любую эпоху современная литература — злейший враг
культуры. Ограниченное время, которым располагает читатель,
губится чтением сотен посредственных книг, притупляющих
его критические способности и портящих его литературную
восприимчивость.

Опытный читатель видит уже по первому прилагательному,
что книга никуда не годится.

В эпоху, когда средства массовой информации занимают-
ся безграничным распространением глупостей, образованный
человек познается не по тому, что он знает, но по тому, чего
он не знает.

Результаты современной «эмансипации» заставляют с го-
рестью думать об утраченном «буржуазном ханжестве».

Умный отчет о поражении есть тонкая победа побежденного.

Младые поколения бродят среди обломков европейской
культуры, как японские туристы среди развалин Пальмиры.

С каждым днем все проще становится понять, что именно
заслуживает нашего презрения — то, чем восхищается совре-
менный человек и что превозносят до небес журналисты.

Мы покончили с неграмотными людьми, чтобы увеличить
число необразованных.

Современный человек твердо верит, что только нечистое
— подлинно.

Любая цивилизация — это диалог со смертью.

Варвар всего лишь разрушает; турист оскверняет.

Цивилизованные люди — это не продукт цивилизации, а ее причина.

Иерархии — небесного происхождения. В аду все равны.

Культура жива, пока она является времяпрепровождением. Она умирает, когда становится профессией.

Когда оседает пыль, поднимаемая великими событиями современной истории, историк дивится посредственности ее протагонистов.

Французская Революция кажется поразительной тому, кто ее плохо знает, чудовищной тому, кто ее знает лучше, и гротеском — тому, кто знает ее хорошо.

Все «проблемы современной молодежи» смертельно скучны.

Индивидуум становится интересен только тогда, когда он теряет свои иллюзии.

Умный взрослый человек — это такой человек, в котором жив ребенок и умер подросток.

Философия заканчивается, когда она перестает задавать простые вопросы.

Неверие — это не грех, а наказание.

Только религия способна быть популярной, не будучи вульгарной.

Достойный человек тот, кто предъявляет себе требования, которых внешние обстоятельства не предъявляют ему.

Ничто так не разрушает вкус, как патриотизм.

Революции повергают в ужас, предвыборные кампании вызывают омерзение.

Революционеры в конечном итоге разрушают именно то, что делало выносимым социальное устройство, против которого они взбунтовались.

Подлинного писателя занимают его собственные проблемы, неподлинного — проблемы читателя.

Цинизм — вовсе не признак проницательности. Это признак бессилия.

Борис Хазанов, Марк Харитонов

Из переписки

Б. Хазанов – М. Харитонову

15.7.06

Дорогой Марк,

[...] По поводу твоих возражений: что мне сказать? В отличие от твоего приятеля, парижского художника, я лелею (или как там это надо назвать) не тридцатилетней давности воспоминания, а 50-летней, 60-летней. Мой роман приближается с грехом пополам к предварительному концу и представляет собой «фрагменты XX века» – правда, всего лишь фрагменты. Теперь я добрался как раз до этого времени, до 90-х годов.

Ты говоришь об «эмигрантском комплексе». Совершенно справедливо. Это старая история. Я приобрёл этот комплекс ещё в Москве, задолго до эмиграции.

Я упомянул о вечерах у Бена Сарнова потому, что это было моё первое знакомство с представителями литературного мира, от которого я был по условиям жизни и моей профессии весьма далёк. Эта среда меня живо интересовала. Возможно, я слегка её идеализировал. Да и жили они какой-то совершенно особой, волшебной жизнью. Поздний час их не беспокоил: мне предстояло на рассвете в обзлённой толпе брать штурмом автобус, давиться в метро, ехать на работу час пятьдесят минут в один конец, вечером возвращаться в темноте и давке домой, и так изо дня в день, а они могли встать хоть в полдень, проводили день как им вздумается, не стояли в очередях, отдыхали в благоустроенных домах творчества и так далее. Тогда-то мне и бросилась в глаза особенность, которая в общем-то не должна была удивлять: литераторы с увлечением говорили о литературной (точнее, околотитулярной) жизни, но никогда – о собственно литературе.

С отроческих лет, ещё в эвакуации, я пристрастился к чтению литературной критики и не могу отстать от этого до сих пор. Кроме критических статей в русском интернете я просматриваю время от времени и дискуссии в сетевых журналах. Последнее, что я читал, – ответы на анкету о массовой и «элитарной» литературе в так называемом Живом журнале. Это

нечто жалкое. Но и в серьёзных статьях известные и уважаемые мною критики, если оставить в стороне свойственный многим кокетливый тон, нет-нет да и прорывающееся дурновкусие, известный налёт провинциализма, — избегают общих вопросов: обыкновенно речь идёт о произведениях какого-нибудь конкретного современного автора. Если же и приходится упомянуть о каком-нибудь совокушном направлении литературы, о «постмодернизме», о «реализме», получается что-то совсем беспомощное. Что я хочу сказать? Дело не только в том, что размышления о поэтике, о композиции, о философии творчества, о том, что так важно для писательства, вышедшего из стадии юношеской подражательности, считаются противопоставленными не только писателю, это уж само собой, — но и критику. Всякая, а не только литературная, рефлексия отвергается как нечто заведомо скучное, неинтересное, заумное. В этом я нахожу — может быть, чересчур обобщая — особенность российского литературного сообщества. (Иллюстрацией может служить, например, последняя статья Бена в «Воплях»).

Ты скажешь: а литературоведение? Да, но оно наглухо отгорожено в особых резервациях: в «НЛО», отчасти в тех же «Вопросах литературы».

Книгу бесед с писателями покойной Тани Бек (мы были знакомы) я, к сожалению, не видел, охотно бы почитал; с некоторыми из этих интервью я знаком. Пространные ответы писателей, те, которые мне приходилось читать, подтверждают вышесказанное.

Но и книга Бинека, о которой я вспомнил, тоже дело давнишнее. Ведь общее падение интереса к литературе происходит не только в России.

Будь здоров, обнимаю тебя. Твой Г.

Б. Хазанов – М. Харитонову

1.8.06

Дорогой Марк. Когда-то говорили: свет с Востока, ex oriente lux, — разумея не только свет истинной веры, но и то простое обстоятельство, что солнце встаёт на востоке. Сегодня в востока пришли дожди, прохлада, и стало легче [...]

Я разыскал в компьютере твоё письмо с замечаниями о моём предыдущем издании, «К северу от будущего». Там были

лестные слова, но указано и на два крупных недостатка. В роман вкраплены эпизоды, не имеющие отношения к делу, к сюжету. И второе, в заключительных текстах, то, что касается исторических событий, мысли о войне, о Сталине, — в сегодняшней России хорошо известно. Это справедливые замечания. Тем не менее, в новом романе я возвращаюсь к тому же.

Дело, однако, не только в привычке, в том, что я состарился и вязну в рутине, долбя тривиальности, — хотя есть и это. В романе имеется сквозной персонаж. Ему приданы до известной степени черты автора, использованы эпизоды из жизни автора, перемешанные с вымыслом. Ты это заметишь, если найдётся время и охота читать, и если, конечно, сочинение удастся закончить и привести в Божеский вид. В нём легко заметить повторение, с известными вариациями, не раз написанного и описанного, ведь я постоянно пользуюсь материалом собственного «жизненного пути» и то и дело возвращаюсь к знакомым сценическим площадкам. Например, в дом, где я вырос. Я не боюсь этих возвращений, ведь значительная часть моих книжек — это, в сущности, одна книга.

Речь идёт о человеческом существовании на фоне «истории». Слово, которое приходится брать в кавычки, ибо в его смысле и содержании для меня слишком много сомнительного. История становится историей не раньше, чем она написана. Биография становится биографией, коль скоро она написана. До этого и биография рассказчика, и история страны остаётся временем воспоминаний, «вчерашней вечностью». Я заимствовал это выражение (сделав его заголовком романа) у блаженного Августина, как ты догадываешься, из знаменитой XI книги «Исповеди», о времени.

