

ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Альманах

- **Философия и проблемы социума в России**
- **Пространство культуры**
- **Образ и мысль**

Выпуск 7

Запорожье

Издательство «Дикое Поле»

2007

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)
Н 15

Оформление альманаха Л. В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина
Джорджо де Кирико «Тайна и меланхолия улицы»

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота
за помощь в издании альманаха

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

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Запорожье: Дикое
Поле, 2007. — 262 с.
ISBN 978-966-8132-99-5

Пути современной европейской цивилизации, анализ исторических, социальных и культурных направлений её развития — такова тематика выпускаемого в Мюнхене ежегодного альманаха ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ. Седьмой номер альманаха включает три раздела. В первом из них — «Философия и проблемы социума в России» — обсуждаются проблемы социально-политической и культурной ситуации в сегодняшней России. Тут читатель найдет также страницы, посвященные памяти замечательного отечественного социолога Юрия Левады. Второй раздел, названный нами «Пространство культуры», открывается статьей Нины Витошек, представляющей общий взгляд на сегодняшнюю культурную ситуацию, а затем фокусируется на некоторых аспектах русской философской и художественной мысли. Литературные размышления и опыты по традиции представляет раздел третий, «Образ и мысль».

Альманах рассчитан как на специалистов-культурологов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблемами культуры.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)

© М. А. Блюменкранц, составление, 2007

© Л. В. Стародубцева, разработка оформления, 2007

Содержание

Вместо предисловия	5
Философия и проблемы социума в России	
<i>Григорий Померанц</i> . Эксперимент свободы	7
<i>Григорий Померанц</i> . Технология власти и власть технологий	19
<i>Витторио Страда</i> . Размышления на тему «Гражданское общество и интеллигенция» в России и Западной Европе	23
<i>Леонид Люкс</i> . Евразийство? Национализм? Русский европеизм? — куда качнется российский маятник?	30
<i>Ханс Оверслоот</i> . Реорганизация государства (без изменения Конституции): Россия при президенте Путине, 2000—2008. <i>Перевод с английского Нины Воронцовой</i>	38
<i>Эверт ван дер Зверде</i> . Что «русского» в русской философии?	69
Памяти Юрия Левады	
<u>Юрий Левада</u> . Элитарные структуры в постсоветской ситуации*	96
<i>Борис Дубин</i> . Лоцман. Памяти Юрия Левады	115
Пространство культуры	
<i>Нина Витошек</i> . Культура: парк Юрского периода или ключ к будущему? <i>Перевод с английского Людмилы Сигал</i>	128
<i>Георгий Кнабе</i> . Остаться самим собой. — Можно или нельзя? Самоидентификация	144
<i>Александр Доброхотов</i> . «Австрийский опыт»: версия Мамардашвили	160
<i>Владимир Кантор</i> . Дрезден как магический кристалл русских проблем	169
<i>Алексей Макушинский</i> . Человеческая доброта и бесчеловечное «добро». Василий Гроссман и Лев Шестов	184
<i>Михаил Блюменкранц</i> . В борьбе с «метафизической инфляцией». Проблема демократии в мировосприятии Федора Степуна	199
Образ и мысль	
<i>Виктор Юхт</i> . Два слова о главном	210
<i>Борис Хазанов</i> . Остров Герра	224
<i>Борис Хазанов</i> . Загадка мира	227
<i>Марк Харитонов</i> . Стенография начала века	237
Об авторах	257

* Первая глава коллективной монографии: Гудков Л., Дубин Б., Левада Ю. Проблемы «элиты» в путинской России. М., 2007 (в печати).

Content

Introduction	5
Philosophy and Society in Russia	
<i>Grigory Pomerants</i> . Experiment in Freedom	7
<i>Grigory Pomerants</i> . Technology of Power.	19
<i>Vittorio Strada</i> . Reflections on «Civil Society and the Intelligentsia» in Russia and Western Europe	23
<i>Leonid Luks</i> . Eurasianism? Nationalism? Russian Europeism? – Which Way is Russia Going?	30
<i>Hans Oversloot</i> . Reordering the State (without Changing the Constitution): Russia under Putin’s Rule, 2000–2008 <i>Translated by Nina Vorontsova</i>	38
<i>Evert van der Zweerde</i> . What is Russian about Russian Philosophy? . .	69
Remembering Yury Levada	
<i>Yury Levada</i> . Elite Structures in the Post-Soviet Situation* . . .	96
<i>Boris Dubin</i> . Remembering Yury Levada, Pilot	115
Cultural Field	
<i>Nina Witoszek</i> . Culture: a Jurassic Park or Key to the Future? <i>Translated by Ludmila Sigal</i>	128
<i>Georgij Knabe</i> . Is it possible to be yourself? Autoidentification . . .	144
<i>Alexander Dobrokhoto</i> . «The Austrian Experience»: Mamardashvili’s Version	160
<i>Vladimir Kantor</i> . Dresden as a Magic Ball of Russian Problems	169
<i>Alexey Makushinsky</i> . Human Kindness and the Inhuman of «Good». Vassily Grossman and Lev Shestov.	184
<i>Mikhail Blumenkrants</i> . Against «Metaphysical Inflation». Fyodor Stepun’s View on Democracy	199
Image and Thought	
<i>Victor Yucht</i> . Two Words about the Main Thing	210
<i>Boris Khazanov</i> . Island Gerra.	224
<i>Boris Khazanov</i> . Riddle of the World	227
<i>Mark Kharitonov</i> . Shorthand of the Beginning of the Century . . .	237
About the authors.	257

* This is the first chapter of the book by L. Gudkov, B. Dubin and Y. Levada on Problems of the ‘Elite’ in Putin’s Russia (2007, forthcoming).

К картине Джорджо де Кирико «Тайна и меланхолия улицы»

... *Р*ечь, скажут мне, идет о вещах самых обычных, и картина Кирико «Тайна и меланхолия улицы» не произвела бы на меня – да и на столькоких иных, так что ее воздействие, может быть, все еще длится – такого впечатления, не присоединись ее автор к многозначной тайнописи эдиповских грез в период, когда на поверхность нашей жизни вышло бессознательное. (...)

Надежда? Но сначала – какое признание краха! Потому что упомянутая выше «меланхолия» – это, бесспорно, меланхолия перспективы, с помощью которой Запад всегда думал заменить когда-то пережитое место, гулкое, полное смысла, священное место геометрическим пространством, внешним миром, небытием. Выделяя линии, убегающие вдаль, фантастически утяжеляя резной контур предметов на краю неба, Кирико обдуманно расширяет зазор между непосредственностью и сознанием, между явью и понятием, которого так боялся классицизм и который стал отправной точкой современного искусства. Он провозгласил крах, и этот крах открывает перед нами скопление обломков, где, лишенное отныне доступа к Единому, желание и вправду может пестовать фантазмы, любуясь одним – причудливостью их тяжелых соцветий. (...)

Что если так называемое бессознательное – не просто несколько фактов в дополнение к уже известному, а протокол о возможности других отношений с миром? Если перед, казалось бы, обреченным искусством здесь открывается новое, непредвосхитимое будущее? За углом улицы – не еще одна такая же, а свет в лицо.

*Ив Бонфуа.
Джорджо де Кирико (перевод Б. Дубина)*

Вместо предисловия

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

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

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

Философия и проблемы социума в России

Григорий Померанц

Эксперимент свободы

Посвящается Михаилу Блюменкранцу

*М*оему другу, Михаилу Блюменкранцу, в молодости снились замечательные сны. Один из них недавно мне припомнился: на небе решили провести эксперимент, — способен ли человек к свободе воли? И на одной планете запрограммировали твердые правила, а на другой оставили свободу. Через некоторое время были подведены итоги. Эксперимент свободы оказался неудачным, и решено было его упразднить. Элита обреченной планеты как-то все узнала, и началась суeta. Любой ценой старались достать билеты на место в космических кораблях, летавших между двумя мирами. Миша с презрением отверг предоставленный ему шанс. Он бродил по улицам обреченного города и прощался со свободой — вместе с жизнью.

Все это сильно напоминало мне чтение Бердяева, которого Миша очень любил и фотографию Бердяева в берете держал за стеклом книжного шкафа. Но откуда бы ни пришел сон, в нем была мудрость притчи. Недавно, размышляя о взаимной дополнительности культурных кругов, я подумал, что сон Миши можно перенести из космоса на Землю, на два типа развития, средиземноморский и индийско-тихоокеанский, и проследить историю свободы со всеми историческими этапами ее судьбы, с первых шагов цивилизации, оторвавшейся от законов устной племенной жизни.

Я представил себе, что эксперимент свободы был поставлен, или сам собой вышел, используя сложившиеся в Средиземноморье и его окрестностях условия. Первые очаги цивилизации складывались в долинах Нила и Евфрата сравнительно близко друг к другу, и между ними возникло какое-то поле торговых и информационных связей. Инициаторы цивилизации, гордые своими пирамидами и зиккуратами, не интересовались соседями, но нашлись посредники. Важнейшими из них стали финикийцы; позже их потеснили греки. Для торговых дел нужна была простая письменность, и финикийцы, познакомившись со сложным письмом великих культур, создали алфавит, в основном сохранившийся и сейчас. Другие народы, войдя в зону цивилизации, быстро усвоили новое письмо и приспособили его к своим языкам (евреи, греки).

Возникли города-государства, центры международной торговли. В них сложились условия для демократии: сравнительно широкая грамотность и возможность всем скопом собраться на площади, обсуждать свои дела (в России так было в Новгороде). Впоследствии тип города-государства распространился по всему северному побережью Средиземного моря. Оно изрезано полуостровами, располагавшими к мелкозернистой структуре человеческих общин. Само море, сравнительно тихое, пригодное для примитивного мореплавания, было большой дорогой, связывающей народы, не поработая их. Финикийские и греческие колонии, рассыпавшиеся по берегам, показывали пример города-государства, и он был подхвачен повсюду. Можно назвать это первым шагом торгово-колониальной глобализации.

Между тем, к востоку от Средиземного моря процесс глобализации шел другим, имперским путем. Появилось звание царя четырех сторон света. Завоеватели объединяли Ближний Восток, разрушая непокорные города и перегоняя с места на место непокорные народы. Первые очаги финикийской культуры не раз попадали под удар. Только до Карфагена, расположенного далеко на Западе, Ассаргаддоны не могли добраться.

Европейская часть Греции оказалась в более выгодном положении. Остановив натиск персов у Марафона, греки были в безопасности и могли собирать плоды восточной мудрости, не попадая под иго восточного деспотизма. Отбрасывая то, что им казалось темным, они придали собранным знаниям рациональный и светский характер.

Как это делалось, можно показать на примере, разобранным в 60-е годы тогдашним моим другом, Валентином Турганым, впоследствии вынужденным эмигрировать в Штаты. Он писал, что при общественном строе, подобном египетскому, старшие по рангу не считали нужным что-либо доказывать младшим, а младшие не смели требовать доказательств от старших. Поэтому египтяне знали равенство квадрата гипотенузы сумме квадратов катетов, но они этого не доказывали. В Элладе же все доказывалось и все оспаривалось. И над математикой интуитивно познанных формул надстроилась математика доказательств.

Во всем этом рассуждении был намек на советскую иерархию: ты начальник — я дурак, я начальник — ты дурак. Мне

это нравилось. Но по мере углубления в дух древних культур я стал думать, что в Египте все было не так просто. Египетская культура была сакральной, основанной на глубоком созерцании, на вере в тайну, просвечивающую сквозь пестроту вещей и событий, и истина постигалась вспышками откровения, а потом хранилась среди посвященных, воспитанных в созерцании волшебной тайны целого, раскрывавшейся во внезапно пришедших образах и снах.

Этот метод не преподается в школах, но в каких-то уголках науки его знают. Кекуле увидел структурную формулу бензола во сне в виде змеи, кусающей себя за хвост. Пуанкаре внезапно увидел решение математической задачи, садясь в омнибус, в тот самый миг, когда он поставил ногу на ступеньку. Доказательство пришло позже. И есть формулы, успешно применяемые, но так и не доказанные. Однако точная наука, в отличие от жреческой мудрости, считает себя открытой для всех и пересказывает свои интуитивные прозрения в форме, доступной каждому усердному и не очень глупому ученику. Поэтому равенство квадрата гипотенузы сумме квадратов катетов получило имя Пифагора, а не жрецов, у которых он учился. Математика от этого только выиграла. Она стала инструментом в руках инженера.

Однако культура не сводится к математике и инженерии. Греки, вытаскившие мудрость жрецов на площадь, не сознавали, что выпустили из бутылки джинна. И после великого праздника эллинской свободы она кончилась кризисом и сама пала в ноги откровению, да еще чужого, презираемого племени. Ибо грекам были даны многие дары, но не все. В отличие от Китая, в котором все жители китайцы и сам император китаец, в Средиземноморье гений был разбросан: философский и художественный — грекам, политический, юридический и административный — римлянам, а устремление к единому Богу — евреям. И хотя византийцы приспособили еврейские откровения к своим греческим вкусам, основа Ветхого и Нового Завета — еврейские.

Что же привело к такому итогу? Оказалось, что рассуждение, основанное на произвольно выбранных принципах (аксиомах), хорошо только в математике. В философии досократиков, в попытке выстроить мир как логически последовательную систему, оно привело к нескольким отвлеченным

идеям, доведенным до абсурда, а в нравственной философии, до какой-то степени проверяемой поведением, — к возможности найти прекрасное основание для любого дурного дела (в этом усердно упражнялись софисты) и в итоге — к падению нравов. Прийти к основанию — значит пойти ко дну, — сказал впоследствии Гегель (zu Grunde kommen ist zu Grunde gehen). Практическая нравственность, из-под ног которой был выбит миф о таинственных предках, не нашла другой опоры и повисла в воздухе. «Что есть истина?» — спрашивал Пилат.

Пока Парменид доказывал, что только единое есть, а многого не существует, и Демокрит доказывал противоположное, — демос это не затрагивало и не волновало. Роковой толчок дал принцип, поддержанный философией в совокупности, несмотря на все споры: «Мудрому не нужен закон, у него есть разум».

Тут надо было бы продолжить: такой разум, как у Сократа, а не такой, как у Протагора или Горгия, разум, сознающий свои границы, разум с интуицией господина субботы, угадывающий, когда закон, принцип, выйдя за пределы своей применимости, становится нелепым и губительным. Но истинно мудрый не отбрасывает закона. Он сохраняет закон до момента перелома, когда тот, как касательная, соприкоснувшись с кругом, с кружением живой жизни, отрывается от него и уносится в бесконечность. Сократ обладал нравственной интуицией, но он не мог научить самому себе, своему сердцу, у него не было за плечами традиции пророков, очищавших и очищавших откровение, вплоть до двух наибольших заповедей Христа: полюбить Бога больше всего на свете и ближнего, как самого себя.

К сожалению, и эти заповеди дают только общее направление к целостной истине, на которую может опираться нравственный выбор. Они указывают, что где-то заповеди Моисея перестают действовать, но не говорят: вот здесь! Или: вот там! И можно понять возмущение фарисеев, которых Христос толкал шествовать по водам без спасательного круга точного, непреложного закона. То, что суббота для человека, а не человек для субботы, — правда в устах господина субботы, но она может стать ложью в устах профана. И Августин пошел на огромный риск, высказав вслух тайну Христа: «Полюби Бога и делай, что хочешь!»

Что значит, — **совершенно** полюбить Бога, стать пустым сосудом, наполненным Божьей волей? Что значит найти Божий

след и не терять его? Антоний Сурожский прекрасно описал, как он искал Божий след и как находил его. Но это опять личный опыт, а не правило, доступное школьному изучению: «сколько бы они (принципы — Г.П.) ни были истинны, прекрасны, справедливы, они не соответствуют божественной динамике, внезапной динамике небывалого, непостижимого, в чем именно характерно действие Божье... Мы призваны уйти глубже... и самая эта глубина позволит нам взглянуться долго, спокойно, пламенно-чисто в канву истории, канву жизни и благодаря такому созерцанию, глубокому взглядыванию, различить в ней след Божий, нить Ариадны, золотую нить, красную нить, которая укажет, куда Бог ведет нас среди окружающей нас сложной целостности жизни... Мудрость состоит в том, чтобы погрузить свой взор в Бога, погрузить свой взор в жизнь в поисках того, что я только что назвал следом Божьим, и действовать безумно, нелогично, против всякого человеческого разума, как нас учит поступать Бог»¹.

Говоря о доказательствах бытия Божия, Сергей Аверинцев как-то заметил: это не доказательство, а показательство, и нравственную правду можно только показать, доказать ее нельзя. Правда неповторима. В сказках Зинаиды Миркиной несколько раз говорится: на вопросы где? как? и когда? — волшебники не отвечают. Поступок всегда связан с риском.

В Евангелии, в писаниях мистиков есть слова, захватывающие сердце, но только сердце. Никакой программы, пригодной для нравственного компьютера, нет. Я не верю в существование планеты, где всем даны твердые правила. Чем-то вроде этой планеты был мир предписанных ролей. Гамлет с этой планеты ушел. От правил — к правде.

Полюбила ли Бога св. Ирина, решившись выколоть глаза сыну, чтобы захватить престол и восстановить почитание икон? Полюбил ли Бога св. Доминик? Я не говорю уже о герцоге Гизе и об убийцах Варфоломеевской ночи, о православных погромщиках, взявших Умань и справлявших там свою кровавую литургию.

Высказав свое учение о Божьем следе, Антоний Сурожский шел на риск и уравнивал этот риск всем собой, всей совокупностью своих речей, проповедей, бесед и действий, — так же, как шел на риск Христос и кончил распятием. В

¹ Опубликовано в «Континенте», № 89, 1996.

моих рассуждениях тоже есть доля риска. Внеличного способа уравнивать риск свободы нет. Философия здесь не спасает, догматика не спасает. Учеником Сенеки был Нерон. Учеником отцов церкви был Кодряну, создатель «железной гвардии». К счастью, король Румынии почувствовал в нем соперника и не дал разгуляться православному национал-социализму. Всего один погром удалось совершить железногвардейцам, всего одиннадцать тысяч вырезать. Ничтожно мало, по масштабам XX века. Но я могу понять своего покойного пасынка Володю Муравьева, который перефразировал Августина на железногвардейский лад: «полюби Бога — и валяй!» Не так просто полюбить Бога больше всего на свете. Легче легкого подменить любовь ненавистью к врагам своей любви или просто ненавистью, вскипевшей в растревоженном сердце. Свобода расковывает силы мысли, создает могучую культуру — и взрывает ее изнутри. Сумеет ли мы остановить начавшийся распад? Не пригодится ли Западу, — как в прошлом греко-римскому миру, — капля восточной мудрости?

Мелкозернистую структуру западных обществ никуда не денешь, так же как невозможно совершенно устранить крупнозернистую структуру Востока. Там все шло иначе. Там не было всего сложного процесса, подготовившего греческую философию. Там не было столкновения нескольких архаических традиций, в ходе которых архаика рухнула или отодвинута была на обочину, как Египет. Там не было общего поля первичных шагов цивилизации, поля, в котором возникли города-посредники. Между Северной Индией и Северным Китаем стеной встали Гималаи — а океан, по недоразумению названный Тихим, не соединял, а разделял народы своими тайфунами. Негде было сложиться новому древнему миру, миру городов-государств, из которых впоследствии сложился классический, рационалистический новый древний мир.

В первичных очагах Индии и Китая архаика сдвигалась к классике, но не очень; возвращалась назад, но не очень, не до средних веков, а только до средневековости. Как и прежде была не классика, а известный сдвиг к классичности. И сегодня не новое время, а известный сдвиг к нему, при сохранении все той же архаики, не признававшей закона исключенного третьего и резкого разрыва между эпохами. Итальянец XII века отличается от итальянца XX в. больше, чем от англичанина тех

же веков. На этом материале Маркс создал теорию формаций. В Индии она буксовала. Резких разрывов между эпохами там нет. Единство культуры уходит в архаические глубины и господствует над различиями эпох. Да и в Китае единство культуры сильнее, чем разрывы эпох. Ни в Индии, ни в Китае не было условий для господства философии, попытавшейся толковать мир без опоры на архаическую традицию, логически развивая отвлеченные принципы. И, тем не менее, философская мысль там сложилась, совершенно в одно время с греческой. Я не встречал никакого убедительного объяснения этой синхронности. Остается только вспомнить сон Михаила Блюменкранца о небесном эксперименте.

Итак, опыт был поставлен. Средиземноморский тип развития благоприятствовал политической свободе — и извращенным поворотам свободы. Мелкозернистый разброс культур делил человеческую одаренность, как мы уже говорили, на три типа. Грекам достался гений философский и художественный, римлянам — политический и юридически-административный, евреям — религиозный, а целостная мудрость — никому. В Китае же, как уже было сказано, все жители китайцы и сам император китаец. Там и мыслители — китайцы, и администраторы — китайцы и шестой патриарх дзэн Хуанен — тоже китаец. Решение философских, административно-политических, художественных и религиозных проблем шло в рамках одной культуры, перекликаясь друг с другом, сохраняя что-то от архаической цельности (в Индии больше, в Китае меньше, но сохраняя) и удерживая друг друга от скачков в пропасть логической абстракции. Бездны Востока — мистические. А это совсем другое дело. Никто на Востоке не говорил: «Да здравствует юстиция, хотя бы мир погиб!» И не утверждал, что движения не существует, потому что оно нелогично. И не отбрасывал традиции, восходившие к откровению племенных времен, потому что мудрому дан разум.