Но эти попытки возродить прошлое могут быть (в романе) только фрагментами, разрозненными эпизодами. Эпоха похожа на отбивную — кусок мяса, по которому так долго колотили молотком, что он превратился в дырявый лоскут, — и роман о ней может быть только обрывками. Связное повествование, таково моё глубокое убеждение, — достояние литературы других времён, когда отдельный человек, в данном случае герой романа, был субъектом истории. Сейчас он только объект и жертва.

Мне показалось невозможным обойтись без некоторых сцен войны и без двух символических кончин — смерти Гит-

лера и смерти Сталина. Я пользовался разными источниками, русскими и нерусскими. Какой диссонанс между немецкой и российской историографией! Как бы то ни было, можно повторить твой упрёк: многое известно. Но я пишу об известном немного иначе, а главное, далёк от мысли что-либо разоблачать. Разоблачениями мы занимались в нашем бывшем журнале, четверть века назад.

Главное в том, что я собираюсь додольвать, что пытается решить главный персонаж, — можно назвать его повествователем, можно считать писателем, и тогда роман оказывается книгой, которую он пытался написать, при том что в моём романе присутствует и некая посторонняя анонимная инстанция, которая оценивает и самозванного сочинителя, и его попытки писать, — главное — это вопрос о смысле и оправдании пережитого. В записках Лидии Гинзбург, которые я недавно перечитывал, есть замечательное суждение: смысл жизни нашего поколения — выжить. В той системе представлений, которая может быть приписана моему роману, этот ответ не годится; во всяком случае, он представляется недостаточным. У сочинителя могут быть три ответа, правда, и с ними дело обстоит не лучше. Ни один из них не является ни окончательным, ни удовлетворительным. Оправдание жизни — в самой жизни; жизнь есть факт, не нуждающийся в оправдании. Оправдание — жизнь в истории («Счастлив, кто посетил сей мир в его минуты роковые»), ибо жить в истории, как бы ни относиться к ней, значит непременно в ней участвовать. И, наконец, смысл и оправдание — в любви к женщине.

Дорогой Марк, это всё, конечно, мысли вслух. Не наскучил ли я тебе?

Обнимаю, твой Г.

М. Харитонов – Б. Хазанову

2.8.06

Трудно, дорогой Гена, судить об идейном замысле еще не дописанного сочинения. Мне тоже случалось начинать работу с определенной идеи, и почти всегда она по ходу дела менялась, иногда на противоположную. Развитие героев, внутренняя логика событий, которую автору приходилось принять, раздумья над сложностями противоречивой, непостижимой жизни, в

которые я поначалу вникал, оказывается, недостаточно глубоко, не всерьез, (а иной раз слишком всерьез, без иронии к самому себе) делали первоначальный замысел неузнаваемым, он казался потом до смешного поверхностным, упрощенным, прямолинейным. Работу можно считать удачной, если автор в процессе ее умнеет, обогащается, начинает что-то заново понимать. Нанизывать жизненный материал на заданную, заранее бесспорную идею — дело всегда сомнительное. Да ты это и сам знаешь, как чувствуешь опасность самоповторов, воспроизведения все тех же комплексов (не просто комплекса идей).

Нет идеи, которую нельзя оспорить. Из трех заранее предложенных твоим сочинителем суждений лишь одно мне кажется неопровержимым: жизнь есть данность, она не нуждается в оправдании (перед кем? «За радость тихую дышать и жить Кого, скажите, мне благодарить?» — это написал девятнадцатилетний юноша и готов был повторять до конца своей трагической жизни). Что за странное «оправдание»: «жизнь в истории»? Любовь к женщине — причем тут смысл и что значит тут оправдание? Продолжение рода? А как выразилась бы женщина? У нее, может, иное отношение к истории? Слова, слова. Повествователь в романе может над этим умствовать — ты вправе над ним (и над самим собой) посмеиваться. Смысл — в поисках смысла; в сочинении он возникнет (в том числе для тебя самого, нередко обескураживая) не просто из размышлений — из жизненного вещества. Я заранее предвкушаю в романе эпизоды, пришедшие из твоей собственной жизни. Осмысливать их сможет вместе с тобой читатель.

Сомнительны все обобщения. Почему в наше время так уж невозможно связное повествование? Я сам, как ты знаешь, составил сочинение из фрагментов, фантиков. Но это дело данного автора. Набоков, Гроссман, Маркес, Горенштейн, да кто угодно еще строили прекрасные традиционные сюжеты — честь им и хвала! Чем это они несовременны? Есть авторы, которые сами размышляют о происходящем в романе на его же страницах, тебе они близки, и хорошо — но и это нельзя считать единственно достойным (современным) способом повествования. И т.д. и т.п. Ты пишешь о «диссонансе между немецкой и российской историографией». Какой диссонанс, какую историографию ты имеешь в виду? Исторических со-

чинений сейчас необозримое множество, есть замечательные. У нас, кстати, переведена целая библиотека немецких исследований о минувшей войне, мой внук почему-то этой темой увлекался, у нас дома лежали несколько книг.

Я искренне надеюсь, что твоя работа, будучи завершённой, опровергнет и эти мои преждевременные умствования. Рад буду, если ты сам себе потом удивись: надо же, что у меня получилось! И подтвердишь, что в нашем возрасте ещё возможно развитие.

Всего тебе доброго. Марк.

Б. Хазанов – М. Харитонову

4.8.06

Дорогой Марк [...]

Ты, конечно, прав, первоначальный замысел и «идея» до неузнаваемости меняются, выцветают, когда втягиваешься в писание. Мало помалу они теряют (подчас) всякую привлекательность. Вырисовывается новая концепция. Но когда начинаешь о ней задумываться, она начинает притягивать на роль новой идеи. Я ценю твоё недоверие ко всяческим умозрительным конструкциям и особенно к обобщениям. Но ведь хочется понять, о чём, собственно, ты пишешь, что ты хочешь сказать. (Или, как выразился один математик, прослушав Девятую симфонию: «Превосходно — но что это доказывает?»).

Рассказ о жизни ничего не доказывает, кроме того, может быть, что живая жизнь есть факт, в самом существовании которого заключено его собственное «доказательство», другими словами, жизнь — реальность, которая не нуждается в обосновании. Но человеку свойственно задумываться о смысле жизни. Если угодно, он поступает в пику Витгенштейну — я имею в виду знаменитый афоризм в 6-м разделе *Трактата*:

«Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert — und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert». (Смысл мира должен находиться вне мира. В мире всё есть как есть и всё происходит, как оно происходит; в нём самом никакой ценности нет — а если бы она и была, то не имела бы ценности).

В этом загадочном высказывании, по-моему, самое замечательное, а может, и самое печальное, — последние слова: всякая

ценность, если бы она существовала внутри нашего мира, сама по себе не имела бы никакой ценности.

Человек не может с этим согласиться, какой бы бесспорной ни выглядела эта максима. Человек — это, понятное дело, звучит отнюдь не гордо, и всё же его величие в том, что усилия, всегда обречённые на неудачу, самое наше брненное существование, вносят смысл в бессмысленный и абсурдный мир. Сколько я видел людей (да и сам был таков), о которых можно было с полным основанием сказать: всё проиграно, нет никаких шансов, остаётся только ждать смерти — а он всё ещё рыпается, всё ещё чего-то ждёт и чего-то добивается. Как мне было жалко всех этих людей, этих смертников — моих пациентов или моих знакомых! Как мне было жалко женщин, которые вечно стараются устроить безнадежную, рассыпающуюся, как замок из песка, жизнь. Но нет — они всё ещё сопротивлялись, всё ещё отстаивали — не задумываясь, не отдавая себе отчёт — достоинство человека, которое именно в том и состоит, чтобы противостоять разрухе и абсурду.

У меня была одна больная, пожилая одинокая женщина, уже не встававшая с постели, с безнадежным 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.

В Очакове, где я заведовал отделением, была страшная палата для умирающих. Там стоял запах, с которым невозможно было бороться. Большинство были старухи, некоторые уже не в себе. Все лежали. Среди них на койке сидела молодая женщина, у которой дома остались дети, с диагнозом, равносильным смертному приговору.