В Индии и Китае были философские школы, близкие к греческим, но господствовало смешение философских и политических, философских и религиозных задач. Цинический материализм развернулся в китайской школе государственных законов (фа-изя). Испытанный на практике при Цинь Шихуанди, он был отброшен после политического краха династии. Династия Хань, сменившая Цинь, издала два замечательных

закона: сторонникам фа-изия (древнекитайского марксизма-ленинизма) был запрещен доступ к государственным должностям; а сыну, под угрозой смертной казни, запрещено было доносить на отца, даже в случае тягчайшего государственного преступления. Таким образом, восстановлена была этика, восходившая к культу предков, в той философской форме, которую придал ему Конфуций. И в исторической легенде Вэнь-ван, царь культуры, поставлен был прежде У-вана, царя войны (историческая практика, вероятно, была противоположной; но сознанием правит легенда).

В Индии целостность культуры менее очевидна; бросается в глаза пестрота каст. Но сквозь пестроту просвечивает духовная цельность ведической традиции, объемлющая любые различия слов, обычаев и т.п. очевидных форм. Еще на рубеже II и первого тысячелетия до н. э. было сказано: одну и ту же птицу мудрецы называют разными именами. Это примерно то, что в Китае высказал даосизм: безымянное Дао объемлет Дао, имеющее имя. Однако в Индии безымянность истины ощущается еще острее, глубже. Там не нужно было издавать эдикт, что Кун фу-цзы, Лао-цзы и Будда — небесные покровители империи, и единого императора никогда не было. Обошлось без него, одним духовным единством.

Система варн (сословий) и джатг (каст) утверждена была не государственным законом, а поэтически-философским творчеством брахманов, создателей Махабхараты и Рамааны. Политического кризиса, подобного «циньскому огню» (сожжению конфуцианских текстов) в Индии никогда не было. Был духовный вызов буддизма, был опыт Будды, достигшего просветления, отбросив традицию вед. И был тысячелетний спор между наследственной элитой брахманов и «разночинной» сангхой (общиной буддистов). Самым блестящим памятником этого спора осталась «Бхагаватгита» (песнь господ), созданная около начала нашей эры (индийская элита презирает различия в пространстве и времени и не заботится о датах).

Будда, а впоследствии и Христос, безоговорочно отрицали убийство, насилие. Но историческую реальность войны они не могли упразднить. Св. Василий Великий вышел из этого противоречия, создав канон, согласно которому воин, вернувшись с войны, три года не допускался к причастию и каялся за свои подвиги, которые с церковной точки зрения были

смертными грехами. Канон этот давно забыт: государственные соображения заставили церковь отступить от Христа. В Индии император Ашока объявил о своем отказе от войны, но из этого ничего не вышло. Неизвестный автор Бхагаватгиты исходит из неудачи Ашоки. От имени Кришны он пытается развеять сомнения Арджуны, мучительно колеблющегося перед битвой: тот, кто действует из чистого долга и сражает врага без ненависти, без мысли о выгоде, тот и убивая не убивает... В другом месте Кришна произносит еще более замечательные слова: если бы Я перестал действовать, исчезли бы все миры. И потому сражайся, бхарата!

Выполнение кастового долга воина приравнивается здесь к действию Бога, поддерживающего мир со всем неизбежным злом, заключенным в мире. Это очень сильный довод. И пример Арджуны, вступившего в битву, вдохновляет верность всякому кастовому долгу. Таким образом, сложившийся социальный порядок оставался священным порядком. И освящалась защита его с оружием в руках при вторжении варваров.

Однако была небольшая, но влиятельная группа людей, равнодушных ко всему земному, искавших только одного — причастия вечности, тождества Атмана и Брахмана, как этому учили упанишады. Традиционный брахманизм признавал этот путь только для брахманов. Соперничество буддизма заставило пойти на реформу: человек любой касты, отбросив кастовые ограничения вместе с кастовыми привилегиями, став нищим аскетом, признавался саньясином, узаконенным искателем внутренней свободы, мокши. Насколько я могу судить, мокша отличалась от просветления только формальностями, ссылкой на священные тексты ведической традиции, а не на сутры буддизма. В философии индуизма старые школы, отдававшие дань рационализму, отступили назад, авансцену заняла мистическая веданта и только в рамках веданты сохранились разные течения: абсолютной недвойственности (между мистиком и абсолютном, адвайта), относительной недвойственности (висишта-адвайта) и двайта, признававшая реальность некоторых различий, в частности — между человеком и богом. Согласно адвайта-веданте Шанкары-ачарьи, сами боги принадлежали к царству майи, иллюзии; реально только абсолютно целое. Все это было выражено Шанкарой в двух строках:

Истина — Брахман, мир — это ложь.
Атман и Брахман едины.

Иначе говоря, освобожденный человек единосущ с абсолютным духом. Себя самого Шанкара-ачарья считал дживан-муктой, освобожденным при жизни. За такую дерзость Христа распяли. Многих суфиев тоже казнили. Но в Индии достаточно было ссылаться на веды и упанишады, чтобы считаться ортодоксальным ведантистом. А Шанкара-ачарья мог совершенно честно ссылаться на Чхандогью-упанишаду и другие подобные тексты. Впрочем, висшита-адвайта Рамануджи была популярнее.

Философия адвайты могла захватить буддийскую элиту. Это видно из того, что учителем учителя Шанкары был буддист, а самого Шанкару, в полемике с ним, называли ведантистом днем и буддистом ночью. Но главное было достигнуто: восстановлен безусловный авторитет вед. Толкование же вед в Индии никогда не ограничивалось.

Отношение к религиям, отвергавшим авторитет вед, также было терпимым. Борьба с ними велась, примерно, как борьба между партиями в демократическом государстве. Наряду с теоретиками высокого класса, для привлечения плебса использовались красочные зрелища, процессии, в которых фанатики впрягались в колесницу Джаганатты (Вишну), обряды самосожжения и танцы баядер. Буддизм, не способный полностью отречься от серьезности своего выбора, шаг за шагом отступал и, наконец, был совершенно вытеснен из Индии. Подробнее см. в моей статье «О причинах упадка буддизма в средневековой Индии» (в книге «Выход из транс») и главы об Индии в книге «Великие религии мира», написанной совместно с З.А. Миркиной.

Диалог философских школ и религиозных течений был общей чертой Индии и Китая. Сами святыни традиции собирались в единство терпимо, не заглаживая противоречий, без какого-либо собора, отделявшего канонические тексты от апокрифов. Время само решало, что войдет в канон. В Китае только в XV веке был официально введен в канон северный буддизм, вместе с Конфуцием и Лаоцзы. Это было возможно, потому что высшая истина мыслилась невербальной, по ту сторону слов, и все высказанное в текстах — только подступы к ней. Менее авторитетные тексты постепенно выходили из

употребления, забывались. Преследование конфуцианства при династии Цинь и буддизма в первые годы династии Мин — короткие эпизоды, за которыми следовала торжественная реабилитация гонимых. В Индии и эпизодических гонений не было. Не было пророков, претендовавших на единоличное утверждение истины и истребление лжи, а потому не было столкновений монолога с монологом. Век за веком шел диалог. И этот диалог был признан лучшим словесным воплощением таинственной, внесловесной истины. Восхваляя Дао, Лаоцзы писал: О, неясное! О, туманное! Глобальная духовная традиция не обойдется без этого опыта.

Замечательно также отношение китайцев к историческим памятникам. Конфуцианские ученые век за веком переписывали истлевшие страницы «Книги правителя области Шан», в которой идеи Конфуция назывались червями, пожирающими государство. Государственному преступнику перед казнью давались бумага, тушечница и тушь, чтобы он написал свою биографию для имперских анналов.

Понимание многогранности истины противоречит фундаментализму — иудейскому, христианскому и мусульманскому, но оно не противоречит Христу. Его отношение к законам и принципам — скорее индийское, чем иудейское или византийское. Он свято почитал Моисея и смело отступал от него всякий раз, когда буква традиции становилась нравственным абсурдом. Так же относился к традиции и Антоний Сурожский. Его учение о Божьем следе — соль, которую можно выпарить из рассказов о поведении Христа, столкнувшегося с законом.

Когда люди научатся идти по Божьему следу, я не знаю. Ясно, что не в обозримом будущем. И если бы сегодня на небе решался вопрос, поставленный в сне Михаила Блюменкранца, эксперимент со свободой, повторенный на Западе, снова признан был бы неудачным. Если события заставят сегодня же строить империю, чтобы связать разрушительные силы и не допустить катастрофы, то гегемоном нового порядка будет не Средиземноморский мир, расколотый на два враждебных лагеря, и, конечно, не Россия, развалившая свой Третий Рим. Индия, подобно древней Греции, не наделена политическим талантом. Остаются страны Дальнего Востока. Однако это не окончательное решение. История — конкурс гегемонов. Только Запад мог связать все континенты единой системой экономиче-

ских, финансовых, информационных связей, и он эту миссию выполнил. Никто другой этого сделать не мог. Китай и Индия десять тысяч лет не выходили бы из своих границ. На следующую большую задачу, вдунуть дух в глину, Запад со своим постхристианством явно не способен. Какие-то чрезвычайные меры, чтобы избежать катастрофы, возможно, станут делом Китая. Но выстроить храм единства ни одна субглобальная цивилизация не сумеет. Если он не рухнет, как Вавилонская башня, то будет строиться общими усилиями. Даниил Андреев верил в мировую федерацию, осененную верой в Розу Мира. Для меня это образ, но образ вещей, как икона Троицы.

Гипотеза высшей воли, высказанная в сне Блюменкранца, мне по сердцу. Высшая воля по всей вселенной ведет своих тварей к Божьему следу. Удастся ли это на Земле? Запад без Востока дважды подходил к катастрофе. Восток без Запада дважды уже останавливался и переставал куда бы то ни было идти. Сможет ли Восток, сохраняя культ внутренней свободы, усвоить что-то от западного динамизма? Сможет ли Запад найти в своей суете паузу созерцания? Сможет ли Россия чему-либо научиться на своем страшном опыте?

Мне ясно очень немного. Признание власти откровения не означает отказа от борьбы за внутреннюю и внешнюю свободу. Богу надо помочь. Признание откровения не означает, что все сказано и невозможно открыть новые глубины. Нераздельность религии и философии, существовавшая издавна на Востоке, позволит, может быть, и Средиземноморью перейти к философскому диалогу откровений, и три наследника Авраама перестанут сталкиваться лбами.

Сегодня только путь небольшой группы друзей основан на созерцании и любви. На созерцании природы как искусства таинственных сил. На созерцании искусства, доходящего до Божьих глубин. На любви как влечении сердец, открытых Богу, друг к другу и к общей глубине, с участием гормонов, если наступил их час, и без участия гормонов, если они еще бездействуют, сошли на нет или вовсе не в них дело, когда возникает творческое содружество. Полнота Божьей реальности в пространстве и времени — живое человеческое сердце.

Григорий Померанц

Технология власти и власть технологии

Когда технология власти становится основой политики, это несчастье для эпохи и для страны, где оно случилось. Сломаны правовые рамки, в которых власть действует, потеряны духовные ориентиры. Власть обнаглела и потеряла чувство своих границ. На время она кажется всемогущей, иногда гремят военные победы; но они оказываются пирровыми. Истощаются силы страны, истощается терпенье слуг на всех уровнях. И после смерти деспота глухое недовольство вырывается в смуте. Так было после смерти Цинь Шихуанди, Ивана Грозного, Иосифа Сталина. Сподвижники деспота сами разваливают порядок, при котором они встали возле трона, и падают в разрытую ими яму.

Любая сила, импульс, принцип, идея, вырвавшаяся из связки с другими силами культуры, разрушает ее целостность. Всякий принцип истинен, пока он знает свою меру. Выйдя за пределы, отпущенные ему историей, он становится разрушительным. Бывают эпохи, когда и диктатура необходима, когда альтернативой ее становится внешняя угроза или силы анархии. Но только римляне создали систему, в которой диктатор каждые полгода должен был отчитываться перед сенатом и сенат решал, — продлить его полномочия или нет; а народный трибун мог наложить свое вето на любое решение сената, невыгодное плебеям.

В новое время механизм входа в диктатуру и выхода из диктатуры нигде не был создан. Европа XIX века не была готова к чрезвычайным положениям, не ожидала их, и диктатуру создавала масса, взбаламученная непонятными и невыносимыми поворотами жизни, увидевшая в талантливом демагоге своего вождя и спасителя. Механизма контроля над диктатором масса никогда не могла создать, и диктатура довольно быстро вырождалась в деспотизм. Ленин видел гарантию от вырождения во внутривластной демократии. На страже ее по идее стоял центральный комитет, состоявший из большевиков с дореволюционным стажем, помнивших свое социал-демократическое прошлое. Но уже сложилась новая привычка, к партии вождя, который во всем и всегда прав. И Сталин сумел использовать

эту привычку в свою пользу. Как он это сделал, хорошо описал Авторханов в своей книге. Самый термин «технология власти» стал после нее популярным.

Власть идеи, сорвавшейся с цепи, вырвавшейся из царства идей, неправильно называть идеократией. Идея становится в ней прикрытием бешенства власти, безумного движения от насилия к насилию до падения в бездну. Эта опасность дремлет во всякой захваченности идеей, задолго до того, как она станет властью.

Когда я пишу, я стараюсь держать ум в сердце. Иначе инерция мысли уносит куда-то в духовную яму. И страх духовной пустоты, страх отрыва от глубокого сердца — это страх божий. Это знак: бросай работу, остановись, высвободи ум от захваченности, дай ему внутренний простор, полет над страстями.

До какой-то степени это относится и к политическому действию. У старых большевиков оставался кусок сердца, связанный со словом «социализм», они понимали путь к социализму по-разному, но при слове «социализм» у всех вздрагивало сердце. Слово «социализм» связано было для них с идеями справедливости, добра и т.п. Но постепенно сердце каменело. Его заполнило другое: борьба за первое место в аппарате, наслаждение властвовать. В Сталине этот процесс завершился. Бог в нем умер. Ибо Бог — это любовь, действующая любовью, а дьявол — власть ради власти. Сталин стал медиумом демонических сил истории, и Даниил Андреев прав: вдохновение Сталина, его энергия — от этой одержимости. Стремление к победе идеи само по себе не безгрешно: оно ставит идею выше любви. У Сталина идейность переродилась в эротику власти.

Сейчас уже совершенно ясно, что политическая стратегия Бухарина была верной: «врастание кулака в социализм», лозунг «обогащайтесь», а не разорение крестьян; союз с социал-демократами, а не грызня с ними, облегчившая Гитлеру путь к власти. Этот путь мог дать расцвет экономики не хуже, чем в Китае. Он мог дать выход от диктатуры к духовной свободе, как постепенно двигалась к свободе диктатура Гэнро в Японии, после реставрации Мейдзи. Но Сталину нужно было другое: сознательно или бессознательно, он обострял ситуацию, делал репрессии видимо необходимыми, а потом ломал сопротивление, уничтожая целые классы, целые народы, заставляя

людей, подвластных ему, цепенеть от ужаса. Дать крестьянам «твердые задания» по хлебозаготовкам, а потом раскулачить «твердозаданцев», не сдававших хлеб даром. Обезглавить армию репрессиями накануне войны, а потом проложить путь к победе через горы трупов. С каждой победой росла пирамида из черепов. Каждые несколько лет — новая волна террора. Никто не был от него застрахован. Министр (и не один), член (или кандидат в члены) политбюро мог назавтра оказаться в застенке. Система судорожно работала, выполняя и перевыполняя планы (по крайней мере, на бумаге), и готова была завоевать весь мир. Но у нее был один недостаток: она превращала все обстоятельства в чрезвычайные, еще более чрезвычайные, совершенно чрезвычайные — и человеческая природа не выдерживала стресса. Был такой анекдот, ходивший среди троцкистов: «Можно ли построить социализм в одной стране?» Гилель ответил: «Можно», но Раше (средневековый комментатор древнего мудреца) добавил: «только жить в этой стране нельзя будет».

Никакой исторически достижимой цели у Сталина не было. Лозунг, в котором называлась видимая цель, поражал своей нелепостью: «Движение к коммунизму через усиление классовой борьбы». Тут не нужна никакая пародия. Готовый язык Оруэлла: «Мир — это война», «свобода — это рабство». «Усиливая репрессии, двигаемся к ассоциации, в которой свободное развитие всех будет условием свободного развития каждого».

Однако коммунизм — не единственный абсурд, к которому ведет идея, вырвавшаяся из связки культуры. Власть капитала видимо ограничена. Она не сажает своих врагов задом на ножку табуретки, не защемляет кошелек дверями. У нее более цивилизованная технология. Достаточно контроля над телевидением и даже не над всеми передачами, а над известным процентом передач. Достаточно культа научно-технического прогресса. Ум, привыкший создавать системы из атомарных фактов, вытасканный на поверхность логики, теряет глубину, теряет способность строить внутреннее пространство личности, независимое от рекламы и пропаганды, выстраивать царство внутри нас, перекликающееся с бесконечным простором вне нас. Личность становится щепкой в разливе неудержимой реки, в неудержимом расширении техногенного мира, готового по-

жрать мир, созданный Богом. Победа Запада в холодной войне оказалась такой же пирровой, как победы Сталина. Процесс отчуждения человека от его собственной сущности захватывает миллиардера не меньше, чем клерка, и даже художник не достигает полной свободы.

Карл Маркс и Герберт Маркузе ошибались в своих альтернативах капитализму. Бесконечное развитие человеческих способностей как самоцель — идея, основанная на оценке человеческой природы на уровне просветителей XVIII в. Уже Дидро, с его «Племянником Рамо», в это не верил. Достоевский, в «Записках из подполья», не оставляет камня на камне от иллюзии «прекрасного и высокого». Без открытия чего-то высшего в собственной глубине, без готовности служить этому высшему человеческая свобода развязывает дьявола. Этого ни Маркс, ни Маркузе не понимали. Но Маркс в критике капитализма, Маркузе в критике посткапитализма были правы. Потеря смысла жизни, более высокого, чем сама жизнь с ее минутными удовольствиями, сказала в потере воли оставить на земле потомство. Рождаемость неудержимо падает. На европейские и европеизированные страны легла печать смерти. Победители в споре передового Запада с отсталым Востоком оказались в таком же тупике, как Россия, которая по-прежнему страдает и от капитализма, и от недостаточного развития капитализма.

Все безудержное ведет к смерти. Сталинские победы — благодаря безудержному насилию, победа свободного Запада — благодаря безудержной свободе научно-технического прогресса, обогнавшего души людей. Однажды в горах проводники из племени шерпа остановились. В ответ на вопрос туриста они ответили: «Мы слишком быстро шли. Наши души не успевают за нами». Одна система исчерпала себя из-за соблазна взбесившейся идейности, другая — из-за полного отказа от руководящей идеи, из-за потери контакта с собственной глубиной, из-за смены традиционных святынь на рыночные ценности. Человек, отпавший от Бога, отпадает и от воли к жизни.

Витторио Страда

Размышления на тему «Гражданское общество и интеллигенция» в России и Западной Европе

Один из наиболее проницательных русских политических мыслителей — Петр Струве, придававший, наряду с другими участниками сборника «Вехи», огромное значение роли, которую играла русская интеллигенция в политическом развитии страны, находясь после революции в эмиграции и наблюдая вблизи западных интеллектуалов, был, как отмечает его биограф Ричард Пайпс, все менее склонен критиковать русскую интеллигенцию и считать ее главной виновницей в катастрофе 1917 года. Струве пришел к заключению, что те качества, которые одно время представлялись ему исключительной особенностью российской интеллигенции, на самом деле свойственны интеллектуалам всех стран. Русская интеллигенция скорее оказалась жертвой общей исторической ситуации, а главная причина катастрофического характера революции 1917 года состояла в том, что, как он писал в «Размышлениях о русской революции», «народ, население, общество (называйте, как хотите) не было в надлежащей степени привлечено и привлекаемо к активному и ответственному участию в государственной жизни и государственной власти».

Проблема русской интеллигенции должна ставиться в широком социально-историческом контексте, специфически российском, но одновременно и на фоне общеевропейского, не ограничиваться утверждением исключительности и уникальности интеллигенции и нравственным приговором за ее мнимую вину. Вопрос в том, чтобы выявить, в чем, собственно, специфика русской интеллигенции по сравнению с западноевропейской, для которой, впрочем, в каждом ее национальном проявлении характерны свои исторические особенности, и установить относительную специфику русского исторического развития внутри исторического развития западных стран в Новое время, не абсолютизируя при этом ни того, ни другого как самобытно неповторимого.

Русское слово «интеллигенция», этимология которого прозрачно западного происхождения, давно, так сказать, верну-

лось на Запад, где в разных языках обозначает совокупность интеллектуалов. В России это слово имеет разные значения и обозначает особое и ограниченное явление – радикальных интеллектуалов, особенно периода начала 60-х годов 19 века вплоть до первых десятилетий 20-го. В советское время это слово приобрело дополнительное значение, порожденное сугубо советской ситуацией и уже никак не связанное с интеллигенцией в вышеназванном смысле, разве что мнимой генеалогией, согласно официальной идеологии, объявившей послереволюционную интеллигенцию наследницей дореволюционной прогрессивной интеллигенции. В более широком смысле слова интеллигенция целиком есть русская политико-интеллектуальная оппозиция существующей (царской) власти от Радищева до декабристов и от народников до большевиков, согласно господствовавшей в советский период упрощенной и произвольной картине. Во всех этих значениях интеллигенция – явление сугубо русское, наделенное особыми нравственными качествами и противопоставленное западноевропейскому, только формально сходному с русским. Мало того, и внутри русской культурной истории понимаемая таким образом интеллигенция отделяется от так называемых «образованных слоев» и от всей совокупности творчески активных интеллектуальных сил разного толка, от консервативных до реформистских, от ретроградных до либеральных.

Отбросив в сторону подобную мифологизацию и подойдя к делу исторически, мы видим, что в России интеллигенция зарождается одновременно с аналогичным западным явлением, и имеет аналогичное содержание. Современный интеллектуал, предыстория которого берет начало в Гуманизме и Возрождении, рождается внутри культуры Просвещения, в особенности французского, параллельно с другим фундаментальным явлением Нового времени: гражданским обществом как совокупностью экономических, правовых и политических отношений и институтов, составляющих пространство свободной деятельности индивидов и их групп, отличное от государственной структуры, но не обязательно ей противостоящее, поэтому в так понимаемом обществе государство находит предел своей абсолютности. Выражением и провозвестником такого гражданского общества в его истоках и были современные интеллектуалы эпохи Просвещения. Гражданское общество

и интеллектуалы оказываются противопоставлены традиционному прошлому, хотя культурная преемственность между прошлым и настоящим сохраняется, потому что современность на Западе вызрела органически в лоне прошлого как его отрицание и продолжение. Важным аспектом этого сложного процесса является религиозный, если иметь в виду, что именно в христианском мире, в его католической и протестантской разновидностях, вызрел современный секулярный мир, более точно квалифицируемый как секулярно-христианский даже в его антирелигиозных проявлениях.

В тот же самый исторический период складывания в Западной Европе просвещенческого интеллектуала и современного гражданского общества в России начинается первая в мировой истории модернизация сверху. Употребляется обычно термин «догоняющая модернизация», как будто речь идет о механическом перемещении двух стремительно движущихся объектов. Но при этом необходимо учитывать разницу историко-культурной почвы между ареалами первичных стихийных национальных модернизаций, органически родившихся внутри традиционных обществ, как в странах европейского Запада, и модернизаций вторичных, начавшихся в контрасте с местными традициями, под давлением и вызовом чужих первичных модернизаций. При этом всякая вторичная модернизация состоит из ряда параллельных модернизаций в разных сферах (административной, военной, экономической, культурной и т.д.), протекающих с разными скоростями в неодинаковых исторических ситуациях.

В случае России начала 18 века культурная модернизация началась и продолжилась со скоростью, намного превышающей скорость складывания гражданского общества, уровень которого был близок к нулевому, чтобы понемногу подняться к концу века и только в последнее десятилетие 19 века стремительно уйти вверх. Оцепенелость гражданского общества в России не требует особых объяснений: модернизация в начале 18 века началась в России при абсолютном самодержавии, когда это была территориально еще не сложившаяся страна, в момент ее имперской экспансии, что привело к еще большему подчинению всей внутренней энергии страны центральной власти. Напротив, культурная модернизация протекала скорыми темпами и все более автономно на специфически русской, причем и в ре-

лигиозном отношении, почве, породив в качестве своеобразной параллели интеллектуальную интеллигенцию, необходимую для модернизации, как она замышлялась модернизирующей властью, то есть как укрепление национальной системы под руководством самодержавия. В дальнейшем интеллигенция неизбежно развивалась автономно от власти и в значительной мере в оппозиции к ней.

По сравнению с интеллигенцией западных стран первичной модернизации, как Франция, для русской интеллигенции ключевым был национальный вопрос, то есть проблема своей исторической идентичности относительно Запада, с которого тогда Россия получила обновительный импульс. Если в предыдущие века сопоставление Россия — Запад в основном происходило в религиозном плане как двух конфессиональных разновидностей христианства, то теперь оно приобретает историко-философский и историко-политический характер. Почти одновременно, после Французской революции и возникновения социалистических идей, для русской интеллигенции встал, в переплетении с национальным, социальный вопрос, в его специфической форме, обусловленный экономической отсталостью страны, а именно, крестьянский, который в России оставался главным вплоть до конца 19 века, когда возник рабочий вопрос. И в случае национального вопроса, и в случае социального интеллигенция рассматривала их в понятиях, выработанных европейской культурой того времени, причем не только французской, но и немецкой, разумеется, приспособленных к русской национальной ментальности и к самобытной религиозной традиции — православию, как церковному, так и секуляризованному.

Представление, что русская интеллигенция в узком смысле, т.е. ее радикальная часть, противостоит власти, а третьим — пассивным — элементом этого отношения является народ, требует существенных оговорок: на самом деле существовало две противопоставленные власти, поскольку власти самодержавного государства противостояла не радикальная интеллигенция сама по себе, а интеллигенция как контрвласть, которая, пользуясь все возрастающей морально-политической гегемонией, сначала выступала как идейная сила, чтобы вскоре превратиться в силу вооруженную, когда выродилась в терроризм, или же когда оправдывала и даже освящала террор, пусть только в плане

идей. Началась своего рода гражданская война между этими властями в отсутствие гражданского общества, на первых порах перед лицом пассивной массы «народа», а затем, когда на рубеже 19 и 20 веков модернизация привела к возникновению зачаточных форм такого общества, гражданская война возобладавала над гражданским обществом и в чрезвычайных условиях мировой войны вылилась в финальное столкновение, в котором масса «народа» сыграла роль сначала пушечного, а затем революционного мяса.

Достигшая своего апогея радикальная интеллигенция самоуничтожилась, превратившись в советскую — совершенно новую форму псевдоинтеллигенции на службе у совершенно нового государства, уже не национального, а претендовавшего в потенции на универсальность и фактически ставшего центром невиданной доселе интернациональной системы власти. Эта единая власть, отбросившая все ограничения и противовесы, включая оппозицию старой интеллигенции, раздавила под своей тоталитарной громадой и соответствующей идеологией зачатки гражданского общества, появившиеся в предшествующий исторический период, и взяла курс на технологическую модернизацию и на гражданскую антимодернизацию, создав аморфное, архаически общинно-массовое общество.

К середине 50-х годов «оттепелью» было положено начало медленному, и на первых порах весьма робкому, процессу пробуждения советской интеллигенции, которая в результате перипетий, связанных с общим состоянием политической системы, пришла к «инакомыслию», то есть высвобождению какой-то части интеллигенции из под власти и ее идеологии и цензуры, и последовавшей из-за полицейских гонений эмиграции многочисленных инакомыслящих на Запад. И хотя в прошлом внутри советского режима не обходилось без проявлений интеллектуального сопротивления со стороны одиночек, инакомыслие явило собой новый коллективный феномен, причем не только культурный, но и политический (наиболее значительное выражение последнего — правозащитное движение), который вышел за рамки отдельных групп диссидентов внутри СССР и за его пределы и открыл новую историческую фазу общественного раскрепощения, параллельную фазе загнивания коммунистического режима, завершившуюся перестройкой и ее провалом. К концу 80-х годов инакомыслие с возросшей критической силой

стало подвергать с разных интеллектуальных и политических позиций разрушительному анализу коммунистическую систему и ее идеологию, восстановив конструктивную связь с российскими дореволюционными либерально-демократическими и социал-демократическими традициями, как и с традициями разного националистического толка. В итоге возникла новая российская интеллигенция, и ее становление после краха СССР еще не закончилось.

В нынешней государственной идеологии и в значительной части постсоветских русских исторических штудий утвердилась схема развития России, которой можно дать название «единого потока», как будто тысячелетию от князя Владимира до нынешнего президента присуще принципиальное единство и в русской истории преемственность решительно преобладает над прерывностью, так что советский период почти полностью растворяется в триумфальном шествии, пусть и не лишенном трагических моментов, великой России, к тому же наделенной загадочной универсальной миссией: религиозное оживление, в действительности являющееся клерикально-фундаменталистским возвратом к религии национально-государственного типа, придает такому подходу харизму сакральности. Оставляя в стороне критику этой схемы и ее политического значения, достаточно сказать, что история интеллигенции показывает решительный разрыв между досоветской и советской фазой, помогая также понять и постсоветскую фазу. То же самое можно сказать и в отношении гражданского общества, возрождение которого, начавшееся в 90-е годы, происходит не только весьма затрудненно, но и парадоксальным образом носит искусственный характер, поскольку находится под опекой государственной власти, слишком связанной со своим советским прошлым.

Говорить о «традиции» — всегда упрощение, потому что национальная традиция всегда есть совокупность традиций, как друг с другом связанных, так и друг другу противопоставленных и имеющих вдобавок разную интерпретацию. В этом смысле русская традиция тоже весьма непростая и принимать ее необходимо во всей противоречивой сложности. Это происходит сегодня в определенной части возродившейся русской культуры, переосмысливающей свои традиции и признающей, что свободная интеллигенция, во всей гамме ее направлений, возможна не тогда, когда она берет на себя роль эрзаца не-

существующего или слабого гражданского общества, а когда коренится в зрелом гражданском обществе как его стимул и ставит себя по отношению к государству, выражаемому этим обществом, не обязательно антитетически, а выдвигает конструктивную критику в духе демократии и в защиту ее свобод.

Леонид Люкс

Евразийство? Национализм? Русский европеизм? – куда качнется российский маятник?

Пятнадцать лет тому назад распался Советский Союз. Исчезло государство, попытавшееся осуществить созданную «Коммунистическим Манифестом» утопию. Однако тот факт, что Россия была первой страной, в которой начертанный Марксом и Энгельсом утопический проект стал идейной основой государственности весьма примечателен. Он показывает, что идеи в России принимают всерьез. Характерная для Запада «игра в идеи» России почти неведома. Поэтому и политические системы, которые здесь возникали, были, как правило, идеократиями.

Возникшее на обломках «Золотой Орды» московское царство было заморожено идеей «государства правды», верой в то, что Москва и есть непреходящий Третий Рим, олицетворяющий православный идеал на земле.

Петр I, в свою очередь, повернул взор русского человека с неба на землю, сверг богоизбранный Третий Рим с пьедестала и «заразил» высший слой страны идеей европеизма. Основная драма будущей России, таким образом, была предопределена. Византийско-монгольское наследие и петровский замысел обречены были на противоборство и на сосуществование. Превратить Россию в «нормальную» европейскую страну не удалось ни Петру, ни его преемникам. Но и путь к допетровской старине был окончательно закрыт.

Радикальные критики Петра, славянофилы и евразийцы, считали, что Петр своей реформой уничтожил фундамент, на котором покоилась мощь России. Богослов Георгий Флоровский писал в 1922 г., когда он еще принадлежал к евразийскому движению, что Петр I перенял европейские начала, оставшиеся непонятными народу, поэтому русская революция – это суд над послепетровской Россией¹.

¹ Георгий Флоровский: О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая. Москва-Берлин 1922. С. 230-293.

Евразийцами не берется во внимание, что идеализируемая ими Московская Русь постепенно начала задыхаться от своей автаркии и собственного самодовольства, что, по крайней мере, со времени террора Ивана Грозного начался беспрецедентный кризис российской идентичности. Чтобы преодолеть становящуюся все более глубокой культурную стагнацию Россия срочно нуждалась в культурных побуждениях извне, и откуда они могли прийти, если не с Запада? Не случайно, говорит Владимир Вейдле, Петр Первый открыл окно не в сторону Мекки, не на Лхасу, но в Европу. Правда, согласно Вейдле, петровский замысел имел исключительно технократическую природу. Петр отождествлял культуру с технократической цивилизацией. Тем не менее, он интуитивно выбрал – через восстановление культурного единства христианского мира – самый плодотворный для России путь развития.

Вейдле, как и евразийцы, осознает хрупкость фундамента, на котором была воздвигнута петербургская Россия. Но он не видит альтернативы петровской программе. Отход от Европы для России невозможен, потому что она в результате своей христианизации стала неотъемлемой частью европейской культуры.

Анализируя русскую революцию, надо, однако, подчеркнуть, что она не ограничивалась, как известно, спонтанным протестом масс против творения Петра. Парадоксальным образом это народное восстание соединилось с движением, стремящимся продолжить петровский замысел. Ведь большевики ставили своей целью превратить отсталую, «полуазиатскую» Россию в передовое, промышленное, европейское государство.

Однако в отличие от петровской революции, большевистская привела не к преодолению раскола между Западом и Востоком, а наоборот. Новый режим беспощадно боролся при помощи «красного», а потом сталинского террора, против русского европеизма, изгнал сотни тысяч его приверженцев за пределы страны и закрыл открытое Петром окно в Европу. Результатом этого процесса был «Упадок творчества». Так один из основоположников евразийства, князь Николай Трубецкой назвал свою опубликованную в судьбоносном 1937 году статью. Хотя статья не содержит ни единого слова о терроре, она являет собой уничтожающую критику сталинизма.

² Владимир Вейдле: Задача России. Нью-Йорк 1956.

Согласно автору, репрессивная политика режима привела к параличу творчества в стране: «Люди, вынужденные долго молчать, в конце концов разучиваются говорить»³. В этой порожденной партией культурной стагнации Трубецкой видит причину неспособности сталинизма создать свой собственный культурный стиль.

Еще в середине двадцатых годов евразийцы характеризовали советскую политику как политику большого стиля. Все, что противостояло большевикам в России, было, по их мнению, провинциальным и малозначительным⁴. Тот факт, что Трубецкой десятью годами позже упрекает сталинизм в полном отсутствии стиля, показывает, насколько низко упал большевизм за это время в глазах основателей евразийского движения. Трубецкой утверждал, что коммунизм осужден на угасание, поскольку он полностью истощил свой творческий потенциал. Но в действительности этой системе, скорый развал которой он предсказывал, предстояло еще полстолетия решающим образом определять ход мировых событий. Таким образом, Трубецкой недооценил политическую — но не культурную — витальность коммунизма. С необыкновенной проницательностью он увидел, что идеология, которая более не в состоянии вдохновлять культурную элиту, которая терпит лишь официозный художественный канон и драконовски карает всякое отклонение от него, в конечном итоге не имеет шансов на выживание. Основоположники евразийского движения рано распознали эпигонское и обывательское бесплодие сталинистской концепции культуры, которой последователи Сталина вплоть до горбачевской перестройки оставались, в общем, верны. Когда занимаются поисками причин развала советского режима, то ни в коем случае не следует забывать диагноз Трубецкого. Не только хозяйственная неэффективность, не только технологическая отсталость, но также и «упадок творчества», который наблюдался в России как следствие сталинской унификации, обусловили, в конечном итоге, закат советской империи.

³ Николай Трубецкой: Упадок творчества // Н. Трубецкой: История, Культура, Язык. М.1995, с. 446.

⁴ См. Петр Сувчинский: К пониманию современности // Евразийский временник 5/1927, с. 20.

Евразийцы мечтали о том, чтобы прийти на место истощившей себя коммунистической партии. В вышеназванной статье Трубецкой писал, что положение в Советском Союзе хотя и вызывает озабоченность, но не является безнадежным: «Исход состоит в замене марксизма другой идеей-правительницей». И для Трубецкого не было никакого сомнения в том, что эта другая идея может быть только «евразийской»⁵.

Годом позже Трубецкой умер, и его смерть символизировала конец классического евразийства. Как тогда казалось, оно окончательно покинуло политическую сцену. Несмотря на свое безграничное честолюбие евразийцы не смогли создать действенную альтернативу коммунистической идеологии. Учение евразийцев казалось странной и окончательно закрытой главой в истории идей российской эмиграции. Однако в мире идей царят законы, которые всегда готовы преподнести сюрприз. Евразийским идеям, вроде бы канувшим в Лету в конце тридцатых годов, суждено было пятьюдесятью годами позже пережить совершенно неожиданный ренессанс. Уже в конечной стадии горбачевской перестройки, когда эрозия коммунистической идеологии становилась все более очевидной, многие защитники имперской идеи пустились на поиски новых объединяющих начал для всех народов и религиозных сообществ советского государства, и открыли при этом евразийские идеи. С особой настойчивостью распространяет их Александр Дугин в своих изданиях, в первую очередь, в журнале «Элементы» (1992–1998 гг.).

Кажется, что идеологическое кредо издателей «Элементов» полностью соответствует программе «классических» евразийцев. Обе группировки являются страстными защитниками культурного партикуляризма и радикальными противниками универсальных идей. Евразийцы считали универсализм открытием западноевропейцев — «романо-германских» народов, — которые навязывают всем народам мира собственные представления о ценностях. Если европейцы говорят о человечестве, они понимают под этим только западноевропейскую цивилизацию, писал в 1920 году Трубецкой⁶.

⁵ Николай Трубецкой: Упадок творчества, с. 448.

⁶ Николай Трубецкой: Европа и человечество // Н. Трубецкой История, с. 55-104.

Не иначе оценивают издатели «Элементов» сегодняшние теории глобализации или же идеи «нового мирового порядка». Все эти «мондиалистские» концепции инспирируются правящими кругами Запада, целью которых является достижение мирового господства.

Но если евразийцы рассматривали весь Запад, точнее говоря, «романогерманские» народы как врагов незападноевропейского мира, то образ врага «Элементов» редуцируется до англосаксонских морских держав, интересы которых якобы диаметрально противоречат интересам держав континентальных. Морские державы выступают за упразднение границ, за унификацию культур. Континентальные же, напротив, опираются на традицию, имеют глубокие корни. Культурные особенности отдельных народов считаются здесь ценным достоянием. Это противоречие является для «Элементов» непреодолимым. Для того чтобы осуществить «мондиалистский» план, морские державы должны стремиться к тому, чтобы лишить все культуры мира их особенностей, смешать их воедино в т.н. «мировую культуру». Континентальные державы, со своей стороны, должны пытаться, если они хотят выжить, сдержать такое наступление всеми возможными способами, даже с помощью военной силы. Речь идет о жизни и смерти.

Конспиративный образ мира, прославление войны, стремление к тотальной победе над Западом — все это коренным образом отличает группу «Элементов» от их евразийских предшественников. Целью евразийцев было не разрушение Запада, но ограждение России и всего евразийского субконтинента от культурного воздействия Запада. Их программа была не экспансионистской, а изоляционистской. Их интересовала не власть над миром, а поиски элемента, способного скрепить многонациональное российское государство. Время единовластного господства русских в России в связи с растущим национальным самосознанием нерусских народов империи ушло безвозвратно, писал в 1927 году Трубецкой. Большевики хорошо это поняли и нашли нового носителя российского единства: вместо русского народа — пролетариат. Но это лишь кажущееся решение вопроса, продолжает Трубецкой. Национальные чувства рабочих куда сильнее их классовой солидарности. Если Россия хочет

⁷ Элементы 2, 1992, с. 27; 3, 1993, с. 3 и 8; 4, 1993, с. 48; 6, 1996, с. 2.

оставаться единым государством, она должна найти нового носителя своего единства, и таковым с точки зрения Трубецкого может быть только евразийская идея, подчеркивающая общность между всеми народами России-Евразии⁸.

Слабостью евразийской идеи — и в прошлом, и в настоящем — является, однако, то, что она так и не смогла добиться широкого признания, «овладеть массами». Несмотря на то, что и евразийцы 20-30-х гг., и неоевразийцы пытались и пытаются распространять свою программу в бесчисленном количестве изданий, их идеи все еще остаются достоянием отдельных элитарных кружков. Для русских националистов евразийская идея чересчур абстрактна, то же можно сказать и о большинстве интеллигентов в исламских республиках бывшего Советского Союза. При всей своей оригинальности программа евразийства, судя по всему, вновь обречена на провал.

То, что не евразийская, а национальная идея является той основой, на которой зиждется современная российская государственность, кажется чем-то естественным. Ведь Россия после развала СССР, в сущности, впервые образовалась как национальное государство. Таковым она не была ни в московский период, который вдохновлялся сверхнациональными, религиозными идеями, ни в эпоху петровского европеизированного самодержавия, ни тем более в большевистские времена, когда страна превратилась всего лишь в один из участков фронта мировой революции. Так что в России, в традиционно великой державе, происходит сегодня, как это ни парадоксально звучит, процесс nation building, как и во многих бывших республиках Советского Союза, которые в 1991 году впервые обрели государственную независимость. А такого рода процессы, как правило, связаны с поиском идентичности и с всплеском националистических эмоций. Такие явления наблюдались и наблюдаются во многих странах мира. Значит ли это, что Россия превращается в «нормальное» национальное государство с партикулярными целями, и отказывается от универсальных идей, которым она служила в течение последнего тысячелетия? Могут ли идейные установки, которые столетиями определяли сознание нации, бесследно исчезнуть? Вряд ли. Кроме того, националистическая идеология, несмотря на ее чрезвычайное

⁸ Николай Трубецкой: *Общеввропейский национализм // Евразийская хроника 7, 1927, с. 28-29.*

распространение — это не «последнее слово» исторического развития. Еще в начале 20-го века национальное государство рассматривалось на Западе как венец творения, вершина развития человечества. Однако трагический опыт первой и второй мировых войн наглядно показал, к каким ужасающим последствиям приводит обожествление национальных интересов отдельных государств. Без этого опыта интеграционные процессы, начавшиеся в Европе во второй половине 20-го столетия, были бы немыслимы. Эти процессы не могли не коснуться и России. Мечта о преодолении раскола между Западом и Востоком, о «возвращении в Европу» была мотором горбачевской перестройки. С особым рвением стремились представители радикального крыла реформаторского лагеря, как в свое время и радикальные западники петербургского периода, к тому, чтобы превратить Россию в «нормальную» европейскую страну. Но, как и их предшественники, они недооценили своеобразие России. Каждая попытка перенести на российскую почву западные институты и модели без учета этого своеобразия, обречена на неудачу. Россия «есть европейская держава», как говорила Екатерина II. Однако надо добавить, что ее европеизм отличается от западного. Когда на Западе, да и на Востоке утверждают, что Россия лишь в географическом, но не в культурном смысле является частью Европы, забывают, что Европа — это двуликий Янус, у которого есть и свой Запад, и свой Восток, которые, в сущности, не могут существовать друг без друга. Ведь нельзя же себе представить западную культуру без Достоевского, Толстого, Чехова или Кандинского, а русскую без Шекспира, Сервантеса, Гете и Гегеля. Попытки разделить эти сообщающиеся сосуды приводят к увяданию обеих культур.