И вот теперь литература, сочинительство... Перед нами, позади нас — жуткое видение минувшего века. Оглядываться на него — стать женой Лота. Оттого ли, что это близкая эпоха, «наше время», или потому, что век этот в самом деле с трудом может найти равных себе по масштабу злодеяний и разрушений, он с изумительной наглядностью демонстрирует абсурд истории. В романе о XX веке (как и в жизни) маленький человек не может жить просто так, в своём углу. На каждом шагу он сталкивается с историей. Частной жизни, личной свободы

больше не существует. Он живёт в государстве тотального подавления — таков ближайший, наиболее знакомый ему облик истории. Она как будто твердит ему: всё бессмыслица — и твоя жизнь бессмыслица. Не рыпайся, опускайся на дно. И вот, если это человек более или менее интеллигентный, сколько-нибудь мыслящий, он не может не искать ответа: в чём смысл, в чём же всё-таки оправдание его жизни? Как сказано в стихотворении Бенна: *Die ewige Frage: Wozu?*

«Смысл — в поисках смысла; в сочинении он возникнет... не просто из размышлений — из жизненного вещества». Ты прав.

Насчёт фрагментарности — на месте скомпрометированного (как иногда кажется) связного повествования. Любопытная тема. Но я и так растёкся по древу, вернусь к ней в другой раз. И насчёт диссонанса между немецкой и русской историографиями.

А пока сердечно обнимаю тебя, дорогой Марк.

Твой Г.

М. Харитонов – Б. Хазанову

5.8.06

Как драгоценны, дорогой Гена, упомянутые тобой больничные эпизоды, как прекрасно было бы, если бы ты их развернул! У меня на чем-то близком строился рассказ «Голуби и стрижи», но ты, врач, знаешь несравненно больше меня. Со времен Иова люди вопрошают о смысле и бессмысленности жестокой, несправедливой жизни. Пациенты смотрят на тебя с ожиданием и надеждой — твоим достойнейшим ответом будет сочувствие, лечение; философствования на эту тему неизбежно окажутся общими местами. В одном клубе, помню, была когда-то объявлена лекция «О смысле жизни», по окончании обещались танцы. Ты не прав, государство тотального подавления вовсе не навязывало человеку мысль, что жизнь абсурдна и смысла в ней нет — как раз наоборот, ты прекрасно знаешь, какие оно предлагало лекции. Человек страдает от насилия, от произвола властей, политических безумств, от голода, от нищеты, от болезни (почему называть это непременно историей?). И он, как ты справедливо пишешь, почему-то рыпается, сопротивляется, что-то делает. Почему? В умствованиях твоего персонажа

отсутствует измерение, которое я бы назвал религиозным, вне всяких конфессий: ощущая непостижимость этой жизни, человек руководствуется в ней не рациональными построениями, ему знаком импульс, который не назовешь иначе как религиозным. Нас угораздило родиться не в лучшее время не в лучшей стране — что же теперь, проклинать абсурд истории, искать непонятно какого оправдания своей испорченной, неудачной жизни? Мандельштам в девятнадцать лет был мудрей: «На стекла вечности уже легло мое дыханье и мое тепло». Да ведь не тебе считать неудачной свою жизнь — наполненную, богатую, драматичную, в конце концов, состоявшуюся. Про многих ли можно так сказать?..

Обнимаю тебя, твой Марк.

Б. Хазанов – М. Харитонову

8.8.06

Дорогой Марк, слава Богу, жара прошла.

Ты пишешь: «Государство... вовсе не навязывало человеку мысль, что жизнь абсурдна и смысла в ней нет». Конечно. И, однако, навязывало — на свой лад,— или, лучше сказать, наводило на мысль. Наше бывшее государство в лице своих идеологов и вождей общалось с Градом и Миром на искусно зашифрованном языке. Примером, лежащим на поверхности, могли служить лозунги к Первому мая и Седьмому ноября. Я помню, как ещё в далёкие советские времена один социолог говорил, что при опросах читателей передовиц «Правды» выяснилось, что большинство опрошенных не понимает их смысл. (Эти исследования, как и вся так называемая, зародившаяся было в хрущёвские годы конкретная социология, были пресечены).

Как бы то ни было, обыкновенные люди понимали — или старались понять — официальный язык буквально, то есть думали, что чёрное — это чёрное, белое — белое. Но существовал и эзотерический смысл. Он требовал навыка. Это вроде того, как еврейские мистики читали библейские тексты. Знаменитое, висевшее повсюду послевоенное изречение Сталина «Мир будет сохранён и упрочен, если народы мира возьмут дело мира в свои руки и доведут его до конца» на первый взгляд могло показаться бессмыслицей, в лучшем случае — орнаментом для

украшения зданий. Но существовал тайный смысл этой нелепой фразы, и притом довольно простой; она означала: надо вооружаться.

На рубеже 70–80-х годов, если ты помнишь, была республикована широковещательная Продовольственная программа: «О дальнейшем повышении...». Слово «программа» — кодовое обозначение катастрофы. Впрочем, кому я это рассказываю; ты знаешь это лучше меня.

«Ленин жил, Ленин жив...» и так далее — означало: умер Максим, и х... с ним.

Даже когда не было нужды в откровенной лжи, даже не в строго пропагандистских, не в целенаправленных индоктринирующих текстах — вот ведь в чём весь смех! — государство говорило на условном языке, жаргоне для посвящённых, наподобие жаргона воров или герметического языка алхимиков. Можно было бы открыть курсы изучения советского официального языка для историков и всех интересующихся бывшим Советским Союзом; можно было бы составить советско-русский фразеологический словарь для чтения с его помощью докладов, решений, постановлений, газетных передовиц, а также стихов, прозы и всего остального.

Напиши-ка фантастический рассказ на эту тему.

Что касается того, что идеология не только отметала всякие догадки о мизерии человеческого удела и т.п., но, напротив, внушала мысль о высокой осмысленности жизни и работы в самой счастливой в мире стране, — то кто же спорит. Но за этим стоял другой смысл. Правда, это был тот случай, когда слова таили в себе незапланированный смысл, означали всё наоборот — против намерений тех, кто их выкрикивал. Зычным голосом государства вещал абсурд.

Я всё ещё возвращаюсь к своему неоконченному роману. В умствованиях главного персонажа отсутствует, как ты пишешь, религиозное измерение. Ты прав. Что можно об этом сказать? Сейчас любят приписывать религиозный смысл всякого рода морализаторству. Можно было бы утверждать, что вопрос о смысле существования сам по себе, независимо от ответа, есть вопрос религиозный. Но, с другой стороны, можно было бы сказать, что главное действующее лицо, соединяющее фрагменты повествования, подобно тому, как самоидентификация личности восстанавливает целостность разрозненных воспоминаний,

наний, — что жизнь этого человека совпадает с эпохой, когда религия потерпела сокрушительное фиаско и приходится искать опору в чём-то другом.

Я нашёл однажды в воспоминаниях Жана Марэ о его друге (и многолетнем любовнике) Кокто фразу: «Я — ложь, которая говорит правду». Я заметил, что давно уже отвык, отошёл (в художественных произведениях) от авторской однозначности. Кто говорит? Вам рассказывают историю. Кто рассказывает? Кто исповедуется? С чьей точки зрения, из какого угла обозревается мир? Обыкновенно в классической прозе вопрос решается относительно просто, хотя иногда дело и не обходится без каверз («Мы готовили уроки, когда вошел директор... Новичок всё еще стоял в углу, так что мы с трудом могли разглядеть этого деревенского мальчика...», — начало «Госпожи Бовари»). После чего это «мы» пропадает: больше нигде в романе оно не упоминается).

В моём случае — и это не искусственный приём, я просто не могу иначе — «авторство» может сдвигаться в пределах одного абзаца и даже одной фразы. Начинаем за здоровье, кончаем за упокой. Что-то похожее можно найти в прозе Горенштейна: начинается вроде бы с косвенной речи, с размышлений героя, — глядишь, герой пропал, это уже философствование самого автора. Но в моей прозе автора, собственно, нет, в лучшем случае это стилизованный повествователь; нет и последовательно субъективной речи; привычная грань между субъективным и объективным, между претензией на реализм и разного рода вывихами и сдвигами, равно как и между воспоминанием и настоящим временем, а порой и между реальностью и сновидением (сон без сновидца), — эта грань похерена, её нет. Говоря выпреним (философским) языком, абсолютной действительности не существует.