Когда рухнула берлинская стена и противостояние западного и восточного блока завершилось, у Европы вновь появился шанс обрести единство, как и в петербургские времена. Но единства пока не получилось, так как по обеим сторонам уже не существующего «железного занавеса» изоляционисты всех мастей пытаются доказать, что пути Запада и России несовместимы. Но не иначе ведь обстояли дела и в петербургский период. Путешествуя по николаевской империи через 14 лет после восстания декабристов и 2 года спустя после смерти Пушкина, А. Кюстин назвал Россию страной рабов, а Пуш-

кина всего-навсего ловким подражателем западным образцам без самостоятельного творческого таланта. В России, в свою очередь, националистически настроенные круги постоянно хоронили «гнилой Запад». Однако ни российские, ни западные изоляционисты не смогли помешать все более и более интенсивному взаимодействию обеих культур. Это тогда Хомяков и Достоевский говорили о «священных камнях» Запада, а Томас Манн, в свою очередь, о «священной русской литературе». Апогеем этого взаимопроникновения был «серебряный век», эпоха религиозно-философского ренессанса в России, который опирался и на западный рационализм, и на православную духовность. Культура «серебряного века» показывает, что Запад и Восток не обречены на вечное противоборство, что синтез их возможен.

Хотя большевистская революция насильственно прервала дальнейшее углубление этого синтеза, идеи религиозно-философского ренессанса продолжали развиваться в эмиграции и после падения железного занавеса начали постепенно возвращаться на родину — так же как и евразийские идеи и идеи националистически настроенных эмигрантских кругов. Все они вливаются в основные идейные потоки сегодняшней России, и пока все еще неясно, в какую сторону качнется российский «маятник». А может быть прошли те времена, когда Россия подчинялась единой «идее-правительнице» и все вышеназванные течения будут сосуществовать друг с другом. Входит ли страна постепенно в постидеократическую фазу своего развития? Этот вопрос остается открытым.

Ханс Оверслоот¹

Реорганизация государства (без изменения Конституции): Россия при президенте Путине, 2000–2008²

1. Вступительное слово

Данная статья была написана исходя из того предположения, что В.В. Путин не будет вносить изменений в принятую в 1993 г. редакцию Конституции Российской Федерации, позволяющих ему остаться на посту президента после истечения своего второго срока в 2008 году. Автор также предположил, что ни полномочия, ни статус премьер-министра не будут изменены таким образом, чтобы В.В. Путин смог бы остаться у руля в другом качестве, а именно как премьер-министр, с такой же полнотой власти, какой он в данный момент обладает как Президент. Автор считает, что Путин сдержит данное им слово придерживаться Конституции 1993 года (может быть, за исключением небольших поправок), т.е. будет выступать — согласно российской терминологии — гарантом этой Конституции.

Тем не менее, в организационную структуру государства российского уже внесены существенные изменения даже в рамках действующей на данный момент Конституции, в частности, путем принятия соответствующего федерального закона. Подчиненность субъектов федерации центру, «отделение» государственной политики от политики партийной, разделение самой демократии как таковой и политики партий, проникновение государственных институтов в общественные организации (*управляемая демократия или суверенная демократия*), сопровождаемые (государственно-)идеологическими переменами, которые наиболее ярко проявились во время второго президентского срока Путина, — все это складывается в картину,

¹ Автор выражает благодарность Рубену Верхейлю (Ruben Verheul) за комментарии к первоначальному варианту этой статьи.

² Статья была впервые опубликована в 32(1) *Review of Central and East European Law* (2007). Публикуется с любезного согласия издательства «Маргинус Нейхоф»

наводящую на мысль о стабильности путинского наследия. Путин не менял последней конституции, но он дал ее тексту свое конкретное толкование.

2. Придерживаясь Конституции

Во время второго срока своего пребывания на посту президента РФ В.В. Путин неоднократно повторял, что будет придерживаться действующей Конституции, и не намерен баллотироваться на третий срок. Принятая в 1993 году Конституция РФ ограничивает пребывание на посту президента двумя последовательными четырехлетними сроками (статья 81)³. В.В. Путин мог бы постараться снять это ограничение, продлив свое «конституционное правление» на следующие четыре года, или же заменив четырехлетний период, скажем, семилетним. По всей вероятности, ему бы это удалось — ведь набрать количество голосов при голосовании в Государственной Думе, необходимое для изменения соответствующей статьи (статей) Конституции 1993 года (две трети мест, т.е. всего 300 голосов), было бы вполне реально. Одна только фракция Единой России, идеологию и политическую цель которой можно кратко определить как «поддержка Путина», обеспечила бы перевес в две трети, а прочие фракции, такие, как ЛДПР и независимые депутаты, дали бы дополнительные голоса. Три четверти голосов в Совете Федерации — количество, требуемое Федеральным Конституционным Законом для изменения 81-й статьи — тоже не проблема. Сложнее было бы «организовать» согласие органов законодательной власти в не менее чем двух третях от общего количества субъектов РФ, что необходимо для вступления Федерального Конституционного Закона в силу; но и это последнее требование не помешало бы Путину продлить свое пребывание на посту президента, если бы он того захотел.

Леонид Кучма во время второго срока своего пребывания на посту президента Украины предложил передать (что фактически и сделал) «президентские» полномочия Верховной Раде, украинскому однопалатному парламенту. Формальные изменения украинской Конституции ослабили президентскую власть и усилили позиции премьер-министра. Трудно сказать, было ли

³ *Российская газета*, 25 декабря 1993 г.

это личной инициативой Кучмы. Так как действующая Конституция предусматривала ограничение президентства двумя сроками, значительное конституционное изменение президентской власти могло бы повлечь за собой новый отсчет сроков. Или же, что более вероятно, Кучма стремился к другому: создавая пост, равный по значимости прежнему президентскому, он мог уйти со сцены как президент, и в то же время остаться у руля как премьер с измененными полномочиями. (Учитывая тот факт, что Кучме удалось сосредоточить в своих руках всю формальную власть за счет ослабления Верховной рады еще в своем первом сроке, а после ухода с поста президента его вполне могли привлечь к уголовной ответственности, предположения о личной заинтересованности Кучмы в таком изменении Конституции имеют под собой все основания).

То, что произошло на Украине, можно было бы рассматривать как репетицию изменения Российской Конституции для обеспечения Владимиру Путину возможности продолжить управление государством в формально новом качестве — на посту премьера, обладающего большинством тех полномочий, которыми он был наделен как «прежний» президент РФ вплоть до окончания своего второго срока. Однако для создания поста премьера «нового типа» потребовался бы гораздо более сложный пересмотр большого количества статей этой самой Конституции 1993 года. Изменение роли премьер-министра в государстве, позволяющее В.В. Путину оставаться безусловным лидером страны на этом посту после того, как он оставит президентское кресло — слишком сложный путь для «обхода» действующих конституционных ограничений. Такая попытка «обхода» ограничения по сроку пребывания на посту главы государства привела бы к необходимости внесения большего пакета поправок или более радикальных изменений. Тем не менее, и этот маловероятный сценарий вполне реализуем на практике, — для него требуется такая же поддержка Государственной Думы, Совета Федерации и законодательных органов субъектов Федерации, как и для снятия ограничений на продолжительность президентских полномочий.

Владимир Путин был избран и переизбран президентом РФ не из-за популярности своей партии или своей партийно-политической платформы. С момента своего ухода из КПСС он вообще не был членом никакой партии. Множество партий

сотрудничали с Путиным как со «своим человеком», состоя — сменяя друг друга или даже одновременно — на его «службе» или, выражаясь точнее, действуя под его «непосредственным началом». Путин же, со своей стороны, не связывал себя никакими обязательствами, подразумевавшими бы формальное лидерство политической партии: сначала он был с «Единством», потом — в какой-то мере — СПС («Союзом правых сил»), частично с «Родиной», полностью с «Партией Жизни», и в последнее время со «Справедливой Россией». Эта партия, образовавшаяся путем слияния осенью 2006 года «Партии Пенсионеров», «Партии Жизни» и «Родины», оказывает ему очевидную поддержку. Соотношение между его личностью и занимаемой должностью и популярностью политических партий, поддерживавших Путина как «своего» человека, было прямо противоположно принятому на Западе — популярность политических партий в разные периоды времени базировалась на том, что они являлись для Путина основными «группами поддержки»⁴. Будучи *государственником*, Путин отнюдь не спешил ограничивать свободу действий политикой, ориентированной на какую-то определенную часть электората, или связывать себя с политическими партиями, которые ограничат его действия более или менее систематическими и более или менее конкретными обещаниями своим избирателям. Его позиция государственника сама по себе несовместима с защитой интересов конкретной партии. Государственники в первую очередь защищают интересы государства, его престиж, его силу, для них государство — «высшее воплощение» общества, народа в собирательном смысле слова, культуры и цивилизации как таковой.

3. Идеологическая перемена и ее закрепление: государственный централизм (этатизм)

Государственник в первую очередь предан государству. Если такой «государственный муж» и является членом какой-то партии, то ей он предан только в той степени, в которой

⁴ Успех на выборах партии «Родина» можно частично объяснить поддержкой этой партией путинской политики, хотя некоторые кандидаты от этой партии были выбраны как оппозиционеры. После выборов критиков Путина из «Родины» удалили.

эта партия служит высшим государственным целям и является атрибутом государства. Путин как-то раз даже сказал во всеуслышание, что опубликовать «платформу» означает связать себя в какой-то степени одной будущей политической линией, чтобы заручиться голосами избирателей в поддержку своей кандидатуры и дать козырь в руки оппонентов, которые не преминули бы найти в этой платформе объект для критики. Он всегда держался в стороне от «партийной политики». Путинское оружие в конкурентной борьбе — отсутствие этой самой борьбы. Неучастие в конкурентной борьбе в открытую дает ему также дополнительное преимущество не ставить себя в один ряд с другими кандидатами. Именно такую позицию Путин занимал в ходе подготовки к президентским выборам в марте 2000 года, а на следующих выборах в 2004 году он получил дополнительное преимущество как человек, уже показавший себя настоящим государственным деятелем. На самом-то деле Путин, конечно, проводил завуалированную кампанию по борьбе за президентское кресло и в 1999/2000 гг., и в 2003/2004 гг. — непосредственно, т.е. посредством принятия различных мер, решений и соответствующих высказываний с высоты президентского поста (или, в 2000 году, поста премьера, исполняющего обязанности президента), а также и опосредованно, путем политических предложений, заявлений и прочими действиями, исходящими от его «соратников». Партии могли проводить публичные кампании в его поддержку; сам он этого не делал, *не мог* делать, ибо только благодаря отсутствию (публичной) кампании ему удалось дистанцироваться от партийной политики и от политики как таковой, посвящая все свои силы не низким соображениям политической карьеры, а ежедневным трудам на благо государства, во имя возрождения России и (следовательно) благополучия ее граждан.

Исходя из того, что Путин заявлял (и делал), политически и идеологически его можно охарактеризовать как *государственника*. Факты, приведенные ниже, в основном подтверждают эту характеристику. Все основные перемены в организации российского государства — включая усиление Путиным *вертикали власти*, особенно во время его второго срока пребывания на посту президента РФ — укладываются в концепцию *государственничества*. Для Путина, как государственника по природе, государство не только инструмент для

достижения (сначала) «социалистических» или «коммунистических» целей или же, на более поздней стадии, «либеральных» или «капиталистических»; государство для него и есть в своем роде конечная цель. Путин и многие другие функционеры КГБ, армейские офицеры и чиновники смогли радикально поменять свою идеологическую позицию — по крайней мере, внешне — от позиции защиты коммунизма до прямо противоположной, при этом оставшись теми, кем они всегда были, или кем они себя считали: защитниками *русского*, а не советского, государства. Русского в смысле российского, т.е. охватывающего граждан Российской Федерации, как русских, так и из других этнических групп, и таким образом не фокусирующегося напрямую на конкретной национальности (этнической принадлежности) «государственного народа». (Тут следует оговориться, что в течение второго срока Путина слово «русский» постепенно приобрело главенствующую роль. *Российский* национализм уступает дорогу *русскому* национализму, и не только в ультранационалистических оппозиционных кругах, но и в кругах правительственных, т.е. «путинских»).

Государственник сосредоточен на государстве и старается в первую очередь повысить престиж и укрепить власть государства, провозгласить его ценности и усилить тот благоговейный страх, который государство внушает, а также то чувство защищенности, которое сильное государство обеспечивает своим гражданам. Причем под защищенностью следует понимать совсем не то, что мы привыкли называть условиями жизни в государстве всеобщего благополучия или тем, что люди называют комфортной и устроенной жизнью. Такое государство может быть подавляющим, неумолимым и даже жестоким. Его можно в каком-то смысле сравнить с сильным и жестким отцом семейства — дети его побаиваются, внимания он им не уделяет, но порядок по-своему поддерживает и чужаков в дом не пускает. (В экстремальном случае один правитель может представлять такое государство, и наоборот — такая концепция государства приводит к персонификации и, «вследствие этого», власти одной личности). Для *государственника*, а точнее — государственнической идеологии (этатизм), подлинная защита прав личности на самом деле не является самой важной задачей, сутью и смыслом существования государства. Гражданин государства — в той мере, в какой эта терминология

в данном случае применима — должен спросить самого себя, что он может сделать для государства в целях повышения его силы и престижа. Быть субъектом такого государства, одним из его членов — вот что должно стать для «граждан» самым ценным. Это не «коллективизм» и не «соборность». *Государственность* явно имеет коллективистские черты; но для *государственника* государство является принципиальным представителем коллектива. Действует не коллектив, а государство. Предполагается, что государство дает жизнь обществу (коллективу), а не наоборот.

Путин выполнил свою миссию усиления государства и восстановления вертикали власти. Б.Н. Ельцин на посту президента РСФСР, сражаясь за власть с президентом СССР М.С. Горбачевым, сначала пытался обеспечить себе поддержку, обещая «провинциальным» лидерам всю ту свободу от центра, которой они могли распорядиться. Позднее, в качестве президента суверенного и независимого российского государства, он неоднократно заявлял о своем намерении усилить вертикаль власти, но заявления эти звучали стереотипно и неубедительно. На самом деле, похоже, он позволил выбранным губернаторам, президентам и прочим главам исполнительной ветви власти субъектов РФ в пределах своих «ресурсов» делать, что они хотят, в обмен на поддержку с их стороны его позиций на федеральном уровне (в той мере, в какой эта поддержка не накладывала ограничений на их собственные «местные свободы»). Такая поддержка в немалой степени означала «управление» выборами, а точнее, организацию президентских (пере)выборов на провинциальном уровне⁵.

Путину с самого начала удалось придать этим отношениям зависимости противоположное направление. Не ему нужна была помощь губернаторов для того, чтобы собрать большинство голосов, а наоборот — популярность президента поставила губернаторов в зависимость от его согласия (позволить электоральной ветви своей партии власти) поддержать их в их стремлении быть (пере)избранными. Самая последняя трансформация выборных губернаторских постов в назначаемые президентом должности стала возможной именно благодаря этой перестановке отношений зависимости, федеральным законом она окончательно

⁵ Cf. Harley Balzer, 'Managed Pluralism: Putin's Emerging Regime', *Post-Soviet Affairs*, 19:3 (2003), стр. 189-227.

зафиксировала подчиненное положение глав исполнительной власти так называемых субъектов Федерации.

4. Институционные перемены

С помощью целого ряда мер, большинство из которых проводились в рамках федеральных законов, президент Путин реорганизовал Российскую Федерацию, усилив вертикаль власти и благодаря этому заставив профессиональных политиков, «администраторов» и бизнесменов подчиняться в первую очередь главе государства, президенту РФ как выразителю «суверенной власти», а, по сути, и как ее источнику⁶. Олигархам тоже ничего другого не оставалось, кроме как склониться перед главой государства — это сразу же испытали на себе и Борис Березовский, и Владимир Гусинский, а позднее — Михаил Ходорковский. Подавляющее большинство так называемых олигархов подчинились господству Путина. Они не стали бросать вызов, критиковать ситуацию, не пытались разделить с ним власть, как сделали в свое время Березовский, Гусинский, Ходорковский и немногие другие, а начали сотрудничать с центральной политической властью в целях (общей) финансовой выгоды. Таким бизнес-магнатам, как Вагит Алегперов, Роман Абрамович, Михаил Фридман, Петр Авенс, Олег Дерипаска и Владимир Потанин режим президента Путина обеспечил политические и экономические предпосылки для дальнейшего роста их богатства. К 2005 году в Москве было более двух десятков миллиардеров (в долларах США), т.е. по числу миллиардеров Москва уступала только Нью-Йорку. В России в целом количество миллионеров (опять же в долларах США) намного превысило 80.000. Тоненькая струйка от общего денежного потока, образовавшегося в основном за счет экспорта природных нефти и газа, цветных металлов, затем экспорта железа и стали, просочилась и в низшие слои российского общества. (В течение второго срока Путина четвертая часть населения России все еще живет за чертой бедности). Доля этого экспорта в наблюдаемом с 1999 года семипроцентном годовом приросте ВВП составляет более двух третей⁷.

⁶ См. также: Stephen White & Ian McAllister, 'Putin and his Supporters', *Europe-Asia Studies*, 55:3 (2003), стр. 383-399.

⁷ Peter Rutland, 'Putin's Economic Record', in Stephen White, Zvi Gitelman and Richard Sakwa, *Developments in Russian Politics 6* (Basingstoke etc.: Palgrave Macmillan, 2005), стр. 186-203, по ВВП см. стр. 193.

4.1. Совет Федерации новой формации

Отстаивая свою позицию главы исполнительной власти РФ, В.В. Путин изменил состав Совета Федерации, российского Сената. Первый Сенат, собиравшийся в рамках Конституции 1993 г., был выборным — по два депутата от субъекта Федерации. С 1995 по 2003 год губернаторы — этот термин мы используем как собирательный для обозначения глав исполнительной ветви власти в каждом субъекте — также были членами Совета Федерации⁸. «Главы» законодательной ветви власти в каждом из субъектов Федерации (чаще всего *спикеры* парламента, или *советы* этих субъектов) занимали одно из двух мест в каждом из 89 (в то время) субъектов Федерации в Совете Федерации. По инициативе Путина и президентской администрации эту систему изменили, губернаторы и законодатели субъектов были выведены из Совета Федерации; вместо этого губернаторам дали полномочия назначать в Совет представителей субъектов Федерации. Аналогично и парламент (*совет*) субъектов должен был впредь назначать «своего» представителя в Сенат.

Со ссылкой на необходимость присутствия руководителей на местах (в субъектах), был принят новый Федеральный Закон о составе Совета Федерации. Этот закон, который был принят без особых усилий благодаря поддержке самих губернаторов, «освободил» их от необходимости ежемесячно появляться в Москве. При этом «в обмен» на потерю своих мест в Совете Федерации губернаторы становились назначенными членами вновь образованного Государственного Совета, также заседающего в Москве, президиуму которого был обещан прямой доступ к президенту. Этот доступ президент мог обеспечивать по своему усмотрению, а не на регулярной законодательной основе. На самом деле Государственный Совет можно легко распустить одним президентским указом; президент по своему усмотрению может свести его деятельность на нет. Перед Государственным Советом сразу же поставили основную задачу: помочь пересмотреть все законы и нормы, действующие в пределах их субъектов, которые не соответствуют Конституции и Федеральным Законам РФ (а также указам президента, имеющим силу федеральных законов), а затем разработать пути

⁸ См. Закон №. 192-ФЗ от 5 декабря 1995 г. «О порядке формирования Совета Федерации Федерального Собрания», *Собрание законодательства РФ*, №. 50, 1995, ст. 4869.

и средства интеграции вновь принятых «провинциальных законов» и местных норм в федеральную схему. Таким образом, должна была быть восстановлена, а точнее сказать — создана, настоящая (административно-территориальная) иерархия. Превыше всего Конституция РФ, затем Федеральный Закон России, и только потом конституции 21 субъекта и прочие уставы остальных 68 (на тот момент) субъектов, подчиняющиеся федеральной схеме и ни в чем ей не противоречащие. (Субъекты, не являющиеся республиками, не могут иметь свою конституцию, только устав (статут)). А уже после этого — еще ниже в юридической иерархии — стоят свои собственные «провинциальные» законы и нормы. «Внутренним договорам», заключенным между центром и различными субъектами во время ельцинского правления, дали доживать свой срок (такие внутренние соглашения заключались до того, как В.В. Путин не стал главой администрации президента Ельцина; т.е. Путин, вероятно, положил конец практике заручаться поддержкой и потакать субъектам Федерации еще до своего назначения на пост премьер-министра). Президентская администрация также позаботилась о том, чтобы любая претензия на «суверенность» субъектов пресекалась, по возможности удаляя даже само слово «суверенность» из их конституций. (Единственной конституцией, в которой прозвучало слово «суверенность», была спонсированная Москвой конституция вновь получившей права субъекта Федерации Чеченской Республики¹⁰).

Очевидно, что изменение состава Совета Федерации имеет с демократической точки зрения серьезные недостатки, так как половину мест в (высшем) *законодательном органе* теперь занимают лица, *назначенные* главами *исполнительной* власти субъектов. Тем более странно прозвучало заявление президента Путина о ряде мер, принимаемых для дальнейшего укрепления *вертикали власти*, сделанное 13 сентября 2004 г., через 10 дней после кровавого финала акции по освобождению заложников в Беслане. 1 сентября, в первый день начала занятий в школах, в большой школе североосетинского города Беслан чеченскими террористами были захвачены в заложники более

⁹ Комментарий и личное наблюдение покойного Г.П. Ван дер Берга.

¹⁰ В ст. 1.1 Конституции Чеченской республики, принятой по результатам референдума 27 марта 2003 г., имеется упоминание о «Суверенности Чеченской республики [...]».

1300 человек, большинство из них — дети. По всей видимости, целью террористов было освобождение чеченских пленников. 3 сентября при попытке освобождения заложников от взрыва гранаты, подвешенной террористами над головами собранных в школьном зале детей, погибло около 350 человек, половина из них — дети. Обстоятельства этой трагедии до сих пор еще окончательно не выяснены. (7 сентября чеченский боевик Шамиль Басаев заявил о своей причастности к захвату заложников). Президент счел необходимым усилить вертикаль власти в целях защиты населения России от террористов, т.е. в целях предотвращения таких террористических актов, а если предотвратить не удастся — в целях принятия профессиональных контрмер. Избиратели выбирали губернаторов явно не в зависимости от их способности (стремления или склонности) быть послушными орудиями президента РФ как главы исполнительной власти; а значит, в дальнейшем президент сам будет назначать в местные органы исполнительной власти подходящих для этого людей.

Можно было бы предположить, что решение Путина о будущем назначении им глав исполнительной власти субъектов, наряду с другими мерами, явилось прямой реакцией на кровавые события в Беслане. Однако же предложения, выдвинутые 13 сентября, так детально разработаны и настолько идеально укладываются в линию всей предыдущей политики, что становится ясно — подготовка к этим институциональным изменениям началась задолго до Беслана. Согласованная в конечном итоге процедура назначения предусматривает для парламента субъекта право вето на назначенного президентом кандидата, однако под угрозой роспуска самого парламента после двух таких вето¹¹. Вполне вероятно, что большинство самых влиятельных глав исполнительной власти на уровне субъектов Федерации «подчинились» такой процедуре в обмен на сохранение своего губернаторства или президентства по назначению президента РФ. Для многих губернаторов (и президентов), к

¹¹ См. Закон № 159-ФЗ от 11 декабря 2004 г. «О внесении изменений в Федеральный Закон «Об общих принципах законодательных (представительных) исполнительных органов государственной власти субъектов РФ» и в Федеральный Закон «Об основных гарантиях избирательных прав и права на участие в референдуме граждан РФ», *Собрание законодательства РФ*, №. 50, 2004, ст. 4950.

тому моменту пребывающих на своих постах второй или даже третий срок, по Конституции РФ истекал срок пребывания в должности выборных представителей (будучи ограничен двумя сроками подряд, как и у президента РФ). Им в любом случае пришлось бы уходить со сцены, а тут президент Путин открыл им новые перспективы — можно не сомневаться, что они были ему благодарны.

Конституционность замены выборных губернаторских должностей на назначаемые была подвергнута сомнению, и вопрос этот был передан на рассмотрение Конституционного Суда (КС). Суд не счел эту замену противоречащей конституции. Как и во многих предыдущих случаях, КС поддержал президента. Логика позиции КС предполагает, что теперь Суд будет — и должен — одобрять замену выборов мэров их назначением сверху (*если* президент РФ этого захочет, и *тогда*, когда он захочет), так как исполнительная цепочка управления требует профессионализма и от главы городской исполнительной власти.

С этого момента более десятка губернаторов были уже назначены на свой пост президентом РФ, а в течение ближайших четырех лет все губернаторы станут его назначенцами; следовательно, состав Совета Федерации должен измениться. То, что половина членов одной из законодательных палат России назначается главами исполнительной ветви правительств субъектов Федерации, — это одно; то, что половина членов Совета Федерации назначается лицами, выбранными президентом РФ, — это совсем другое. Даже Конституционный Суд при всей своей услужливости не может не усмотреть нарушения Конституции РФ в таком составе, ибо эта процедура, помимо всего прочего, является однозначным нарушением провозглашенного принципа разделения власти. Не изменить принцип, по которому выбираются, а точнее сказать — отбираются, члены Совета Федерации, — значит еще более сместить равновесие сил и разделение власти в системе по сравнению с тем, что предусмотрено Конституцией, и без того отдающей преимущество исполнительной власти, или, по крайней мере, обещано суверенному народу России на референдуме 12 декабря 1993 года.

Как ни странно, проект закона о выборах членов совета Федерации обсуждается в Государственной Думе уже давно. Виктор Похмелкин, депутат КПРФ, пытался провести этот за-

конопроект в июне 2005 г., но натолкнулся на сопротивление большинства, т.е. «Единой России». Спикер Совета Федерации Сергей Миронов также является горячим приверженцем избираемого Сената. Недавно, осенью 2006 г., «Единая Россия» круто изменила свой курс. Лидер «Единой России», он же министр по чрезвычайным ситуациям, Сергей Шойгу на партийной конференции в декабре 2006 г. призвал депутатов Думы принять такой закон¹². Спикер Государственной Думы Борис Грызлов поддержал Шойгу.

4.2. Подчиняя субъекты

Губернаторов взяли под пристальный контроль уже в 2001 году, после введения должности президентских представителей «нового типа». РФ была поделена на несколько округов (Северо-Западный, Центральный, Южный, Волжский, Уральский, Сибирский и Дальневосточный). В каждый округ был назначен свой «полномочный представитель президента» (полпред), который должен был выступать как связующим звеном, так и контролером от лица президента. За плечами у пяти из семи таких полпредов была либо служба в армии, либо в силах безопасности (КГБ или ФСБ)¹³. Каждый округ включает в себя в среднем более десяти сопредельных субъектов. Полпред должен следить за соблюдением федеральных законов и указов президента в своем округе и служить для президента источником информации о социальной, экономической и политической ситуации в округе (предположительно включая информацию о работе определенных официальных лиц и (прочих) администраторов в своем округе); с другой стороны, по крайней мере, в определенных случаях, полпред может представлять

¹² Михаил Мошкин, «Сенаторов будут выбирать», *Независимая газета*, 4 декабря 2006 г., стр.6; Nabi Abdullaev, 'United Russia Touts Platform', *The Moscow Times.com*, 4 декабря 2006 г., стр. 3.

¹³ «Новый тип» заключается в том, что в начале 1990 годов президент РФ имел своих представителей в отдельных субъектах параллельно с губернаторами, или вместо губернаторов, тогда еще не избранных. Такие полпреды «старого типа» в середине девяностых были вытеснены. О полпредах «нового типа» см., в частности, Peter Reddaway & Robert W. Orttung (eds.), *The Dynamics of Russian Politics. Putin's Reform of Federal-Regional Relations. Volume I*, (Lanham, etc.: Rowman & Littlefield, 2004).

какие-либо интересы округа на высшем уровне.

Можно ожидать, что должность полпреда после назначения губернаторов станет не нужна, и их функции в недалеком будущем упразднит. Это произойдет почти наверняка, если — как ожидается — политика слияния субъектов в менее многочисленные и большие по размеру субъекты «нового типа» получит дальнейшее развитие. С 2006 года число субъектов уменьшилось с 89 до 88, в 2007 г. будет проведено «слияние» еще трех субъектов в один, т.е. их станет 86; дальнейшие уже планируемые слияния должны снизить количество субъектов до менее чем 80¹⁴. Высказывались предложения довести количество субъектов до 28¹⁵. Если, как уже предполагалось, все субъекты каждого из имеющихся в настоящий момент семи округов сгруппируют в семь губерний «нового типа», то место потеряют не сегодняшние полпреды, а губернаторы «старого типа». Такое резкое снижение количества субъектов до семи «новых» губерний в ближайшем будущем маловероятно, в частности, хотя бы по той причине, что создание объединенного Южного (Кавказского) округа не уменьшит количество проблем, а приведет к возникновению дополнительной (этнической) напряженности.

Создание нового субъекта Российской Федерации в соответствии со статьей 65.2 Конституции РФ, в которой перечислены все субъекты РФ, регулируется Федеральным конституционным законом. Согласно статье 108.2 Конституции РФ, для принятия федерального конституционного закона за проект закона должно проголосовать большинство в две третьих от общего количества депутатов Государственной Думы и три четвертых от общего количества членов Совета Федерации. Три четвертых для Совета Федерации на практике означает $89 \times 2 \times 3/4$, т.е. 134 члена Совета Федерации, голосующих «за», так как согласно толкованию Конституционного Суда,

¹⁴ Cf. Daan Kuggeleijn, "Over fusies van subjecten in Poetins Rusland (Met bijzondere aandacht voor de veranderende positie van etnische minderheden in de Russische Federatie)", MA-Thesis, Leiden University 2007 (unpublished).

¹⁵ Victor Yasmann, 'The Future of Putin's 'Ethnic Republics'', RFE/RL, 21-04-2006, at: <http://www.rferl.org>. See also: Paul J. Goode, 'The Push for Regional Enlargement in Putin's Russia', *Post-Soviet Affairs*, Vol. 20 (2004) 3, стр. 219-257.

одно место означает один голос вне зависимости от того, занято оно или нет. Это значит, что стоит получить 134 «да», и можно будет начать слияние маленьких «этнических» субъектов с сопредельными субъектами большего размера, с которыми они по большей части и были связаны административно в советские времена или ранее. Тем самым, Путин все-таки внес изменения в Конституцию 1993 года, но при этом большинство обозревателей считают — и вполне обоснованно — что эти изменения затронули только незначительные детали Конституции (т.е. они сравнимы с поправками, внесенными в Конституцию в 1996 г., которые тоже не считались «конституционным», или системным, изменением).

Введение должности полпредов было для президента РФ одним из способов дистанцироваться от «провинциальных» правителей и восстановить свою власть над ними. Маловероятно, что президенту удастся отодвинуть в сторону любую местную (провинциальную) власть и назначить по своему желанию кого угодно в какие угодно регионы России. Президент РФ все еще вынужден считаться с провинциальными настроениями, пристрастиями и антипатиями, в особенности сознавать и принимать во внимание лингвистическое, этническое и религиозное разнообразие во множестве субъектов (или новых округов). Такое разнообразие, объединение и связанные с этим внутренние проблемы зачастую связаны с конкретным экономическим (а, следовательно, и политическим) интересом, так как целые «отрасли промышленности», экономические и административные секторы находятся в руках или «традиционно» контролируются конкретными этническими группами, кланами и суб-кланами. В частности, на Северном Кавказе может показаться целесообразным, а иногда даже почти необходимым возврат к политике не просто надзора, а прямого контроля посредством представителей или, скорее, эмиссаров центра РФ, т.е. президента РФ. Однако же, без местных «помощников», без установления дружеских отношений с активистами, представителями и прочими влиятельными фигурами внутри этих разнообразных групп невозможно осуществлять настоящий контроль, а в некоторых местах невозможно создать даже видимость стабильности.

Когда центральные власти таким образом вовлечены в процесс управления, то отойти от этой схемы, т.е. обеспечить

самим, без местных лидеров, поддержание порядка и заботу об экономике, по крайней мере «минимальный прожиточный минимум» для населения, уже очень трудно. Как мы видим в Дагестане, Чечне и вообще повсюду, местные «большие люди» (ставшие таковыми с помощью центра) оказывают центру услуги, устанавливают и поддерживают определенный порядок, который центр или его прямые представители самостоятельно поддерживать не способны, либо же он достался бы гораздо более дорогой ценой. Таким образом «большие люди» приобретают влияние на центр (и могут также продолжать его «дотить» в своих личных целях). Отделиться от теневой стороны «местной политики» очень трудно; попытка занять главенствующее положение дорого обойдется центру. Москве придется столкнуться с большими трудностями, если она решит обойти или отодвинуть начальника Чечни (официально — премьер-министра) Рамзана Кадырова, властного и жестокого выродка без каких бы то ни было моральных устоев. А потому Федеральный центр продолжает обеспечивать 80% бюджета Дагестанской республики как часть той цены, которую приходится платить местным лидерам за поддержание видимости общественного порядка, хотя зачастую они не делают даже этого.

Маловероятно, чтобы стремление центра РФ к контролю и тенденция причесать всех под одну гребенку, проявляющаяся в политике «слияния и подчинения» субъектов, дошло до критической точки, после которой видимость стабильности перейдет в эскалацию общественных беспорядков. Если следовать этой логике, то проект создания «семи округов» или 28 губерний, вынашиваемый в определенных умах, выглядит утопическим.

4.3. Государственная Дума «нового типа» и Общественная Палата: усилить политические партии, но сделать их слабее

Состав Совета Федерации изменился; состав Государственной Думы тоже изменится. По причинам, которые до конца не ясны (так как приводимые доводы не согласуются с принятыми мерами), применявшаяся до сих пор — т.е. в декабре 1993, декабре 1995, 1999 и 2003 гг. система выборов в Государственную Думу будет изменена для следующих выборов в Думу в 2007 году, а может быть, и раньше (в маловероятном случае досрочного роспуска действующей Думы). Из 450 мест в Государственной Думе 225 до сих пор распределялись между

избирательными списками (блоками или партиями) для всего российского электората согласно системе пропорционального представительства с 5% барьером; 225 депутатов избирались в одномандатных округах по принципу «кто первым придет к финишу». Согласно условиям нового Закона о выборах от 18 мая 2005 г.¹⁶, система двух бюллетеней для Думы отменяется, и на следующих выборах все 450 мест будут распределяться по системе пропорционального представительства среди тех партий (не блоков, не списков, а просто официально зарегистрированных партий), которые преодолеют (новый) 7-процентный барьер. Изменения в процедуру комплектации Совета Федерации, аналогично изменениям в процедуру выборов в Государственную Думу, могут быть внесены федеральным законом (статья 96.2, Конституция РФ), для принятия которого достаточно простого большинства голосов в Думе и в Совете, естественно, при наличии визы президента РФ и должного обнародования. Принять закон, позволяющий осуществить такие изменения, оказалось очень просто — Госдума его приняла абсолютным большинством голосов, 339 «за» и только 84 «против».

Подразумевается, что новый закон о выборах старается усилить роль «настоящих партий» (о которых мы еще поговорим подробнее), путем усиления самих этих партий. Усилению партий предположительно должно содействовать уменьшение их числа — как правило, это и происходит при повышении процентного барьера. Однако же, благодаря особым оговоркам нового закона о выборах никакая партия не сможет монополизировать новую Думу, так как условием для получения мест является преодоление 7% барьера от общего количества голосов в том случае, когда хотя бы две партии получают места в Думе и совокупное количество голосов этих двух партий превысит 60% от общего числа голосов. Если общее число голосов для партий, преодолевших 7-процентный барьер, составит 60% или менее, то партия или партии, набравшие менее 7%, тоже будут получать места до тех пор, пока общее количество голосов, поданных за партии, получившие места, не превысит 60%. Если одна партия получит более 60% голосов и никакая другая партия не преодолеет 7-процентный барьер, то этот барьер будет снижен до того

¹⁶ *Собрание законодательства РФ*, № 21, 2005, ст. 1919.

уровня, которому соответствует партия, идущая по количеству голосов на втором месте, так что, в крайнем случае, хотя бы двум партиям (в этом случае — только двум) достанутся места в Думе. Таким образом, Закон о выборах в Думу от 2005 года гарантирует осуществление принципа многопартийности. Этот же Закон устанавливает минимальный барьер явки избирателей (25%) для признания выборов действительными. Этот показатель — 25% — применялся до сих пор почти ко всем выборам в РФ, кроме выборов президента, для которых явка должна составлять 50%; только недавно требование по минимальному проценту явки избирателей было снято законом, принятым Думой в третьем чтении 17 ноября 2006 г. (349 голосов «за» и 99 «против»)¹⁷.

Не похоже, чтобы необходимость менять избирательную систему была такой уж насущной. Повышение барьера с 5 до 7 процентов, направленное на ограничение количества парламентских партий — никакой другой причины здесь придумать нельзя — было принято Государственной Думой, состоявшей из всего-навсего 4 партий. «Старая» выборная система позволила «Единой России» иметь почти половину мест на первом заседании Госдумы (как прямой результат выборов в Госдуму в 2003 г.) и более двух третей мест в последующие месяцы, привлекая под свои знамена победителей одномандатных округов и даже тех парламентариев, которые прошли в Думу от других партий. Эти «независимые» и выбранные по спискам (других партий, блоков, или вообще по спискам) пришли к выводу — по крайней мере, по их словам — что дальнейшее укрепление фракции «Единой России» явно отвечает интересам и намерениям электората. (Независимые могли бы при желании образовать свою собственную группу, так как Регламент Государственной Думы РФ позволяет депутатам формировать группы, таким образом получая некоторые привилегии, недоступные для индивидуалов, хотя для образования группы необходимо определенное минимальное количество членов. В предыдущих Думах такие фракции независимых образовывались). Как следствие пост-выборного эффекта стадности, всего одна треть голосов досталась фракциям КПРФ, «Родины», и ЛДПР. Более того, ЛДПР оказалась «партией поддержки

¹⁷ Maria Levitov, 'Turnout Bill Passes, Opposition Seethes', The Moscow Times.com, November 20, 2006, issue 3543, стр. 3.

правительства», маскирующейся в «партию оппозиции», или даже в «партию оппозиции к системе»¹⁸. Она была — и является — псевдо-оппозиционной партией. А фракция «Родины» уже на самой ранней стадии (сразу же после входа в Госдуму в 2004 г.) раскололась на сторонников и критиков Путина. Критиков благополучно выжили, и «Родина» в октябре 2006 г. слилась с другим кремлевским фаворитом — «Партией жизни», после чего вместе с «Партией пенсионеров» они образовали партию «Справедливая Россия». Новую партию возглавляет Сергей Миронов (бывший лидер «Партии жизни», в настоящее время спикер Совета Федерации). Еще более усложняет ситуацию то, что в начале 2006 г. в Государственной Думе было фактически две фракции «Родины»: большинство, возглавляемое Сергеем Бабаковым (он сменил Дмитрия Рогозина на посту председателя «Родины») и меньшинство в 16 мест, во главе которого стоит Сергей Бабурин. Фракция большинства занимает 27 мест и в данный момент выступает под названием «Справедливая Россия». Эта партия объявила о своей безусловной поддержке президента Путина и, по всей видимости, собирается играть роль самой лояльной оппозиции (т.е. вообще не оппозиции). Можно предположить, что ее позиция левее, чем у «Единой России» (и таким образом она, скорее, конкурирует с КПРФ), а потому для власть предержащих она вполне приемлема как альтернатива парламентской ветви партии власти, помогающей создавать иллюзию многопартийной системы.

Если количество парламентских фракций рассматривается как проблема, если не актуальная, то будущая, то не совсем понятно, почему система пропорционального представительства была расширена за счет одномандатных округов. Одномандатные округа и кандидаты, набравшие в них большинство голосов, и без всяких формальностей ограничивали количество жизнеспособных партий. Но опять же, именно это и могло быть причиной введения системы голосования только по партийным спискам. Более того, такие партии имеют тенденцию жить самостоятельной жизнью и после продолжительного пребывания у власти идентифицировать себя с государством. Если система жизнеспособна, они с государством не сливаются и не

¹⁸ Cf. Andrew Wilson, *Virtual Politics. Faking Democracy in the Post-Soviet World* (New Haven & London: Yale University Press, 2005).

препятствуют конкуренции со стороны других партий в смысле разделения и временного перехода власти в руки этих партий. Такая политика «давать жить другим» не согласуется с психологическим, концептуальным и институциональным стремлением к контролю, характеризующим режим в настоящий момент. Отбор (и покровительство избранным), формализация и унификация партий с сохранением (как все надеются и ожидают) управляемой многопартийной системы (для всего российского электората в рамках пропорционального представительства) гораздо больше соответствует этому стремлению поставить все под контроль и рациональное управление из центра¹⁹. Предпосылкой для такого подхода, и что более важно — следствием такого подхода является то, что Федеральный государственный центр, а на практике аппарат президента, начинает напоминать центр унитарного государства.

Менее достоверная интерпретация планируемого эффекта от повышения процентного барьера для получения мест в Думе, уничтожения системы одномандатных округов и внесения поправок 2004 года в закон о политических партиях состоит в том, что доминирование «президентской партии» в настоящий момент (не ограничивающееся «Единой Россией») и безусловная поддержка президента народом использовались для изменения организационного порядка — без внесения изменений в действующую Конституцию — в целях организации, или создания условий продолжительного доминирования тех же самых сил. (Новый Закон о политических партиях повысил барьер для регистрации партии как формальной политической организации в Министерстве юстиции. А кандидаты на выборные посты могут выставлять свои кандидатуры только от зарегистрированных партий, хотя членство в этих партиях для них не обязательно). Согласно такому толкованию событий, власть предержащие не могли удержаться от соблазна изменить правила игры, но посягать на основы действующей Конституции было для них слишком сложно и даже опасно.