Уф! [...]

Обнимаю крепчайше, твой старый друг Г.

М. Харитонов – Б. Хазанову

31.3.07

Дорогой Гена!

Позавчера в клубе-кафе «Билингва» состоялась презентация специального сдвоенного номера журнала «Новое литературное

обозрение» (N 83/84): «1990-й: опыт исследования недавнего прошлого». Я, как ты знаешь, участвовал в нем фрагментом из своей «стенографии» и потому получил авторский экземпляр. Это два увесистых тома в футляре, больше 1500 стр., при этом бумажный текст составляет лишь половину электронного варианта, который был приложен в виде компакт-диска; там есть и видеоматериалы. В интернете, как мне сказали, он появится позднее, после того, как будет продана часть тиража, но факультеты славистики многих университетов этот журнал, я знаю, выписывают. Это весьма интересно. Представлены свидетельства, материалы, хроника, исследования на разные темы (политика, экономика, быт, масс-медиа, искусство, литература, эротика и т.п.), есть дневники албанцев, немцев и др. Я только начал читать. Особенно интересными показались мне статьи на темы истории вообще и «недавней истории» в частности.

Презентацией началась научная конференция на ту же тему: «Недавнее прошлое как объект исследования». Я на нее не хожу, но взял себе программу с тезисами объявленных выступлений. Вот заголовки некоторых: «Когда начинается и кончается «ближайшая история»?». «Недавнее прошлое в перспективе философии времени». «Конец постсоветской эпохи: читая руины». «1990-е как катастрофа: дискурсный анализ текстов современной российской публицистики и историографии».

Конечно, вспомнилась наша прошлогодняя переписка на темы истории — по поводу романа, над которым ты тогда работал. Ты размышлял об «ужасе истории», которая словно по чьей-то злой воле вторгается в частную жизнь, мне это представление казалось таким же сомнительным, как пастернаковская восхищенность «вдохновенным» саморазвитием событий. Противоречивая, неисчерпаемая полнота жизни, которая была твоей жизнью — и тут же, почти мгновенно становится общей историей, не укладывается в эмоциональные оценочные концепции. Хотя без эмоций и оценок, разумеется, не может обойтись герой романа — с завершением которого я тебя еще раз поздравляю. Интересно было бы его прочесть.

Б. Хазанов – М. Харитонову

1.4.07

Дорогой Марк [...], надеюсь, что в интернете появится вскорости сдвоенный номер «НЛО», о котором ты пишешь, это должно быть в самом деле очень интересное чтение. По крайней мере, в части «недавней истории».

Парадокс этого определения очевиден. Чем ближе к нам, тем больше участников, свидетелей, документов и так далее; казалось бы, и больше достоверности; а между тем никто так не беспомощен в своих попытках разобраться в современности, как именно современники. Уже обилие свидетельств само по себе застилает глаза. Весь этот мусор времени. И можно сказать, что история Рима нам в некотором смысле лучше известна (или, во всяком случае, более понятна), чем, к примеру, история России последних десятилетий. Или это вообще не история, и её надо называть как-то иначе.

Названия докладов интригуют; я бы охотно послушал. «Конец постсоветской эпохи». Звучит по-журналистски. Манера газетчиков и телевизионщиков – забывать о существовании вопросительного знака. Но ведь тут учёные мужи. Откуда известно, что этот конец уже наступил? А что если впереди ещё только начало?

Ты упомянул мои философствования об истории. Конечно, любой специалист скажет: вольно дилетанту и недоучке опровергать историографию, подкапываться под её достоинство. «Хочу очнуться от кошмара истории», – заявил некто Стивен Дедалус. Кто он такой, чтобы самодовольно вещать о предметах, в которых ничего не смыслит? На это герой Джойса, будь он на моём месте, ответил был: да, я ничего не понимаю в истории, но чуточку разбираюсь в жизни. Маленько хлебнул. А Джойс бы – из какого-нибудь волшебного далёка – добавил: и немного понимаю в литературе. А ещё кто-нибудь бы сказал: и к тому же мы родились в России. Что такое Россия? Огромная насмешка над историей.

Да, именно так: история издевается над нами, а мы смеемся над историей.

М. Харитонов – Б. Хазанову

4.4.07

Недавно я заглянул в замечательную книгу воспоминаний Голо Манна «Erinnerungen und Gedanken». Там в заключительной главе прекрасный анализ исторических событий, причин Первой и Второй мировых войн, прихода к власти Гитлера – на каждом этапе очевидна упущенная возможность избежать катастрофы, слепота современников. Можно ли было увидеть это вовремя, что-то понять? В самом конце он задает тот же вопрос. «Wo liegen die Grenzen zwischen Schuld und Unvermeidlichkeit? [...] Wann erschien der letzte Moment, in dem es noch möglich wäre, Europa von extremsten Folgen zu bewahren? Beweisen läßt sich hier in aller Ewigkeit nichts. Die «logische Positivisten» lehren uns, eine Frage, die man prinzipiell niemals beantworten könne, sei keine. Falsch. Es gibt solche, über die man nachdenken muß, auch wenn sie keine Lösung zulassen; und das können die allerernstesten sein». (Где граница между виной и неизбежностью? [...] Когда наступил тот последний момент, когда ещё возможно было уберечь Европу от тяжчайших последствий? Ничего тут никогда не докажешь. Сторонники «логического позитивизма» хотят уверить нас, что вопрос, на который в принципе невозможно ответить, не является вопросом. Как бы не так. Бывают вопросы, над которым мы *обязаны* задуматься, хотя бы они и не поддавались решению; они-то и являются самыми серьёзными).

Б. Хазанов – М. Харитонову

5.4.07

[...] Что сказать о «неизбежности и вине»? Я снял с полки Голо Манна и перечитал это место. Где тот пункт, тот еле заметный поворот на скользком пути вниз, когда, уже съезжая, ещё можно было остановиться? Вместо того, чтобы ответить на этот вопрос, не имеющий ответа, подумаем о парадоксе истории.

История – это знание о том, что «было». Но в этом знании незримо присутствует и знание того, что было потом. И это то, что отличает историка от политика, от тех, кто не сумел вовремя остановиться. Вопрос, заданный Голо Манном, не находит ответа не потому, что они оказались неспособны учуять: здесь надо

остановиться, а потому, что для них вообще не существовало всей этой проблемы. Может быть, это – худший приговор Не людям, не слепым деятелям, не умеющим видеть за сегодняшним днём завтрашний, а историческому «процессу».

Может быть, я скажу чепуху. Но! Не кажется ли тебе, что пресловутый исторический подход, великое завоевание XIX столетия, когда всякое явление должно рассматриваться в исторической перспективе, в молчаливой презумпции, что мы-то уж эту историю знаем, – что подход этот себя изжил и висит на шее, как тяжёлое чугунное украшение? Может быть, поиску истины, ловле неуловимого, бессмысленного смысла истории мешает хронология?

Обнимаю тебя, дорогой друг.

Твой Г.

М. Харитонов – Б. Хазанову

7.4.07

[...] Твою мысль об истории я не вполне понял. Представление об историческом времени, направленном из прошлого в будущее, пришло на смену представлениям о повторяющемся мифологическом цикле. «Знание о том, что было» – любое знание о позавчерашнем дне: в нем «присутствует и знание того, что было потом» (вчера). Никакой «презумпции», что мы и сегодняшний день достоверно знаем. (Разговор-то начался с попытки оглянуться на 90-й год). «Поиск истины, ловля неуловимого, бессмысленного смысла» – это не только об истории; недостаточность рациональных концепций везде очевидна. Не знаю, при чем тут хронология.