¹⁹ Cf. Herman R. van Gunsteren, *The Quest for Control. A critique of the rational-central-rule approach in public affairs* (London: John Wiley & Sons, 1976).

²⁰ Первоначальный закон о политических партиях см.: *Собрание законодательства РФ* № 29, 2001, ст. 2950; поправка: *Собрание законодательства РФ* № 52, 2004, ст. 5272.

Такое толкование может, тем не менее, оказаться корректным, но опять же: зачем менять правила выборов? Возможность создания электоральной партии в канун каждых очередных выборов в Думу и обеспечение успеха на выборах для «самой популярной партии» власти — той, которая держит в своих руках бразды правления и которая возникла в недрах исполнительной ветви — до сей поры приносила явную пользу, таким образом ей удавалось организовать поддержку президента и правительства в самой многочисленной или же второй по численности фракции Государственной Думы: «Выбор России» в 1993 г., «Наш дом — Россия» в 1995, «Единство» в 1999, «Единая Россия» в 2003²¹. Партия власти, «власть предрержащие» в первую очередь стремились обеспечить себе главенство в исполнительной ветви власти, а также найти все возможные средства — что им вполне удавалось — закрыть доступ настоящим оппозиционным партиям, помимо всего прочего, путем создания и поддержки псевдо-оппозиционных партий. Фракция «Выбор России» в государственной Думе 1993-1995 гг. была самой крупной, но имела при этом всего лишь 70 мест (чуть меньше 16% от общего количества); КПРФ по численности была второй, имея 14%. «Единая Россия» доминировала в Госдуме 2003-2007 гг., имея не простое, а подавляющее большинство (две трети всех голосов). До сих пор система выборов со всем формальным регулированием условий, при которых партии, блоки и списки могут принимать участие в выборах, не создавала для партии власти никаких препятствий.

На это можно возразить, что наоборот, именно эта фактическая возможность ставить сразу на нескольких игроков одновременно, и что более важно — возможность отделаться от «партии-фаворита», которая сослужила свою службу, потеряв при этом силы (т.е. популярность у избирателей), и ввести в игру «свежего» игрока, оказалась наиболее выигрышной для власть предрержащих. Политические партии в настоящее время стали менее гибкими, чем ранее, так что им отводится роль — по крайней мере, такое впечатление возникает — стационарных устройств политического механизма, связей между «государством» и «обществом», для видимости обеспечения

²¹ Hans Oversloot & Ruben Verheul, 'Managing Democracy: Political Parties and the State in Russia', *The Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 22 (2006) 3 (September), стр. 383-405.

более эффективного воздействия «общества» и «общественных организаций» на «государство». При этом значение политических партий как организаций, посредством которых государство устанавливает связь со своими гражданами, или, скорее, «субъектами», должно возрасть.

Ниже мы приведем аргументы в доказательство того, что партия власти, пытающаяся закрепить свои доминирующие позиции в Государственной Думе усилением и унификацией положения формальных политических партий, в то же время нашла для себя выход, позволяющий ей уменьшить зависимость от политических партий «нового типа» в том случае, когда появится необходимость обособиться от «политических партий». Посредством образованной недавно Общественной Палаты политические партии можно будет обойти и ниспровергнуть²².

Согласно измененному закону о политических партиях, статус партии зависит от количества ее членов и территориального распространения. Только партии де-юре будут иметь доступ на электоральную сцену и к государственным фондам. Партии должны иметь региональные подразделения в как минимум половине субъектов РФ, и каждое такое подразделение должно насчитывать не менее 500 членов (для других региональных подразделений требуется минимум в 250 членов партии). Общая численность членов партии должна составлять не менее 50 000 человек. Политические партии должны поставлять кандидатов для федеральных, региональных или местных выборов не реже одного раза в пять лет, в противном случае они теряют статус партии. Однако следует обратить внимание на то, что не все кандидаты от таких зарегистрированных партий — которым теперь предоставлен эксклюзивный доступ на выборную арену — должны по закону быть их зарегистрированными членами. Это дает кандидату на пост президента РФ дополнительное преимущество, возможность заручиться поддержкой основной партии, даже нескольких партий, и при этом не быть связанным или каким-либо образом ограниченным поддерживающей его партией или партиями, как был бы связан кандидат от этой партии (партий). (Следует оговориться, что членство в более чем одной партии запрещено законом). Ни Б.Н. Ельцин, ни В.В. Путин не были членами партий (кроме КПРФ в свое

²² См. *Собрание законодательства РФ* № 15, 2005, ст. 1277.

время). Как кандидаты на пост президента РФ, они имели поддержку движений и партий, выступающих их сторонниками, начиная с «Демократической России», сотрудничавшей с Ельциным как со своим лидером («Демократическая Россия» демонстративно не приняла статуса партии, так как в те времена преобладала демократическая антипартийная политика), и кончая, в настоящее время, «Единой Россией» — формальной партией, которая на выборах в Госдуму в 2003 г. и президентских выборах в 2004 г. обеспечила полную поддержку В.В. Путину. Позицию этой партии можно выразить в двух словах — поддержка Путина, что и стало ее официальным лозунгом. По закону государственным чиновникам, занимающим невыеборные посты, а также некоторые выборные — в основном в (аппаратах) исполнительной ветви власти — не разрешается быть членами какой-либо партии. Членство в партии разрешено по выбору президенту РФ, членами партий могут быть министры, но они не должны использовать свое положение в интересах своих партий. Допускается выступать в качестве кандидатов от партий, не состоя в их рядах. Тем не менее, формальное запрещение членства в партии может быть не таким уж жестким. Государственные служащие, которым запрещается быть членами партий, весьма активно вмешивались и вмешиваются в деятельность политических партий, или же это делают другие лица «по их поручению», так что их фактическое поведение явно противоречит формальным ограничениям.

Политические партии должны «произрастать» из гражданского общества и должны (вследствие этого) иметь массовое членство, они должны демонстрировать свою способность удерживать власть; это значит, что теоретически политические партии должны были бы представлять гражданское общество по отношению к государству более эффективно, чем они (или формации, созданные для конкретного случая под видом политических партий) это делали до сих пор. Не случится ли так, что новые партии — «партии по существу», если им когда-либо будет позволено стать партиями не по названию, а по сути, — по какому-либо недосмотру, в конце концов, выйдут из рамок отведенной им роли инструментов центральной исполнительной государственной власти и превратятся в ее препятствия? Для какой-либо отдельно взятой организации, уже располагающей необходимыми материальными ресурсами

и институциональной поддержкой на всех административных уровнях (*исполнительная вертикаль*), все еще довольно несложно организовать такую массовую партию, имеющую опору в гражданском обществе. Сейчас это может быть несколько труднее сделать в смысле формальном, процедурном; тем не менее, если (и когда) в этом появится необходимость, исполнительная ветвь государственной власти на федеральном, региональном и местном уровнях будет по сравнению с конкурентами обладать всеми необходимыми для выполнения такого организационного политического трюка преимуществами. Как показала практика, закон о политических партиях не стал препятствием для формирования «Справедливой России», а она представляет собой явно «партию власти». Если партия власти смогла это сделать сейчас, то сможет и в будущем.

Может быть, президент Путин хотел бы стимулировать рост таких политических партий, которые действительно являются продуктами общества и могут «истинно» представлять общество перед лицом государства — при условии, что эти партии ведут себя как следует и также полезны в качестве инструментов, доносящих волю государства до общества, т.е. инструментов обратной связи. Но опять же, он и его администрация либо рассматривали такую политику как несущую в себе определенный риск и таким образом ограничивающую ту «политическую гибкость», которой «вся президентская рать» обладала до сего момента, либо они решили, что политические партии не могут справиться с этим заданием в одиночку и нужен *дополнительный* интерфейс государство-общество. Формирование Общественной Палаты началось в первые месяцы 2005 года. Государственная Дума вновь поддержала инициативу президента, причем с большим энтузиазмом, с подавляющим — 345 — большинством голосов «за» и только 50 «против» в третьем чтении 16 марта 2005 г. Спикер Государственной Думы Борис Грызлов представил Общественную Палату как «дополнительную возможность для развития гражданского общества»²³.

Общественная Палата должна представлять «гражданское общество» перед лицом исполнительной власти, особенно президента, а также функционировать — совершенно определенно

²³ Radio Free Europe / Radio Liberty, 17 March 2005, at: <http://www.rferl.org/featuresarticle/2005/03/3283f57c-12e6-48f8-acf0-87a0f31accf8.html>

— как инструмент, проводящий в жизнь политику государства. Сорок два члена Общественной палаты напрямую назначаются президентом РФ. Эти сорок два члена, в свою очередь, избирают других сорок два, которые в той или иной форме представляют аспекты, движения или организации гражданского общества Российской Федерации; большинство из них и в самом деле являются главами каких-то организаций. В их числе — популярный артист, знаменитые спортсмены, руководители религиозных обществ, ученые, а также банкиры и бизнесмены. 84 члена Общественной Палаты, в свою очередь, выбирают остальных 42, которые тем или иным образом представляют неправительственные организации, различные движения и другие аспекты общественной жизни регионального или межрегионального значения. Четко оговорено, что члены Общественной Палаты не должны выбираться и не должны организовывать свою структуру вследствие, или посредством, или согласно членству в определенных партиях. Государственная Дума подчеркнула и формализовала положение, согласно которому значение политических партий и принадлежности к партии для формирования состава Палаты не должны играть роли. Палаты на региональных уровнях будут точной репродукцией Общественной Палаты на федеральном уровне.

Наверное, невозможно «абстрактно» определить, в какой мере эти Общественные Палаты, «выборные внепартийные парламенты», будут дополнять выбранные парламенты, состоящие из парламентских представителей политических партий, и какое воздействие они окажут на политическую жизнь. Несомненно одно: при необходимости Общественные Палаты можно будет использовать в целях конкурентной борьбы с выбранными парламентами и для их ослабления. Можно утверждать, что Общественная Палата по своей сути является конкурентом формальных законодательных органов и подрывает их статус, но фактический эффект деятельности этой палаты будет зависеть от той роли, которую она в действительности возьмет на себя и/или которую ей будет позволено или предписано сыграть. После того, как закон был принят, Борис Грызлов сказал, что Общественная Палата «... это абсолютно общественная организация, которая получит широкие полномочия в соответствии с законом. Она получит право анализировать законопроекты Думы, в особенности те, которые относятся к

вопросам Конституции. И она будет иметь право проверять работу лиц на руководящих должностях»²⁴. На правительственном Интернет-сайте, посвященном работе Общественной Палаты, подчеркивается не возможность Общественной Палаты «проверить правительство», а наоборот, ее полезность в передаче — трансляции — позиции центра, т.е. позиции руководящих должностных лиц на широкую публику. Общественная Палата призвана обеспечить правительству дополнительный, по возможности альтернативный, доступ к своим гражданам как подданным. За исключением, может быть, пары человек все 126 членов «надежно» и преданно служат правительству, т.е. президенту. Похоже, что они сами готовы определить свою роль как часть — или расширение — исполнительной власти правительства РФ. Первый раз Общественная Палата собиралась в начале 2006 года.

Очевидно, Общественная Палата должна работать не в качестве представительства (организаций) гражданского общества как такового, а в качестве подборки представителей от приемлемых организаций, или общественной организации, которая по всем параметрам удовлетворяет требованиям Закона о неправительственных организациях, принятого в апреле 2006 г.²⁵ Согласно этому закону, неправительственные организации должны быть зарегистрированы; при отсутствии регистрации они ликвидируются. Критерии, которым они должны удовлетворять для регистрации, также были оглашены правительством в апреле 2006 г.²⁶ Неправительственные организации должны информировать правительственное регистрационное учреждение о своих целях, сторонниках, об источниках финансирования, о планируемых действиях. Если деятельность неправительственной организации сочтут неблагоприятной для общественного здоровья и морали, если ее определяют как

²⁴ Перевод взят из: Radio Free Europe / Radio Liberty, 17 March 2005, ссылка: <http://www.rferl.org/featuresarticle/2005/03/3283f57c-12e6-48f8-acf0-87a0f31accf8.html>

²⁵ Федеральный закон № 18-ФЗ «О внесении изменений в некоторые законодательные акты РФ» от 10 января 2006 г., *Собрание законодательства РФ*, №. 3, 2006, ст. 282.

²⁶ Постановление правительства РФ № 212, «О мерах по реализации отдельных федеральных законов, регулирующих деятельность некоммерческих организаций» от 15 апреля 2006 г., *Российская газета*, 25 апреля 2006 г.

представляющую угрозу государственной безопасности или основам государственности — а именно, Конституции — ей могут отказать в перерегистрации или же аннулировать регистрацию; или же на какой-то проект организации, сочтенный вредным для общественных интересов, будет наложен запрет. Игнорирование такого запрета повлечет за собой аннулирование регистрации и ликвидацию. Похоже, что закон направлен в первую очередь против прямого и косвенного вмешательства в политические вопросы (в широком смысле слова) со стороны частных лиц, или корпоративных, из-за рубежа²⁷.

4.4. Национальные приоритеты

Весной 2005 года президент Путин учредил еще один Совет: «Совет при президенте России по реализации приоритетных национальных проектов и демографической политики», или, как он называется на кремлевском сайте, «Совет по реализации приоритетных национальных проектов»²⁸. Он состоит из 41 члена. Сам Путин является его председателем. Дмитрий Медведев, в то время служивший главой президентской администрации, был назначен первым вице-президентом «Совета по реализации приоритетных национальных проектов» (далее СРПНП). Вскоре после того Медведева перевели с поста главы администрации на пост первого заместителя председателя Совета Министров²⁹. (На смену ему руководить президентской администрацией пришел Сергей Собянин, занимавший перед тем должность губернатора тюменской области). Медведев также возглавляет Президиум СРПНП. Заместитель премьер-министра Алексей Жуков и помощник президента Игорь Шувалов являются заместителями председателя СРПНП. Совет должен рассматривать, выбирать и подготавливать проекты в областях здравоохранения, образования, жилищного строительства и сельскохозяйственного развития, а также следить за их реализацией. На такие проекты выделяется ежегодно

²⁷ Cf. <http://www.euractiv.com/en/enlargement/european-pressure-putin-announces-softer-ngo-law/article-150717>

²⁸ http://www.kremlin.ru/eng/state_grp/97506.shtml

²⁹ В то же самое время, когда Дмитрий Медведев был назначен первым заместителем премьер-министра, министр обороны Сергей Иванов получил повышение до ранга заместителя премьера (14 ноября 2005 г.)

несколько миллиардов долларов (до 4,6 миллиардов); это часть того долларового потока, который центральное правительство ежегодно получает от взимания дополнительных пошлин на экспорт нефти и газа, и который оно держит в качестве «резервного фонда». Совету также вменяется в обязанности подготовка и реализация мер по изменению демографической тенденции. Без сомнения, размер сумм является точной оценкой количества денежных средств, разрешенных Совету *рекомендовать* к освоению. В Совет также входят министр сельского хозяйства, министр здравоохранения и социального развития, министр образования и науки, министр регионального развития, министр финансов (Алексей Кудрин), министр экономического развития и торговли Герман Греф, спикер Совета Федерации Сергей Миронов, спикер Государственной Думы Борис Грызлов, все президентские полпреды, многие губернаторы, мэры крупнейших городов России, С.В. Степашин (бывший премьер-министр, ныне президент Счетной Палаты РФ); президент Академии наук и президент российского союза промышленников и предпринимателей (Александр Шорохин). Кроме того, в Совет входят Генеральный прокурор и президент одного из комитетов Общественной Палаты; премьер-министр Михаил Фрадков членом Совета не является³⁰.

СРПНП собирается раз в год. Он дает рекомендации президенту РФ, который назначает и смещает его членов. Сам Совет не распределяет фонды, так что он не имеет бюджета в том смысле слова, в каком это предполагалось. Право распределения бюджета все еще остается за Думой. Однако в условиях сегодняшнего дня любая рекомендация СРПНП президенту РФ может — если нужно — быть трансформирована в законопроект, указ, распоряжение, правительственное решение или любую другую подходящую для конкретного случая юридическую формулировку, так как фактически эта рекомендация является обязательной для Совета Министров, спикеров обеих палат парламента и большинства самых важных региональных и местных руководителей. Трудно представить себе, что какой-либо «консультативный орган», руководимый

³⁰ «Коммерсантъ», российская ежедневная газета, электронная версия, «Премьер национального недоверия», статья от 24 октября 2005 г., по англоязычной редакции 24 ноября 2005 г. (ссылка: <http://www.kommersant.com/page.asp?id=620298>).

самим президентом РФ, начнет выдвигать возражения против такой рекомендации президенту.

Исправно функционирующий СРПНП в значительной мере ослабит позиции премьер-министра и не внесет улучшения в систему разделения власти и систему «сдержек и противовесов». Наоборот, такой Совет будет, помимо всего прочего, способствовать слиянию исполнительной и законодательной ветвей власти, или, скорее, дальнейшему подчинению власти законодательной лицам высших уровней исполнительной власти. Все это может произойти, и, по всей видимости, уже происходит, без изменения действующей Конституции.

СРПНП может также быть «испытательным полигоном» для следующих кандидатов в президенты РФ, он может создавать для них имидж в глазах общественности, может сделать их *общественными деятелями*. Совет по реализации приоритетных национальных проектов рекомендует выделение денежных средств на определенные нужды, он деньги не берет, а тратит, более того, он предлагает тратить их в тех секторах, в которых это непосредственно скажется на большой массе людей (повышение зарплат работникам сферы образования и здравоохранения, например), что принесет несомненные дивиденды на выборах. Электорат все еще в значительной степени решает, кто станет президентом. Избирателям нужно *показать* управленческий потенциал.

В течение 2005 года концепцию *управляемой демократии*, используемую для обозначения государственного устройства в России, мало-помалу вытеснила еще более расплывчатая концепция *суверенной демократии*. Обе эти концепции исходили от президентской администрации. Похоже, что концепция «суверенной демократии» используется для того, чтобы провозгласить Россию демократическим государством, и таким образом отнять у «чужаков» право вмешиваться и утверждать, что демократии в России на самом деле нет. Вне всякого сомнения, Россия — государство с демократическим строем, но весьма специфическим. В ответ на критику тенденции централизации в российской политической системе, в частности, централизации путем формирования новых и реформирования «старых» демократических институтов, можно возразить, что Россия имеет суверенный демократический статус. Кроме того, критика дальнейшего усиления роли президента РФ в управле-

нии государством натолкнется на бесспорный факт все возрастающей популярности президента Путина в глазах народных масс. «Суверенность» здесь означает суверенность народа: 70% суверенного народонаселения России выказывают свою полную поддержку Путину. В ответ на высказывания «чужаков» относительно того, что Россия не является *прямой* демократией, и что суверенный народ России с действующей Конституцией 1993 года принял политическую систему управления страной, в которой *разделение* властей является основополагающим принципом, можно возразить, что именно президент вновь и вновь заявляет о своем намерении придерживаться этой Конституции; и, что более важно, он так и поступает, хотя его поддержка со стороны народа и со стороны политической и экономической элит наверняка достаточна для внесения изменений в текст действующей Конституции, чтобы продлить его пребывание на этом посту от имени и в интересах народа.

5. Заключение

Значительные изменения в организационной структуре российской политической системы наделяют президента РФ еще большей личной и институциональной властью. Состав Совета Федерации изменился. «Субъекты» Федерации, провинции, в большинстве своем приобрели подчиненное положение, хотя, как мы уже говорили, центру РФ не обойтись без помощи местных властей, от которых в большой степени зависят его действия, особенно в Южном регионе. Система выборов в Государственную Думу изменилась. Политическим партиям «нового типа» отводится большая роль в обеспечении связи между государством и обществом, хотя с другой стороны, учреждение Общественной Палаты ослабляет позиции этих партий, по крайней мере, потенциально. Учреждение нового президентского Совета, назначение которого — давать президенту рекомендации, судя только по составу этого самого Совета, не способствует претворению в жизнь принципа *разделения* власти, который действующая Конституция 1993 года провозглашает основополагающим, а наоборот, представляет собой угрозу (дальнейшего) *слияния* этих ветвей власти. Все эти изменения произошли в рамках действующей Конституции, на деле ослабив ее основы. Важно, что В.В. Путин до сих пор

не сделал попыток изменить текст действующей Конституции и снять ограничения, которые Конституция налагает на президентские полномочия. Использовать Конституцию в своих целях — «закон что дышло, куда повернешь, туда и вышло» — и изменить ее, пусть даже путем внесения поправок «по просьбам трудящихся» — вещи существенно разные.

Эверт ван дер Зверде

Что «русского» в русской философии?

Русская философия нам ближе просто потому, что она — родина нашей совести, нашего самосознания и нашего духа, даже если мы этого не знаем или не хотим этого знать.

Валерий Кувакин, 1989 (Кувакин 1994: 136)

На мой взгляд не существует национальных философов.
Мераб Мамардашвили, 1990 (Мамардашвили 1994: 59)

*Р*усская философия претендует на признание в качестве отдельной и специфичной философской традиции. Эти притязания выражены в понятии «самобытность», переводимом как «оригинальность» (или «автохтонность»), буквально обозначающем «пробывание в собственном бытийствовании». Включая элементы «сам» и «бытие», это понятие указывает на уникальность, оригинальность и несводимость к другому. В этой связи следует упомянуть, что в академической философии есть хоть и небольшая, но устойчивая ниша для изучения русской философии: есть монографии, переводы, конференции, журналы. После распада советской системы, исследование русской философии стало глобальным и привлекло значительное число как русских, так и не-русских специалистов. Итак, повидимому, «русская философия» существует, о ней думают, говорят, пишут — вопрос в том, *какова* она, почему она существует. Цель данной статьи — подойти к ответу на эти вопросы.