Б. Хазанов – М. Харитонову

8.4.07

Дорогой Марк,

сегодня пасхальное воскресенье, мягкий полусолнечный день, тишина, безлюдье, народ в церквах либо разбежался. Бавария-4 передаёт соответствующую музыку и вдруг Итальянское каприччио Чайковского. Я помню, как весной 45 года, – мне исполнилось 17 лет, – в первых числах марта, когда в России так часто наступает весна, всё капает и сверкает на

солнце, чтобы потом, к середине месяца смениться рецидивом зимы, — как я несколько часов подряд катался в гремучем трамвае, стоя на задней площадке, без всякой цели, и это чувство избавления от чего-то, свободы, юности, — и в ушах у меня всё время звучала песня двух кларнетов.

Но это воспоминание не существует *per se*, — хочешь не хочешь, к нему подмешаны память и знание о том, что было позже, и... и тут мы возвращаемся к нашей теме.

Когда-то я переводил и печатал в бывшем нашем журнале «Страна и мир» статьи-этюды из прекрасно написанной книги Себастьяна Гафнера «В тени истории» (S.Haffner, *Im Schatten der Geschichte*, 1985. Попадалась ли она тебе?). Там вступительной статье было предпослано следующее изречение:

«*Erst Geschichtsschreibung schafft Geschichte. Geschichte ist keine Realität, sie ist ein Zweig der Literatur*».

Дело не только во внешней художественности, в красоте слога Фукидида, или Тацита, или Мишле, или Моммзена, или Ключевского, или Голо Манна и кого там ещё, — дело в том, что историографическое изложение строится по законам художественной прозы. Если летопись — это дневник, то история — повествование. Традиционный способ литературы — рассказ о чём-то, что однажды началось, происходило и закончилось. Ты говоришь об иудейской стреле единоподвижного времени и об эллинском круге, вечном возвращении/круговращении времени; в конце концов победила стрела. В немалой степени — благодаря литературе.

Говоря о парадоксе истории, серьёзной, научной истории, я имел в виду следующее. Историк восстанавливает события, какими они случились, но, в отличие от действующих лиц, знает о том, что было после. Этого мало. Знание последующего — того, что для современников было непроницаемым будущим, а для него сделалось позапрошлым, по отношению к которому бывший футурум стал плюсквамперфектом, — это знание неустранимым образом примешивается к истории и, хочешь не хочешь, меняет, денатурирует с таким трудом реконструированное прошлое, как кислота — белок.

И тут он снова оказывается в ситуации романиста. Если, что бывает чаще всего, писатель более или менее представляет себе судьбу героев и общую линию повествования, он оказывается по отношению к своим героям в будущем. Это будущее, как

и тот, кто обретается в нём, для них — тайна. Анна Каренина ничего не знает о Толстом.

Персонажи исторического прошлого не ведают об историке. Для них он как будто вовсе не существует. И, однако, существует — потому что его знание о том, кто пришёл после них и что потом случилось, искажает их облик, и с этим ничего не поделаешь.

Ты спрашиваешь, при чём тут хронология. А при том, что, если мы приняли как аксиому концепцию прямолинейного однонаправленного времени, все события оказываются насаженными на него, как куски мяса на шампур.

Вернёмся к литературе, которая, особенно в XX веке, как бы назло здравому смыслу, взбунтовалась против хронологии. «Смеем уверить, что в нашем романе время расчислено по календарю». Основываясь на этом, Лотман восстановил внутреннюю хронологию «Евгения Онегина». Так нет же. Романист (а нередко и драматург) послеклассической поры норовит смешать карты: у него события отнюдь не следуют одно за другим. И смотрите-ка, оказалось, что отмена или смещение хронологии даёи возможность по-новому, глубже постичь действительность.

Может быть, ты помнишь пьесу Дж.Б. Пристли «Время и семья Конвей». Только что окончилась война; в первом акте молодые люди — солдат, вернувшийся с фронта, будущая талантливая писательница, прелестная, жизнерадостная младшая сестра, ещё кто-то, — радуются жизни и строят планы на будущее. Второй акт — та же комната, но прошло двадцать лет. Солдат спился, будущая писательница стала третьеразрядной журналисткой, а младшая сестрёнка умерла. В третьем акте время вернулось к тому далёкому полузабытому вечеру, с которого началась пьеса: продолжают прерванные разговоры, смех, все молоды, никто не ведаёт, что его ждёт...

В конце концов исторический подход обещает найти смысл происходящего, понимаемого как закономерный процесс; настоящее — этап развития, нужно исследовать предыдущие этапы и на этом основании, исходя из правила «после — значит поэтому» (*post hoc ergo propter hoc*), постулировать будущее как легитимный итог прошлого. Исторический подход под-сказан любимой метафорой XIX века — произрастанием злака. Мы становимся детерминистами чуть ли не на манер Лапласа,

для которого будущее заключено в прошлом, как свойства треугольника — в его определении. Жить становится легче: мы проникаемся уверенностью, что «всё образуется»; каждый из нас и все вместе — участники некоторой законосообразной, осмысленной эволюции, чье имя — История.

Так нет же! Что-то расстроилось во всём этом построении. Чувство разумной осмысленности, будь то божественный промысел или какие-нибудь законы, рухнуло. Я как-то процитировал тебе Вальтера Беньямина: Ангел Истории, вперившийся в развалины.

Уф! — вот тебе целый трактат.

Крепко жму руку и обнимаю. Твой Г.

Михаил Блюменкранц

«Куда ж нам плыть?»¹

Беседу ведет Светлана Бунина

Первая половина жизни философа Михаил Блюменкранца прошла в Харькове, в стенах одного из старейших восточноевропейских университетов, почетным доктором которого был Иоганн Вольфганг Гете. Вторая, открывшая для него преимущества и опасности свободного плавания, началась с отъездом в Мюнхен... Сегодня автор книг «Введение в философию подмены» и «В поисках имени и лица», главный редактор регулярного философского альманаха «Вторая Навигация» делится своими мыслями о призвании современного человека с читателями «Лехаима».

— Михаил Аронович, вот уже почти десять лет Вы живете в сердце старой Европы. Это сказалось на самоощущении, если говорить о Вас как о философе?

— В общем, нет. Вспоминая Бодлера, «все наше же лицо встречает нас в пространстве»... Что касается философии, то экзистенциализм был и остался единственно доступной мне формой проявления гуманизма, хотя и не в том смысле, который подразумевал Сартр. В Харькове ли, в Мюнхене продолжайешь жить в выстроенном тобою же внутреннем пространстве — и, поскольку эмиграция с умноженной силой отбрасывает человека к самому себе, пространство сжимается, становится более герметичным: глуше слышен рокот моря житейского. Что имеет как свои плюсы, так и свои минусы... Декорации здесь красивее, но пьеса по-прежнему не моя.

— До того как уехать в Германию Вы жили в СССР, а затем в перестроечной Украине. Какие векторы формировали Вас? Чей авторитет оказался особенно значим?

— Продолжая мыслить математически, скажем так: доказательство от противного. Чувство «противности» от окружающей действительности пробудилось довольно рано. Видимо, одни поколения вырастают, ориентируясь на идеалы своего времени, а другие — отталкиваясь от этих идеалов. Пожалуй, меня протянул хрущевский сквознячок, пробежавший среди

¹ Интервью было дано для журнала «Лехаим» в 2008 г., но опубликовано не было.

духоты отроческих лет и прихвативший растущий организм склонностью к неуместной рефлексии: сначала по поводу несовершенства мира, а затем — своего собственного. Эти «дурные наклонности» в дальнейшем развивались под пагубным влиянием отечественной классики. В чем особую роль сыграл злостный растлитель молодых неокрепших душ Достоевский. Он посеял первые сомнения: а нужна ли человеку свобода при его ограниченной вмняемости? И все ли позволено, если Б-га нет? Может ли Добро устоять только на собственных ногах или оно целиком исторически обусловлено, то есть, в сущности, вещь сугубо относительная? И кто прав в споре Христа с Великим Инквизитором? Или же истина посередине? С годами эта болезненная тяга к безответственным метафизическим размышлениям крепла под воздействием яда так называемой философской лирики: Боратынский, Тютчев, Блок, Мандельштам. Не обошлось и без тлетворного влияния Запада: Аполлинер, Бодлер. Ну а затем я уже неуклонно скатывался в сомнительные объятия таких прожженных идеалистов, как Серен Кьеркегор и Николай Бердяев. Как видите, картина безотрадная, но поучительная. По части совершенных в юности «гносеологических гнусностей» ваш собеседник вполне заслуживал той же участи, что и نابوكский Цинциннат Ц. из «Приглашения на казнь».

— Как я понимаю из Ваших слов, становление философа рано или поздно («и скорее раньше, чем позже», как говорил И. Бродский), ставит его перед проблемой своей инаковости. Какую роль в этом процессе — если говорить лично о Вас — играло еврейство?

— Вообще-то инаковость — это органичная форма человеческого существования. Жизнь, как и культура, основана на инаковости, на принципе качественных отличий. Другое дело, когда этот принцип извращается, и на его основе выстраиваются ложные иерархии, стремящиеся свести отличия исключительно к социальным, национальным или конфессиональным. XX век дал наглядный пример подобных подмен и их роковых последствий. Пафос тоталитарных проектов как раз и основывается на беспощадной борьбе с инаковостью. Мне же близка позиция Антония Блюма: «Настоящее единство достигается через уникальность каждого, а не через единообразие всех».

Однако, к метафизическим размышлениям на тему инаковости я пришел довольно поздно, с инаковостью же как личной проблемой я впервые столкнулся в детстве. Семья наша жила тогда в Днепропетровске. Отец, ушедший в свое время со студенческой скамьи на фронт, после окончания войны не демобилизовался и остался в армии в звании старшего лейтенанта. В Днепропетровске, где отец в те годы служил, нас поселили в доме на территории военного гарнизона. Помню длинный коридор и гомонящую детвору, носящуюся на трехколесных велосипедах мимо сохнувшего на веревках белья. Десять квартир с одной стороны и десять с другой. Небольшая общая кухня с двумя газовыми плитами. Идет 1953 год: пик борьбы с космополитизмом и разгар так называемого дела врачей. Родители — евреи, а мать еще вдобавок и участковый врач в одной из городских поликлиник. В детских воспоминаниях осталась непонятная мне тогда атмосфера постоянного напряжения и тревоги, ощущавшаяся дома.

Однажды утром торжественно-скорбный голос из радиодинамика сообщил о смерти Сталина. Родители с побледневшими и озабоченными лицами тут же выпроводили меня погулять. Видимо, хотели обсудить ситуацию. На улице перед домом меня встретили мрачные лица соседей. Через дорогу, перед сквером, собралась стайка ребят из нашего двора, моих товарищей по детским играм. Все было знакомо, все было как всегда: тот же дом, та же улица, те же лица. И в то же время, видимо, все стало совсем иным, невыразимо жутким, словно в кошмарном сне. И взрослые, и дети уставились на меня с такой лютой враждой и ненавистью, что в какой-то момент у меня возникло четкое ощущение, что вот сейчас все они разом на меня набросятся и разорвут на части. В страхе я убежал домой. Мне тогда было года четыре, но ощущение накрывшей меня волны непонятной общей злобы и ненависти помню по-прежнему удивительно отчетливо. Полученный в детстве урок, видимо, не прошел даром, и столь модные ныне приступы национально-патриотической экзальтации не вызывают у меня никаких иных чувств, кроме глубокого отвращения.

Сегодня, в ответ на очередные громогласные «Ура!», как-то невольно приходит на ум горькая усмешка М.Е. Салтыкова-Щедрина: «Что-то на патриотизм сильно напирать стали, того и гляди проворуются».

— По Огдену Нэшу, «Если у вас родился поэт — не надейтесь, что его оценит потомство, и ничего хорошего от него не ждите./ Лучше последуйте первому порыву и утопите его в корыте». Как родители отнеслись к выбору Вами опасной профессии философа?

— Как к выходу на досрочную пенсию по инвалидности...

— Вслед за Г. Померанцем, которого, как мне кажется, можно назвать Вашим учителем, Вы обратились к исследованию проблематики Достоевского. Так родилась Ваша первая, необычайно яркая книга: «Введение в философию подмены» (М., 1992)...

— Действительно, знакомство и годы общения с Г.С. Померанцем — одно из самых значимых событий в моей биографии. Хочу только заметить, что мое увлечение Достоевским предшествовало этому знакомству, а не стало его результатом. Впервые я встретился с Григорием Соломоновичем в Ленинграде на конференции по Достоевскому осенью 1975 года, куда я приехал с докладом, который, впрочем, так и не прочитал. О Померанце можно рассказывать долго — это человек особенный. Мне в жизни везло на встречи с людьми замечательными и исключительно умными. Но Григорий Соломонович — человек не просто умный. Он человек мудрый. Разница здесь существенная, поскольку ум — это качество нашего интеллекта, мудрость же — состояние нашей души. Немного найдется философов, которые имели бы право повторить вслед за Сантаяной: «В своей жизни я стою там же, где и в своей философии». У Померанца удивительно совпадают образ жизни и образ мысли. Подобное соответствие жизненной практики и философской позиции в свое время демонстрировали античные философы, которые свое существование старались сделать аргументом своей философии. В дальнейшем жизнь философов становилась все более филистерской, а их философия все более академической. Что и заставило Ницше с горечью признать, что в наше время нет философов, а есть только профессора философии. Но, кажется, все не так безнадежно.

— Вернемся к Вашей первой книге. В чем суть философии подмены, как она связана с идеями Достоевского?

— На чем основан механизм подмены? Часто на благородных импульсах нашей природы. Сегодня, в век господства «цинического разума», как никогда остро ощущается дефицит

сверхличностных ценностей. В природе человека заложено стремление обрести некий высший смысл бытия, нечто, что помогло бы преодолеть бессмысленность его существования. Осознанно или нет, но в человеке живет тоска по Абсолюту, не позволяющая ему смириться с конечностью его собственного бытия при ощущении бесконечности заложенных в нем возможностей. Здесь-то и подстерегает нас опасность подмены, искушение принять очередной идол за божество. Тут нередко подкарауливает нас господин из преисподней. Если продолжить метафору, бесы обычно играют на наших низменных страстишках; дьявол же, по большей части, на высоких стремлениях к Добру, Свободе, Равенству, Справедливости, Истине, Красоте. Недаром он из разжалованных ангелов. Если суметь подставить человеку подножку на верхних ступенях лестницы, это приведет к весьма тяжелым формам духовного травматизма. Я попытался проанализировать механизм подобных подмен. И здесь нельзя было не обратиться к творчеству Достоевского, давшего удивительно глубокий анализ процесса демонизации человеческой свободы.

— Осознала ли Россия гениальные открытия Достоевского?

— Осознала ли? В известной степени, да. Помните старый советский анекдот: «В Москве открыли памятник Достоевскому с надписью: «Ф.М. Достоевскому от благодарных бесов»...

— Что можно (имея в виду мир и, в первую очередь, наше многострадальное отечество), противопоставить появлению новых великих / безликих инквизиторов?

— Современные великие инквизиторы — это медиумы массового сознания, персонифицированная объективация его внутренней несвободы. В отличие от персонажа поэмы Достоевского, который выведен все-таки личностью незаурядной, харизматические вожди 20-го столетия — вопиющие заурядности. Это духовные карлики, обладавшие удивительной способностью высвободить и использовать в своих целях наиболее примитивные и низменные инстинкты человеческой природы. Секрет их власти в манипулировании массами. Они вполне соответствовали известному афоризму Лихтенберга: «Не величие духа, а величие нюха сделало его таким человеком». Что этому можно противопоставить? Только то, что Достоевский называл «сильно развитой личностью». Это единственная известная мне форма иммунитета.

– Коснемся европейской проблематики. Наблюдаете ли Вы логику подмены в западном обществе?

– Ну, об опасностях такого рода не устает предостерегать большинство западных философов, начиная, пожалуй, с Ницше и кончая Бодрийяром. Отличается лишь характер подмен в Европе и в России. Здесь, на Западе, частенько играют краплеными картами. А у нас постоянно меняют правила игры во время самой игры, в зависимости от расклада карт.

– Как сегодня обстоят дела с кризисом Европы?

– Спасибо, более или менее успешно.

– Что же думают об этом европейцы начала XXI века?