Более общий вопрос в этой связи — вопрос о возможных национальных и этнических определениях философии: вторая цель статьи состоит именно в обсуждении этого вопроса. Для чего я предлагаю, во-первых, ввести понятие «философской культуры» как конкретного пространства философской мысли, определив национальное и этническое как его возможные измерения. Во-вторых, обсудить вопрос, в какой степени понятие «философской культуры» подходит к русской философии. Наконец, я постараюсь определить место русской философии в глобальной философской культуре. В частности, я утверждаю, что есть особая российская — включая советский период

— философская культура, в рамках которой существует русская этно-философская традиция. Моя гипотеза состоит в том, что мета-философские концепции служат, кроме всего прочего, воспроизведению условий философской мысли.

1. Понятие философской культуры

Вопрос о специфике национальных традиций в философской мысли занимает прежде всего тех, кто сам находится в рамках этих традиций. Этот же вопрос предполагает также и *встречу* с другими философскими традициями, воспринимаемыми как отличные от своей. Разумеется, вопрос этот заботит представителей конкретных традиций, которые в той или иной мере воспринимаются как непонятные, маргинальные или недооцененные. Никто не ждет от философа аналитической школы из оксфордского университета дискурса о «британском характере» его философствования, однако же, никто не удивляется тому, что в Африке есть дискурс об африканском характере африканской философии, или что в России существует дискурс о «русскости» русской философии.

Тем не менее, есть и западные философы, которых особенно интересуют «западные» свойства и характеристики их мышления: знаменитый западный историк философии Фредерик Ч. Коплстон (1907-1994), например, ставит вопрос об отношении философских традиций к их культурному и историческому месту, определяемому «вне-философскими факторами», такими как «экономические, общественные и политические условия, а также религия и наука» (Copleston 1980: 5). Западные философы, восприимчивые к упрекам в этноцентризме или западоцентризме, склонны поддерживать претензии западной философии на истину против яростных атак релятивизма и партикуляризма. Не-западные философы, наоборот, осознавая существование национальной традиции, принадлежащими к которой они себя считают, стремятся к признанию своей традиции другими. Западные философы стремятся к тому, чтобы признать своих не-западных коллег, но в то же время избежать ситуации, в которой они были бы причислены к «одной из многих традиций», не-западные, наоборот, утверждают одинаковую значимость *всех* традиций или же превосходство собственной традиции. Это, на самом деле, общие черты проблемы выбора

в неоднозначной ситуации. Однако, в данном случае возникает дополнительная проблема, связанная с тем, что философское мышление само по себе уже включает в себя, по крайней мере на уровне намерения, притязание на всеобщую философскую истину, которое трудно сочетается с релятивистским пониманием существования множества философий: философскую истину трудно найти, но еще труднее понимать ее как русскую, индийскую или западную. Истина же по сути своей одна.

Ясно, что философское мышление связано с всеобщим в том смысле, что несмотря на то, что философ считает истинной, он неизбежно считает это истиной для каждого разумно мыслящего существа — даже релятивистское утверждение, что «истина» для каждого своя, тоже претендует на то, чтобы быть истинным для каждого мыслящего человека. В то же время, философское мышление абсолютно индивидуально: даже если два человека думают одновременно *одно и то же*, они не могут мыслить *вместе*. Вопрос тут в том, надо ли понимать эту индивидуальность в смысле особенности (сингулярности) или партикулярности: партикулярность и всеобщность не исключают друг друга, а сингулярность и всеобщность — исключают. Как правильно выразил это Михаил Карскенс, «первое включает в себя характерные черты, относящиеся к принципу, а последнее — отвергает это отношение и подчеркивает (монадическую) уникальность и самостоятельность данных черт» (Karskens 2004: 264).

Моя гипотеза состоит в том, что философское мышление как таковое, являясь самостоятельной попыткой человеческого ума понимания действительности рациональным способом, одинаково для каждого человека. Следовательно, все возможные различия в «образе мышления» надо считать случайными или определяемыми как «вне-философские факторы», и национальное или этническое определение самой философии невозможно. Есть укорененная в философии традиция, которая полагает, что человеческий разум, лишенный всех предрассудков и «идолов», развиваясь свободно, достигает одной и той же истины.

Итак, вопрос о специфичности отдельной философской традиции, т.е. вопрос «Что N-го в N-й философии в N?» предполагает ответ на вопрос «Что *может* быть «N-го» в N-й философии в N?», т.е. *каким образом* одна философская традиция может отличаться от других традиций, а этот во-

прос предполагает ответ на вопрос, что такое философская традиция, что предполагает, в свою очередь, ответ на первый мета-философский вопрос: «Что такое философия?» Здесь сталкиваются два подхода: «эмпирический» подход, который говорит, что философия — это то, что в данном контексте *называется* или *считается* философией (хороший пример этого подхода представлен у Рэндала Коллинса); второй подход — «мета-философская» попытка схватить характер философии исходя из собственного внутреннего опыта, определяя его через специфические способности человеческого ума (спекуляция, диалектика, конTEMPLация, абстракция и т.п.). Философы от Сократа и Боэция (*Утешение философией*) до Карла Ясперса (*Что такое философия?*) и Мераба Мамардашвили (*Как понимать философию?*), рефлексировали над тем, «Что такое философия?», пытаясь схватить ее сущность. Но свободный и независимый человеческий ум, который в своем метафилософском усилии ищет истину о философии, — это одновременно чей-то определенный ум.

Здесь две крайности. Одна из них в состоит в том, что некоторые советские философы, опасаясь коллективизма, точно определили как «личностное начало» философского мышления: мышление, вне зависимости от его притязаний на всеобщность, обязательно является *индивидуальным* (Мотрошилова 1991: 15). Другая крайность — также очевидный принцип, который можно называть «ситуационное начало»: философское мышление никогда не осуществляется в изоляции, но неизбежно находится в ситуации, которая, изменяясь или будучи изменяемой, является *данной* в тот момент, когда мышление происходит. Ситуация философии есть совокупность политических, общественных, культурных (включая религиозные и языковые) и исторических условий, которые определяют место, в том числе и общественные места, такие как академии, сады, библиотеки, университеты, а также кухни или переулки, философской культуры, т.е. того пространства, в котором философское мышление выражается и развивается. Таким образом, философскую культуру можно определить как общественно-экономически-, политически-, исторически- и культурно- определенное пространство, где философия «творится». В этом пространстве, при условии его стабильности, она развивается в виде одной или множества философских традиций.

Строго говоря, философское мышление для своего существования не нуждается в философской культуре — поэтому оно может осуществляться и в ГУЛаге, и в курилке ленинской библиотеки в Москве (Пятигорский, 1996), — хотя в данном случае можно сказать, что память о философской культуре досталинских времен еще была. Философская культура существует в полном смысле тогда, когда она достигает известной стабильности. С этого момента философы воспроизводят философскую культуру: они выражают и осваивают ее стандарты, критерии, цели, парадигматические формы и т.д. Раз установленная, философская культура становится одновременно *фактом* и *нормой* для тех, кто стремится к философии. Они, разумеется, могут оспаривать или отвергать любой элемент или аспект данной философской культуры, но тем самым они, скорее, продолжают и развивают, чем уничтожают ее. И так, с определенного момента философская культура является и умственным, и символическим, и экономическим, и общественно-политическим пространством философского мышления, пространством, которое философы производят и воспроизводят, сохраняют и культивируют.

Однако, тогда как философское мышление и традиция являются исключительным делом самих философов (если не вмешиваются священнослужители, политики или идеологи), место и ситуация вокруг философской культуры не являются таковыми. Философы вносят свою долю в определение философской культуры, но многие определяющие факторы ими не контролируются, в том числе политические решения, конституция, которая может обеспечивать или не обеспечивать интеллектуальную свободу, экономические параметры, определяющие свободное для философской деятельности время у достаточного числа людей. В некоторых случаях, например в либеральных демократиях, философы, как и все другие граждане, могут стараться влиять на решения, касающиеся ситуации и места философии, или же, в рамках т.н. «гражданского общества», организовать себя на защиту интересов философии и философов. Эти виды деятельности — лишь часть целого ряда факторов, которые чаще всего не являются решающими, но они делают саму философскую культуру объектом рассмотрения и рефлексии. Как любая социально обусловленная деятельность, философия также требует затрат времени и энергии, т.е. она

имеет *экономический* аспект, она неизбежно имеет и *политический* аспект, так как никакой режим не может относиться нейтрально к наличию свободного человеческого мышления, которое всегда может критически отнестись к властям. Поэтому, «качества» философской культуры зависят, отчасти, от присутствия мета-философских теорий о философии, которые одновременно мотивируют философов активно участвовать в философской культуре «творя» ее, и оправдывают как существование философской культуры в обществе в целом, так и участие философии в учебном процессе, и, тем самым, расход государственных средств.

Несмотря на то, что мета-философия является философией, т.к. отвечает на вопросы ‘Что такое философия?’ или ‘Что N-го в N-й философии в N?’ и оценивает данную философскую культуру, главное ее назначение состоит в (вос)произведении дискурса, позволяющего определять, ограничивать и, если надо, защищать свою философскую культуру. Итак, главная ее функция – идеологическая, в смысле оправдания статус-кво и/или мотивирования участников внутри данной культуры. Мета-философский дискурс, продуцируемый главным образом самим философским сообществом, частично является способом установления и поддержания философской культуры. Он, собственно говоря, является *идеологией* философии. В современных нео-либеральных демократиях эта идеология должна, прежде всего, доказывать научность и пользу философской деятельности. В других ситуациях она должна утверждать верность церковному авторитету, преданность политической системе или даже доказывать этническую чистоту. Оставляя в стороне первый вариант, обращу внимание на второй и третий, выдвигая гипотезу, что хотя философская культура и может быть национальной, только философская традиция может быть этнической.

Здесь уместно сослаться на системное различие между *нацией* и *этносом* (ethnie), формулируемое Энтони Смитом (Anthony Smith). Смит предлагает *этнос* в качестве «более общего понятия», в отличие от понятия *нации* в качестве «более специфического», позволяя последнему быть «более исключительным, более сложным и менее связанным с самобытной этнической базой», из-за «преобразования отношений между этничностью и культурой и между культурой и политикой»

(Smith 2001: 13f). Смит совершенно правильно не смешивает нацию и государство в государство-нацию: «Большинство исследователей сходятся в двух вопросах: нация не представляет собой ни государство, ни этническую общину» (Smith 2001:12). В случае государства-нации, государство и этнос обозначают друг друга, но это, скорее, ситуация специфическая, исторически ограниченная Новым Временем.

Понимая как нации те этносы, которые связаны в действительности или в своем стремлении с государствами, можно утверждать, что с подъемом нации-государства как первичной формы политического строя (и общего идеала), философская культура по преимуществу стала национальной. Упорядочение философского образования, включая переход от латыни к национальным языкам, было, между прочим, частью проекта нации-государства. Однако, если философская культура может быть определена, и на деле определяется как национальная, на это следует смотреть как на переходную ситуацию. С исторической точки зрения, национальная философия является следствием подъема нации в европейской и, через колониализм и империализм, в мировой истории. С философской точки зрения, национальное или этническое определение философской культуры представляет собой одну из многих возможностей: философское мышление стремится к всеобщей истине, исходя из конкретной ситуации и из философской культуры, помещенной в эту ситуацию. Эта ситуация может быть также «глобальной»: относительное отступление от нации-государства в современных условиях делает национальное определение менее заметным и даже, пожалуй, устаревшим.

Литература о нации и национализме по-разному смотрит на историческое начало феномена нации, датируя, например, появление наций поздним средневековьем или ранним Новым Временем (Adrian Hastings), или сосредоточиваясь на национализме в качестве одной из основных идеологий 19-ого века (Eric Hobsbawm). Ясно, однако, что в обоих вариантах данный феномен имеет свое начало. Есть основания полагать, что имеет и конец: общепризнанный упадок нации-государства в рамках так называемой «глобализации» может завершить определение философской культуры как национальной. В большинстве не-англоязычных стран предпринимаются попытки сохранить традицию философского мышления и публикаций на собствен-

ном, национальном языке, хотя профессиональные философы прекрасно знают, что только публикации на английском языке «засчитываются» на глобальном а, чаще всего, и на локальном, включая и рабочий, рынках. А если национальная философская культура постепенно отстает вместе с нацией-государством, то возникает вопрос, как это соотносится с определением этноса: появляются ли снова *этносты*, когда исчезают *нации*?

Нетрудно «деконструировать» идею *нации*; эта процедура не обязательно делает идею менее эффективной в политическом смысле, но безусловно делает ее менее уважаемой в интеллектуальном и философском смыслах. Иначе обстоит дело с идеей *этноса*. Можно отвергать любое «реалистическое, субстанциальное понимание наций» (Brubaker 2005: 14), разоблачать нацию как «уникальный социо-исторический конструкт» (Hastings 1997: 25), «придуманное политическое сообщество» (Anderson 1983: 6), рассматривать ее как «идеологему» (Гуссейнов 2000; Jameson 1981: 76), но *этнос* каким-то образом представляется более естественным и субстанциальным. Национальная идентичность может быть неизбежной в общественном или политическом смысле, а этническую идентичность, похоже, отвергать нельзя. А priori даже трудно исключить, что генетические различия могут отвечать за различия в образе мышления: в принципе возможно, что женщины думают иначе, чем мужчины, русские иначе, чем голландцы, и так далее. Итак, если идея национальной философии является искусственной конструкцией, которая зависит от национальной или националистической агенды (что, разумеется, никак не исключает у некоторых веру в истинность этой конструкции), идея этнической философской традиции не абсурдна (что, разумеется, не исключает того, что она может быть и неверной), поскольку этнос имеет естественную, генетическую основу. Различие нации и этноса особенно важно по отношению к предмету русской философии, если учитывать особое отношение между определениями национального и этнического в случае России. Можно полагать, что когда Кувакин утверждает, что «мыслить не-национально... значит мыслить неестественно», — он, скорее, имеет в виду понятие этноса, чем понятие нации (Кувакин 1994: 136).

2. Специфика русской философии

В недавно вышедшем переводе важного русского философского текста В.П. Вышеславцева (1877-1954) *Вечное в русской философии*, переводчик представляет книгу под заглавием «Русская философия без апологии» (Вышеславцев 2002: p.vii). Введение сочувственное и убедительное, но утверждая, что русская философия в апологии не нуждается, а, скорее, западная философия должна извиняться за незнание русской философской мысли, оно подтверждает как раз тот предрасудок, против которого направлено. Если в действительности не нужно было бы представлять текст русского философа апологетически, для чего же тогда писать анти-апологетическое введение к нему? Почему недостаточно было бы просто представить Вышеславцева как мыслителя, упомянув между прочим, что он был русским эмигрантом? Кто мог бы всерьез представлять тексты одного из немецких современников Вышеславцева, допустим Эрнста Кассирера (1874-1945) или Макса Шелера (1874-1928), английский перевод которых был бы предварен введением, озаглавленным «Немецкая философия без апологии». Немецкая философия в апологии не нуждается, а русская, похоже, нуждается.

Проблема подчеркивается и в самом названии книги: почему в оригинале она называется *Вечное в русской философии*, а не просто *Вечное* или *О вечном*, тем более, что книга на самом деле о вечном, а не о русской философии? Не были бы ли мы удивлены, если бы Мартин Хайдеггер (1889-1976) написал *Бытие и время в немецкой философии*? Откуда эта потребность в оправдании русской философии? Почему Федор Достоевский и Иосиф Бродский автоматически считаются частью мировой литературы, а Владимир Соловьев, Борис Вышеславцев или Мераб Мамардашвили не считаются частью мировой философии, несмотря на то, что каждый, кто знает их работы, не станет отрицать их значения? Несмотря также на то, что их труды переведены? Что в самой русской философии, или в работах о философии, может объяснить этот факт?

В философском мире есть две группы, которые задаются вопросом: «Что «русского» в русской философии?» *Первая* группа состоит из тех западных специалистов, которые познакомились с русской мыслью и признают, что, хотя она менее

«экзотична» чем, скажем, африканское или китайское философское мышление, она имеет все-таки свои особенности, но не признается общей философской аудиторией. Удивительно, например, то, что в общих, «глобальных» обзорах философии за редкими исключениями нет разделов, посвященных специально русской философии, что они, как правило, ограничиваются главами о западной, арабской, индийской, африканской и китайской философии; то, что она редко обсуждается в рамках общей истории западной или европейской философии; наконец, то, что русская философия редко становится предметом сравнительного анализа...¹ Русская философия, похоже, оказывается между двух стульев. Такой историк, как Фредерик Коплстон, чья *Философия в России* была включена десятым томом в его общую историю европейской философии *История философии*, представляется исключением. Правилom, скорее, является Ниньян Сمارт, чья широко рекламируемая книга *Мировые философии*, содержит 4-страничную «интерлюдия» о русской философии (при общем объеме книги – 370 страниц).

Исходя из поверхностного противопоставления «западников» и «славянофилов» в 19-м веке, Смарт говорит, что «одним из главных предметов обсуждения» русских философов был «вопрос о русской идентичности» (Smart 1999: 255). Это бесспорная черта русской философии; она проявляется в том факте, что *вторая* группа состоит из самих русских философов, которые постоянно спорили о том, надо ли считать философию в России специфически русской. Этот «вопрос о русской идентичности» занимал русские умы до такой степени, которую не могут себе представить философы, воспитанные в западно-европейской философской традиции. Вопрос об особой русской философии был поставлен на повестку дня в 18-м веке Григорием Сковородой (1722-1794), где и остается с тех пор; сознательное обоснование русской философии как *русской*, т.е. самоосознание ее русскими философами как «нашей», произошло в первой половине 19-го века благодаря таким мыслителям как Чаадаев и Киреевский (Goerdт 1995: 150-188; Флоровский 1991: 235f). Это случилось примерно тогда, когда Россия стала главным фактором на европейской сцене, и столкнулась там с европейскими государствами,

¹ Исключениями являются, например, труды Гэвина и Блэкли (Gavin & Blakeley 1976) и Даама (Dahm 1975)

которые определялись как «нации»: «Культурный вопрос о русской национальной идентичности возник в 19-м веке отчасти из-за социальных и психологических поисков русской аристократией своей идентичности» (Billington 2004: 9). Выйдя поздно на эту сцену, «...никакая нация не вложила больше интеллектуальной энергии, нежели Россия, в попытку ответить на вопрос о национальной идентичности» (Billington 2004: 12). Лия Гринфилд связывает подъем идеи национальной идентичности России с началом Нового Времени, точнее с началом царствования Петра I, т.е. с первой половиной 18-го века (Greenfield 1993: 192).

Поиск национальной идентичности, который потом, в 19-ом веке, часто превращался в агрессивный национализм и совпадал с политикой русификации внутри многоэтнической и многонациональной Российской Империи, занимал и философов. Даже те, кто, как, например, Владимир Соловьев, очень критически относились к национализму, все-таки думали и рассуждали в рамках национальной парадигмы (Ван дер Зверде 2003: 229-237). Следуя за общим ходом российской (в т.ч. советской) истории, русская философия развивалась в относительной, хоть никогда и не абсолютной изолированности. Восприятие западных философских положений и направлений в России в общем было неполным, часто затрудненным цензурой и ограничениями в областях преподавания и публикаций. В то же время, русские философы всегда глубоко сознавали связь своей философской традиции с европейской: обе традиции имеют общие греческие философские корни и христианское происхождение, но первая ограничилась, главным образом, нео-платонизмом, а вторая отмечена расколом между западным и восточным, т.е. православным, христианством. Из христианского нео-платонизма русская философия получила идею о всеобщем характере философского мышления. Этим объясняется напряженное отношение между, с одной стороны, акцентированием национальных и этнических черт, а с другой – притязаниями на всеобщность. Преобладание (нео-) платонизма в русском философском наследии проявляется в двух вариантах. Первый: «эссенциалистская» идея множества разных философских традиций; второй: «модернистская» идея единого развития философии.

Если следовать за Буонанно и Дикин, различающих «четыре отличных друг от друга теории, объясняющие образование идентичности, а именно: первобытной/эссенциалистской, постмодернистской, постнационалистской и модернистской», то мета-философский дискурс о русской философии в значительной степени находится в первом и последнем вариантах (Буонанно 2004: 85f). Споры вращались и продолжают еще вращаться вокруг противопоставления эссенциалистского, «гердеровского» и модернистского, «гегельянского» подходов. В первой парадигме, представленной Валерием Кувакиным, русские философы утверждают философскую традицию как русскую и для русских, она не касается других философских традиций, точно так же, как и последние не касаются ее: «Русская философия не лучше и не хуже всех других» (Кувакин 1994: 135). Это положение повторяется в официальной информации кафедры истории русской философии МГУ, где преподает Кувакин (<http://rf.philos.msu.ru/info/>). Вторая парадигма появляется в утверждении ведущего историка русской философии Арсения В. Гулыги (1921-1996), что «...с 60-х годов 19-го века... философский центр *мира* переместился в Россию. И там остался до 20-х годов 20-го» (Гулыга 1990: 185) [курсив мой — Э.З.].