– Европейцы начала 21 века так же, как европейцы конца 20 века, в массе своей «не берут в голову этих глупостей». Для них эта тема по своей актуальности следующая после вопроса «есть ли жизнь на Марсе?» Простой советский, виноват, европейский человек озабочен совсем иными проблемами: как ему прожить покомфортнее, поприятнее, подольше – и, желательно, без проблем. В современном обществе для него существует только один реальный кризис – это кризис курса ценных бумаг и акций, которые он прикупил. Все остальные кризисы легко поправимы с помощью благотворительных фондов и организаций, обеспечивающих гуманитарную помощь.

– В таком случае, можно ли сказать, что и в лице Америки Европа сталкивается лишь со своим – во многом нелицеприятным – порождением?

– Думаю, что процессы, которые идут в Европе и в Штатах, – это общие процессы постиндустриального мира. Прежде всего – коммерциализация всех сфер человеческого существования и унификация национальных и индивидуальных особенностей под воздействием универсальных экономических факторов и нивелирующего влияния всепроникающей, как радиация, массовой культуры, тиражируемой с помощью современных информационных технологий. Если такая тенденция будет сохраняться еще лет сто, то все культурные различия между обитателями будущего вселенского муравейника, боюсь, сведутся лишь к различию национальных кухонь. Однако в истории частенько действует маятниковый эффект, в соответствии с которым строители Вавилонской башни станут завтра воздвигать Великую Китайскую Стену.

— Давайте поговорим о чертах нового стиля в европейской философии. Предполагаю, что некоторые из них не могут быть Вам близки...

— Новый стиль в европейской философии? Времена большого стиля давно канули в Лету: одного стиля попросту не существует. Есть отдельные ручейки аналитической, деконструктивистской, феноменологической, психоаналитической и пр. философии, но о каком-то едином русле говорить не приходится. Мир переживается современным сознанием не как единое целое, а как сумма разрозненных фрагментов — и каждый фрагмент взыскует своего методологического подхода. Человек оказывается по большей части аннулированным как в новейшем искусстве, так и в философии. Но это не жидомасонский заговор художников и мыслителей — это, к сожалению, диагноз сегодняшнего мира, адекватное отражение дегуманизированного сознания современного человека. Достигнута неплохая техника философского анализа при полной утере воли к синтезу.

— Вы нередко говорите о своем философском идеале: умении мыслить сердцем. Ощущаете ли Вы себя продолжателем традиций русского философствования? И, зная Вашу погруженность в эту проблематику, задам еще один вопрос: в чем, по-Вашему, вклад русской философии в европейскую?

— На вопрос «как Вы относитесь к русской философии?» Исая Берлин с наигранным недоумением ответил: «А что, такая есть?»... Русская философия на Западе не в чести. Уж очень она ненаучна и за редкими исключениями далека от респектабельной академичности. Да и присущее ей богоискательство для сторонников взгляда на философию как на строгую науку выглядит попросту неприлично (их аргумент: это занятие для теологов). Конечно, и в Европе, и в Штатах есть профессора, специализирующиеся на русской философии. В Германии, например, проходят ежегодные тематические конференции, издается перевод работ Семена Франка на немецкий язык, в Голландии действуют семинары по Владимиру Соловьеву, в Бельгии — общество любителей философии Льва Шестова... Да и на всемирном конгрессе философов часто отдельная секция посвящается проблемам русской философии. И все же в сегодняшнем философском сообществе русская философия — явление маргинальное, мало востребованное. С моей

точки зрения, тому есть несколько причин. Среди них та, что сознание современных западных интеллектуалов в значительной мере более секуляризовано и рационально-прагматично, чем у представителей российской мыслящей интеллигенции. Вопросы, актуальные для последней, оказываются вне русла западного общественного сознания. Прошло не так много времени с того момента как властителями дум в Европе были философы-экзистенциалисты. Но кто сегодня в Европе вспоминает Сартра, Камю, Марселя или того же Ясперса? В центре внимания остается разве что Хайдеггер, да и то в основном в силу его тотальной оккупированности армией мародерствующих деконструктивистов и психоаналитиков. Похоже, что после провозглашенной Ницше смерти Б-га, философия теперь прощается и с человеком. Другая причина, видимо, заключается в том, что русская философия занимает пограничную позицию между западным и восточным стилями мышления. С одной стороны, она использует научный аппарат, разработанный западной философской традицией, с другой — вводит восточную проблематику поиска духовного совершенства личности. Третья причина, которую в свое время еще называл В.В. Зеньковский, — индифферентное отношение русской философии серебряного века (за исключением Г. Шпета) к гносеологической проблематике, актуальной для западной мысли, и явный приоритет онтологической темы...

— Ощущаете ли Вы себя русским еврейским философом? Каким вообще должно быть отношение философа к своей национальности?

— Недавно польская газета «Выборча» откуда-то выудила мой памфлет 12-летней давности, в котором я воспроизвел сюжет «Бобка» Ф.М. Достоевского, переложенный на современный лад, перевела на польский язык (не могу сказать, что удачно) и напечатала в одном из своих номеров. О публикации я узнал благодаря русскому интернету, где этот памфлет, уже в обратном переводе с польского на русский (что получилось в результате — легко догадаться), был опубликован на одном из сайтов. Читательские отклики на форуме сайта не баловали разнообразием. Поскольку автора редакция представила как «русского философа Блюменкранца, живущего в Германии», именно это вызвало основной прилив юмора и веселья. Общим рефреном звучало: «русский философ Блюменкранц — уже

смешно», «если он русский философ — то я испанский летчик» и т.п. Кто же тебе в любезном отечестве даст хоть на минуту забыть библейские корни космополита безродного? Поэтому вопрос о том, каким должно быть отношение философа к своей национальности, имеет лишь один ответ — философским.

— Вы не раз писали о том, что русскую и еврейскую культуры сближает стремление придать истории метаисторический смысл. Может ли быть — на данном историческом этапе — общее мировое «дело» для России и Израиля?

— На данном историческом этапе такое общее мировое «дело» для России и Израиля, безусловно, существует — оно состоит в том, чтобы выжить. Ситуации у них, конечно, разные, но цель совпадает.

— Эмигранты первой волны были уверены в том, что призваны выполнять определенную миссию в отношении России, Европы и современной культуры. Уместно ли говорить о каком бы то ни было призвании современных русских европейцев? Или мы живем во время, отказавшееся от категории призвания?

— Основная миссия человека — постараться прожить свою жизнь по возможности достойно. В этом и состоит его высшее призвание. Если эта миссия оказывается выполненной, теряется необходимость работать по совместительству над какими-нибудь другими проектами. Большого от человека, думаю, не потребует и Б-г — разве только Дьявол, так как отделом пропаганды великих миссий у нас с давних времен заведуют генералы от инферналии...

— В чем опасность современного индивидуализма? В одной из работ Вы характеризуете поведение западного человека как «монолог о ценности диалога». Вы считаете, что столь популярная среди интеллектуалов идея диалога культур (в диапазоне от Бахтина до Бубера) не имеет практического воплощения?

— Об опасностях современного индивидуализма современными же индивидуалистами написаны горы литературы. Поэтому не стоит на этом останавливаться — могу лишь повторить, что полная автономия индивидуума от полагания более высокой системы ценностей, чем свое собственное драгоценное существование, ведет его к духовной деградации, утрате того, что Ясперс именовал «шифром трансцендентного». Добавлю, что в моем понимании такие явления как современный индивидуализм и диктат массовой культуры — вещи тесно взаимос-

вязанные и взаимообусловленные. Это беспроигрышная игра на понижение ресурсов человеческого в человеке. Что касается популярной среди интеллектуалов идеи диалога культур, то идея сама по себе прекрасна. Но боюсь, что в реальности это очередной вариант Касталии, описанной Германом Гессе в «Игре в бисер». Такой диалог возможен только в среде творческого меньшинства, которое в современном мире все больше становится маргинальной группой, оказывающей куда меньшее влияние на политические и социальные процессы, чем, к примеру, секс-меньшинства или общество феминисток. На сегодняшний день в массовом сознании актуальнее не диалог культур, а диалог бескультурия. И именно он определяет дальнейший ход развития событий.

— Небольшое дополнение к теме «свободы слова от мысли», засилья массовой культуры. Когда-то в книге «Литературные изгнанники» В. Розанов говорил об огромном углублении современного человека. Он ошибался?

— Относительно мнения В. Розанова об огромном углублении современного человека. Во-первых, современник Розанова — это не наш современник. За прошедшее время многое чудовищно изменилось: ГУЛАГ, Освенцим, Хиросима... Мы живем в иной реальности, и, как отмечал Николай Бердяев в первые годы после революции, с «новым антропологическим типом». Во-вторых, видимо, можно говорить о большей *психологической изоциренности* современного индивидуума как реакции на постоянно усложняющийся и становящийся все более проблематичным мир, но, судя по артефактам постмодернистской культуры, вряд ли это свидетельствует об углублении современного человека, — скорее, о его катастрофическом обмелении.

— Очевидно, потеря человеком целостного мировосприятия, злокачественные подмены в ценностной иерархии — причины глобального антропологического кризиса, который сегодня угрожает самому существованию биологических видов на земле. Но как восстановить «незыблемую скалу» ценностей? Должны ли мы обратиться к традиционным религиям, рассчитывать на их взаимодействие, подобно Даниилу Андрееву, или воззвать к самим себе в некоем отчаянном экзистенциальном порыве?

— Общие рецепты по спасению человечества — задача создателей великих религий. В истории, конечно, случается всякое

и зарекаться нельзя: на этом полигоне возможны испытания самых фантастических видов духовного перевооружения. Но мне представляется крайне сомнительной возможность поднять духовно-нравственную планку выше, чем это в идеале уже сделано великими мировыми религиями. Возможен ли их синтез в духе видений Даниила Андреева в его «Розе Мира»? Об этом я судить не берусь.

— Последний вопрос. Кем Вы видите философа наших дней — дней, когда сама проблематика человеческой культуры и человеческой мысли во многом стала периферийной? Представляется он диагностом на университетской кафедре — или одиноким искателем истины, самой своей периферийностью поддерживающим статус «голого среди одетых»? Или он — лишь один из многих, «человек в плаще», который нащупывает возможности синтеза внутри самой современности?

— Ответ напрашивается из нашей беседы: философ — это человек, который охотно раздает интервью от имени Истины.

ОБ АВТОРАХ

Марк Амусин (Иерусалим, Израиль) — доктор филол. наук, литературовед, критик. Автор книг «Братья Стругацкие. Очерк творчества» (1996), «Город, обрамленный словом» (2003), «Зеркала и зазеркалья» (2008), а также ряда статей по проблемам современной российской и западной литературы.

Анатолий Ахутин (Россия, Москва) — канд. хим. наук. Круг научных интересов — история науки, европейская философия в ее историческом размахе. Преподаватель философии в РГУ. Автор книг «История принципов физического эксперимента» (1976), «Понятие «природа» в Античности и в Новое время» (1988), «Поворотные времена» (2005), «Античные начала философии» (2007).

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 главный редактор альманаха «Вторая Навигация».

Александр Гольдштейн (Таллинн, Эстония/ Тель-Авив, Израиль) — писатель, эссеист, лауреат премии «Антибукер», лауреат Премии Андрея Белого в номинации «Проза» (2006, посмертно). Автор статей, эссе и книг «Расставание с Нарциссом» (1997), «Аспекты духовного брака» (2001), «Помни о Фамагусте» (2004), «Спокойные поля» (2006).

Александр Доброхотов (Москва, Россия) — историк философии, культуролог; доктор философ. наук, профессор, зав. кафедрой истории и теории мировой культуры филос. ф-та МГУ, член редколлегии «Историко-философского ежегодника», культур. журнала «Мировое дерево», международного журнала «Studies in Soviet Thought», автор работ, посвященных проблемам истории понятия «бытие», метафизики власти в русской философии, метафизики как философской дисциплины,

философии русского символизма, Данте как философу, истории западноевропейской культуры и теоретическим основам культурологии.

Борис Дубин (Москва, Россия) — социолог, переводчик зарубежной словесности, автор статей о литературе XX в., ведущий научный сотрудник Аналитического центра Юрия Левады (ранее ВЦИОМ). Автор книг «Слово—письмо—литература: Очерки по социологии современной культуры» (2001), «Интеллектуальные группы и символические формы. Очерки социологии современной культуры» (2004), участник ряда коллективных монографий.

Юрий Колкер (С-Петербург, Россия/ Лондон, Великобритания) — поэт, критик. Автор пяти стихотворных сборников. Выпустил в 1983 году в Париже двухтомное комментированное собрание стихов Владислава Ходасевича; несколько книг вышли под его редакцией и в его переводе. Последняя книга стихов, «Ветилуя», вышла в 2000 году в Петербурге.

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).

Алексей Макушинский (Мюнхен, Германия) – поэт, прозаик, эссеист, культуролог. Кандидат филологических наук.

Автор книг «Макс. Роман» (1998), «Свет за деревьями. Стихи» (2007). Публиковался в журналах «Арион», «Вопросы литературы», «Вопросы философии», «Звезда», «Знамя», «Дружба народов», «Зарубежные записки», «Крещатик», «Интерпоэзия», «Новая юность», «Сибирские огни», «Слово/Word» и многочисленных научных немецких изданиях. Член редколлегии журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte» и его русской сетевой версии «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры».

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.

Максим Монин (Москва, Россия) – культуролог, доцент ПСТГУ, автор публикаций «Толстой и Фет: два прочтения Шопенгауэра», «Наука и религия», «Овидий в Томах: homo exicendus», «День открытых дверей в Платоновской Академии» и др.

Ханс Оверслоот (Лейден, Нидерланды) – доцент лейденского университета, доктор философии, специалист в области политологии и политической философии, автор книг «Влияние труда «шабашек» на советскую экономику» (1991), «Реформы через коррупцию» (1997) и ряда статей.

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), «Тринитарное мышление и современность» (2000), «Невидимый противовес» (2005) и др., а также многочисленных статей. Переведён на несколько языков.

Владимир Порус (Москва, Россия) – доктор философских наук, сотрудник Института Философии, автор книг и статей по философии и теории познания, среди которых «Русское

богословие в европейском контексте: С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль» (2006), «У края культуры. Философские очерки» (2008) и др.

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 «Евреи и Европа» (2007).

Витторио Страда (Венеция, Италия) – профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по истории русской культуры и общественной мысли, составитель и редактор альманаха «Россия», лауреат Премии им. Д.С. Лихачева за заслуги в области сохранения культурного наследия России.

Борис Хазанов (Мюнхен, Германия) – в 1984-92 гг. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала «Страна и мир». Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведён на несколько языков. Премия «Литература в изгнании» города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала «Октябрь» (Москва).

Марк Харитонов (Москва, Россия) – прозаик, лауреат Букеровской премии, член Русского ПЕН-центра. Автор романов «Линия судьбы, или Сундучок Миклашевича» (1992), «Возвращение ниоткуда» (1998), «Стенография конца века: Из дневниковых записей» (2002) и других, рассказов, эссе, воспоминаний. Переведён на несколько языков.

Summary

The annual almanac *Vtoraia Navigatsiia* [Second Navigation] focuses on an analysis of the historical and socio-cultural trends in the development of contemporary European civilization.

The ninth issue of the almanac, published in Munich, includes articles analyzing the current spiritual situation. The first two sections are devoted to a study of various aspects of socio-cultural processes of European and Russian historical self-consciousness, the third to the hundredth anniversary of the collection *Landmarks* (*Vekhi*). The fourth contains thoughts on the acquisition of positive values in an age of the dominance of "cynical intellect." The fifth section continues the discussion about the difficult situation of cultural creation in the conditions of contemporary civilization.

The publication is designed for specialists in the field of the humanities as well as the circle of readers interested in cultural issues.

Научное издание
Вторая Навигация

Альманах
Выпуск 9

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 9

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 12.05.2009. Подп. в печать 13.07.2009.
Бумага офсетная, формат 60x84/16. Гарнитура Кудряшов.
Печать Riso. Усл. п. л. 20,69.

Издательство «Права людини», г. Харьков

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