И Кувакин, и Гулыга подчеркивают «крайнее сосредоточение и разнообразие русского философского мышления на рубеже двух [т.е. 19-го и 20-го, — Э.З.] столетий» (Кувакин 1994: 135), чего отрицать действительно нельзя, но Гулыга полагает, что существует единый мировой философский процесс, в котором русская философия некоторое время играла ведущую роль, а Кувакин предполагает существование множества особенных «философий» с одинаковыми правами на существование. Утверждение Гулыги может показаться абсурдным западному читателю, который без труда предъявит список философов между 1860-м и 1920-м годами, которых он(а) считает значительнее тех немногих русских философов, о которых он(а) слышал(а). Толкование Гулыги и толкование Кувакина указывают на два альтернативных понимания феномена русской философии.

Великий русский философ Владимир Соловьев бился над такой же проблемой. С одной стороны, философия для него касалась всеобщей истины и была, по сути дела, индивидуальной:

«Философия, как поле свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначально к достоверности безусловной, или абсолютной» (Соловьев, 1988, том 1, стр. 763), и в то же время «философия, будучи делом личного разума, всегда представляла собой воззрения только отдельных лиц, ничтожного меньшинства» (Соловьев, 1988, том 2, стр. 133, ср. там же, стр. 6). С другой стороны, он твердо держался идеи национальной специфики, до такой даже степени, что утверждал, что у Бога есть определенная идея каждой нации (тем самым эффективно исключая возможность того, что сама нация духовно определит самое себя): 'l'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans le temps, mais ce que Dieu pense sur elle dans l'éternité (*Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности*)' (Соловьев, 1978, стр. 83; русский перевод: Соловьев, 1989, том 2, стр.220; курсив в оригинале). Эта идея оставляет открытыми оба подхода, сингулярный и партикулярный. В первом случае философия представляет собой единство только на уровне общего божественного плана творения. Во втором — задача человечества в целом, и философов местных философских традиций в первую очередь, как раз состоит в том, чтобы осуществлять единство философии — это соловьевский подход: Соловьев диагностировал *кризис* западной философии и он же, осознавая себя русским мыслителем, пытался достигнуть того, чего не в состоянии была, по его представлению, достигнуть западная философия, а именно: восстановить единство научной, религиозной и философской истин.

Представляет ли собой русская философия, таким образом, особый случай с возможной претензией на сингулярность и самобытность, или же является частью более широкой традиции? На самом деле, это *смешанный* случай: первый русский философ, примеривший это на себя, Сковорода, не только принимал слово «философия» как адекватное описание для того, что он делал, но и *понятие* философии как адекватную включенность в известную традицию. По словам приписываемого ему текста «В России есть многие, кто могли бы быть Платонами, Аристотелями, Зенонами, Эпикурами; но они не перестанут думать, что Академия, Лицей, Стоа развивались из мышления Сократа... Пока у нас нет русского Сократа, у нас не будет и русского Платона или любого другого философа.

Отец наш Небесный, скорей пошли нам Сократа, который прежде всего научит нас осознавать себя, дабы осознав себя, мы смогли бы развить философию, которая была бы своей, родной и соприродной нашей земле» [NB: перевод мой; оригинал находится в издании *Сочинения в стихах и прозе Сковороды* (Ст. Петербург, 1861), стр. 288-289].

Тем самым, Сковорода является основателем *русской* традиции европейского философствования. В свою недописанную *Глобальную Историю Философии* (Global History of Philosophy), Джон С. Плот (†1990) намеревался включить и Россию, начиная с Михаила Ломоносова (1711-1765) и Сковороды. Лесли Чемберлэн в книге *Родина. Философская История России* (*Motherland; A Philosophical History of Russia*) начинает сравнительную хронологию русских и западных философов с Александра Радищева (1749-1802), младшего современника Ломоносова и Сковороды (Chamberlain 2004: 285f).

Недавно предпринимались попытки найти до Сковороды корни отличной от западной философской традиции (Заматеев 2001: 19f), но эта традиция, как обстоятельно доказал Вильгельм Гердт, также имеет греко-христианское происхождение: свои представления о философии Россия получила из Византийской патристики, точнее из Ρεγὲ γνῶσεως Иоанна Дамаскина (675-749) (Goerdт 1995: 317-324). В России, как и в Западной Европе, никогда не было традиции философской мысли, корни которой не восходили бы к греческой античной философии и ранне-христианской религии. В то же время различия значительны и объясняются неравным и непостоянным взаимодействием России с Западной Европой. В результате, русская философия вправе претендовать на то, чтобы быть *специфической традицией* в рамках европейской философии в целом, но не может претендовать на самобытность.

Сосредоточенность русской философской культуры на своей специфике как на *русской*, во многом похожа на представления о «Восточной Европе» представителей западно-европейского Просвещения 18-го века, например Руссо и Вольтера (Wolff 1996). Россия была «придумана» не только европейцами, она была «воображена» себе русскими. Русские мыслители-ари-

² Ср. «Charts» в Плот, том 2, а также «Appendix» (там же); немецкий перевод: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/plottperioden.html>

стократы, которые, за редкими исключениями, рассматривали свою страну как недоразвитую, нецивилизованную, или даже как *tabula rasa*, и которые, опять-таки за редкими исключениями, либо желали для России как можно более скорой модернизации и вестернизации, либо, наоборот, видели в ней самой цивилизацию будущего, готовую сменить упадочную, секуляризованную и материалистическую Европу, на деле повторяли противопоставление просветительского оптимизма и романтической аутентичности, характерных для Западной Европы. В этом отношении они были неизбежно неоригинальны в своем притязании на культурную оригинальность.

Именно здесь пролегает различие между национальной философской культурой и этнической философской традицией, определяемое двумя словами: *русская* и *российская* (Быкова 2004: 43, Ван дер Зверде 2004: 277). Первое понятие относится к поли-этнической Российской Империи или Федерации — его поэтому можно называть понятием *национальным*. Второе же относится к первому названию России, т.е. к Руси, и представляет собой, скорее, *этническое* понятие, исключающее, в принципе, другие этнические группы, например, татар. С помощью этого различия мы можем ответить на первый из поставленных в начале статьи вопросов: что такое русская философия? Почему она существует и что в ней «русского»? Русская философия как философия не является исключительно русской, она вполне доступна среднему западно-европейскому философскому уму (как, кстати, и наоборот), подобно тому, как русская музыка или живопись доступны каждому европейцу. В этом смысле, выражение «*русская философия*» означает просто «философия, созданная в России (или: по-русски)». Но есть *российская философская культура*, определяемая такими «внешними факторами», как гнетущий политический режим и относительная культурная изолированность в продолжительный период ее истории. Возможность свободного обмена идеями, понятиями и философами между российскими (в т.ч. советскими) и не-российскими философами была ограничена относительно короткими историческими периодами, а именно: первыми двумя десятилетиями 20-го века, и такими редкими фигурами как Владимир Соловьев в конце 19-го или Мераб Мамардашвили во второй половине 20-го веков.

В рамках российской философской культуры, отмеченной частичным восприятием западных философских идей, ограниченным взаимодействием с западно-европейской культурой, и относительным преобладанием политических, этических и религиозных тем, т.е. факторами, возникшими из-за особой ситуации этой культуры, образовалась философская традиция, которая сама себя понимала как специфически *русская*, и в смысле факта, и в смысле задачи. В наши дни *российская* философская культура, находясь в другом общественно-политическом положении и в ситуации расширенной коммуникации и информации, предлагает пространство для множества философских традиций и направлений, а традиция сознательно *русской* философии проявляется как этнически определенная философия, которая, с одной стороны, не может не признавать свои общие корни со всеми другими европейскими философскими традициями, в т.ч. и с их разновидностями, а с другой — должна «конкурировать» с этими традициями — с аналитической, феноменологической, постмарксистской, постструктуралистской, постмодернистской философиями, герменевтикой, и т.д., — которые имеют свой вес в академической и университетской философии.

3. Русская философия во времена глобализации

В философской культуре, как и в других областях культурной или интеллектуальной деятельности, конец советского периода русской истории сыграл решающую роль.

Это менее заметно из Западной философской культуры, которая продолжает развиваться в направлении глобальной философской культуры, но имеет огромное воздействие на философскую культуру в России, где исчезновение государственной защиты поместило многих философов в отнюдь не идеальные социально-экономические условия, но где недавно появилась академическая свобода, возможность поехать за рубеж (ограниченная ныне ресурсами, а не политическими решениями), читать и публиковаться не по идеологическим, а по интеллектуальным критериям, исчезло искусственное единство советской философии, появилось большое число «разнонаправленных» течений — возникла, словом, ситуация

множества и соревнования. Как сказалась эта ситуация на российской философии?

Первый ответ — то, что в России, как в большинстве других стран, большое количество людей делает нечто, что признается, например, западными коллегами как «философия». Предположим, что в людях есть способность к абстрактному мышлению, которая в одних индивидах проявляется сильнее, чем в других. Эта способность встречается в различных этносах, культурах, цивилизациях, и везде, где она встречается, она считается специфичной. Каждая культурная ситуация формирует для такого рода мысли особое понятие и развивает понимание специфики этой культурной деятельности, создает традицию (устную или письменную, в зависимости от общих черт рассматриваемой культуры), идею ее «пользы» и, постепенно, определенную концепцию. Поскольку культуры распространяются и сообщаются, они распознают эту особенность друг в друге и в себе: «открытие» африканской философии, возможно, последнее событие в этом ряду.

Т.к. древнегреческая культура и ее европейское продолжение, определившее эту деятельность как «философию», доминирует на этой сцене, слово, так же как концепция, принятые в этой традиции, стали нормативным стандартом и для других культур. Отсюда постоянная дилемма: измерять ли «местные» философские культуры по стандартам философии, выработанным в Европе, или же применять «демократический» принцип, по которому любая само-идентифицирующаяся философская культура имеет равное право на включение. Дилемма содержится в самой западной позиции, и, вероятно, только в ней: следует решить, представляет ли она универсальную философию, или относится к себе как к одной из многих.

Все другие философские культуры, локальные по определению, сталкиваются с разделением на части: ту, которая вписывается в универсалистскую модель и старается быть включенной в глобальную философскую культуру, и ту, которая сопротивляется такому включению. Под этим углом, феномен этно-философии и национальной философии может интерпретироваться как сопротивление процессу, в котором *глобальные* стандарты определяют, что «считается» (хорошей) философией. Эти стандарты создаются, среди прочего, на всемирных конгрессах и в широко распространяемых журналах.

Другой эффект состоит в том, что традиции русской философской мысли, хорошо известные в первой половине 20 века, когда общение русских и западных философов было вещью само собой разумеющейся, сегодня не так хорошо представлены в мировой философской культуре. Происходит это не из-за недостатка доступа к ним; основные тексты русских философов в превосходных и точных переводах доступны. Объяснение кроется, скорее, в специфической комбинации своеобразного способа философствования с хорошим знакомством с предметом: с одной стороны, аргументы российских философов часто кажутся западному читателю устаревшими, с другой стороны они хорошо известны и не кажутся оригинальными. Постоянная критика кантианства в русской философии, например, удивляет западного читателя, который, будучи «континентальной» или «аналитической» ориентации, принимает критическую оценку Кантом пределов рациональной человеческой мысли как данность. Это ограничивает восприятие в особенности предкантианского содержания большей части русской философии (Oittinen 2003), а также объясняет ее обращение к маргинальным предкантианским позициям в Западной философской культуре.

Третий эффект, наконец, состоит в том, что, несмотря на включенность российской философской культуры в глобальную философскую культуру, философия в России почти исключительно создается на русском, тогда как вне России никакая другая философия не создается на русском. В условиях академической глобализации такие мыслители, как Валерий Подорога, Михаил Риклин, Сергей Хоружий, Борис Гройс, Михаил Эпштейн или Олег Хархордин, несмотря на различия их перспектив, найдут свой путь к западной аудитории. Они, однако, ценны не их «российскостью», но новизной и значением своих идей. Даже сегодня философия в России в значительной степени создается русскими и по-русски, и сосредоточена на российских вопросах и проблемах, включая вопросы специфики российской философии. Российская философия в значительной степени — местное явление.

Вопрос о русскости русской философии и идея философии о России и для России пережили заметное возрождение с конца советского периода в философии (1986), больше всего в идее российской религиозной философии. В то же самое вре-

мя, национальный и этнический подтекст этого возрождения контрастировал с универсальной претензией его центральной идеи — традиционного российского «мессианизма», всегда через него просвечивающей. Эти особенности показал, как это ни парадоксально, даже официальный марксизм — ленинизм советского периода, претендуя на то, чтобы быть наиболее универсальной философией из когда-либо существовавших (противопоставляя себя как «философию будущего человечества» буржуазно-капиталистической философии): его провинциальность компенсировалась идеологическим дискурсом, который представлял его как авангард философии вообще, как правильную версию марксистской философии (диалектический и исторический материализм), которая, в свою очередь, была продолжением 25 столетий философского развития (Ван дер Зверде 1997).

Возрождение идеи и практики этнически детерминированной философии — *глобальное* явление, имеющее аналогии с реакциями на другие формы «глобализации». Эту «диалектику глобального и локального» иногда называют «глокализация». В области маркетинга термин этот обозначает приспособление глобального предприятия к местным условиям (Макдональдс, например, продает вегетарианские бургеры в Индии и т.п.), а также указывает на одновременное появление многочисленных сходных местных реакций на один и тот же глобальный феномен (Outhwaite & Ray 2005: 132; Robertson 1998). Никакая философская традиция не свободна ни от влияния глобализации на философскую культуру, ни от самой глобализации философской культуры, но реакции могут быть разными. Глобализация философской культуры имеет место, по крайней мере, в следующих значениях: все философские культуры, традиции и школы знают друг о друге; если даже они отвергают чьи-то претензии на статус философии (те, например, которые не считают Хайдеггера или Дерриду философами), происходит это не из-за незнакомства с ними, а из-за определенной метафилософской позиции: что есть или чем должна быть философия; а осознание мира в целом — включая и философию — в качестве общего объекта мышления и действия также стало философским фактом — то, что Деррида называл «мондиализацией» (становлением одного человеческого мира) в отличие от глобализации (Borradori 2003: 121m и 191, p.19). Местные

философские традиции правильно бояться и глобализации, и мондиализации: первая разрушает условия их независимого существования, вторая – противоречит их сосредоточенности на собственной локальной реальности. Поэтому можно включить явление этнофилософии в понятие «глокализации».

Помимо отношения к глобализации есть еще и другая, скорее, внутренняя проблема, связанная с существованием множества философских традиций. Мы можем без труда согласиться с тем, что есть люди которые любят, допустим, *Гернику* Пабло Пикассо или музыку Юссо Н'Дюр'а³, а других нет, но мы не можем принять философскую традицию, которая не признает, скажем, различия между понятиями сингулярности и партикулярности. Философы, принадлежащие различным традициям, могут не соглашаться и не соглашаться по-существу, но не соглашаться они могут только с тем, что оба понимают – несогласие предполагает согласие в том, на фоне чего это несогласие образуется. Однако, хотя философия как таковая (в отличие от искусства, литературы, поэзии и т.д.) может быть русской не более, чем она может быть женской, она, конечно, может быть «русианистской», так же, как она может быть «феминистской»: она может выступать в защиту или в поддержку чего-то (или всего) женского или русского. И феминистский философ, которая полагает, что есть «что-то женское» в ее мышлении, и русский философ, который считает, что есть что-то русское в его образе мыслей, ошибаются: философское мышление как таковое является всеобщим и потому «нейтральным» в этническом и в половом смыслах. Но в то же время, отправной точкой философского мышления всегда служит конкретная ситуация, включающая свое этническое, расовое, политическое, половое и другие определения. Одно из первых решений, которое должен принять любой мыслящий ум – отрицать, отбросить или же признать этот факт. В этом, точном смысле, философия может быть «русской»: ее существование в рамках русской философской культуры, русской философской традиции может быть отправной точкой, исходя из которой она ищет «всеобщую истину».

Лакмусовой бумажкой, в конце концов, является вот что: должен ли я – любой «я», занимающийся философией, – быть

³ Youssou N'Dour – сенегальский певец и композитор. Создатель современной популярной сенегальской музыки.

русским для того, чтобы действительно понимать русскую философию. Конечно, всегда можно применять стандарты и критерии «своей» национальной или этнической философской традиции, но это, возразит Вам Ваш этнофилософский оппонент, является внешним подходом, который не в состоянии схватить сущность данных философских идей. Кувакин утверждает, что русская философия «ближе и более привлекательна лицу, естественным образом с ней связанному через его происхождение», но – добавляет он, – для того, «чтобы испытывать это, не абсолютно обязательно быть русским», а сам он, мол, «лично знаком с некоторыми немцами, американцами, японцами и арабами, которые выказывают больше понимания русской философии, чем многие русские по национальности» (Кувакин 1994: 135). С адвокатами «национальных» философских традиций можно спорить бесконечно. Эти споры неразрешимы в буквальном смысле этого слова, поскольку и спор, и его решение неизбежно излагаются на (мета-)философском языке: два философа, русский и нерусский, споря о точном значении понятия «соборность», не имеют независимого способа узнать, приписывают ли они этому понятию одинаковое значение – в конце концов, они должны решить этот вопрос без дальнейшего обоснования.

При связывании идеи национальной философии с историческими явлениями нации-государства и национализма возникает мысль, что русская философия могла бы перестать существовать в ближайшем будущем: не находится ли нация-государство в наше время на последнем издыхании – время экономической, культурной, общественной и политической глобализации? Похоже, что это так, если речь идет о национальном, а не об этническом определении. Связывая идею нации с понятием государственности, мы получаем перечень тех наций, у которых есть, и тех, у которых нет государства в современном смысле этого слова, и определяющее значение этого государства быстро уменьшается. А если связывать понятие этноса с родиной (*Heimat*), а не с государственностью – т.е. родины в качестве территории, владимой данной нацией (Smith 2001: 13), – то становится ясно, что этнически определенная философская традиция, в отличие от национальной философской культуры, не зависит от существования нации-государства (вне зависимости от его политического устройства).

Сам факт, что есть некая искусственность в идее национальной философии и некая естественность в идее этно-философии, свидетельствует о том, что национальная философия представляет собой феномен Нового Времени, возникая и падая вместе с нацией-государством, а этно-философия, как и сам этнос, есть вещь «до-модернистская», которая теперь, в условиях «пост-модерна», возрождается в качестве более постоянного из этих двух феноменов. Это можно сравнить, пожалуй, с возвращением таких понятий как *Heimat* (Safranski 2003: 24f) или *родина* (та страна, где человек родился – условно это можно называть *Matrie*, в отличие от отечества, или *Patrie*). Та мета-философская позиция, которая обосновывает возможность этнически определенной философии, может либо, в «реакционном» духе, делать акцент на «до-модернистском» или вечном характере, либо, в «пост-модерном» духе, подчеркивать свою особенность и защищать свое право на существование на основе плюрализма и разнообразия.

С точки зрения глобальной перспективы существует единая, в себе различающаяся философская культура, в которой, за редкими исключениями (Народная Республика Корея – хотя даже корейская философия, разумеется, относится к мировой философии, пусть даже только негативным образом), участвуют все философские традиции. Эта глобальная философская культура включает ограниченное количество господствующих философских традиций (аналитическая философия, феноменология, герменевтика, пост-структурализм, пост-марксизм), каждая из которых (с известными исключениями – например Карл-Отто Апель) разделяет универсалистские претензии европейской или западной философии. Им противостоит большое количество местных, национально или этнически ориентированных философских традиций⁴. Одни из них пост-колониальные, другие пост-империалистические. У России, в отличие от многих других центров этно-философской деятельности, нет колониальной истории, а есть имперская, причем русские в ней были ведущей нацией. Русская история отличается сильными напряжениями между, с одной стороны, имперской славой,

⁴ Ср. сборник, в котором был опубликован оригинал данной статьи: Thorsten Botz-Bornstein, Jürgen Hengelbrock (eds), *Re-ethnicizing the Minds? Cultural Revival in Contemporary Thought* [Studies in Intercultural Philosophy 17] (Amsterdam: Rodopi, 2006).

статусом сверхдержавы и культурными достижениями мирового масштаба в области музыки, литературы, живописи, а с другой стороны, – общественной отсталостью, авторитарной властью и длительными периодами интеллектуальной изоляции (в том числе и в философии). В результате российская культура отмечена резкими оппозициями между манией величия и самоуничтожением, а русская философская культура – противоречивыми тенденциями впитывания и переработки западной философской мысли с одной стороны (Просвещение, Гегель, Шеллинг, Маркс, позитивизм, Ницше, нео-кантианство, феноменология, пост-структурализм), и подчеркивания самобытности и уникального характера русской философии, с другой. В пост-советский период такое положение, в общем, не изменилось, только теперь стало ясно, что национальная традиция в русской философской культуре является, на самом деле, этнической. В России в настоящее время наблюдается и конкретизация поднимающейся глобальной философской культуры со своими вышеуказанными господствующими традициями, и собственно русская философская традиция, включающая в себя разные местные философские традиции (евразийство, нео-патристику, религиозный идеализм).

Заключение

В этом обсуждении русской философии обнаруживается один общий вопрос: может ли философия, если она направлена на всеобщую истину, быть «множественной»? А если так, то какова основа этой множественности? Как мы видели, имеется три возможных ответа: 1. Мышление с необходимостью совершается индивидуально, поэтому есть множество отправных точек, и даже если в идеальном будущем все эти направления сойдутся, то в современном состоянии их множество; 2. Это множество связано с наличием определенного количества относительно стабильных и особых культурных или цивилизационных (интеллектуальных, религиозных и т.д.) традиций, каждая из которых развивается своим путем, и каждая из которых включает и свою философскую культуру; 3. Мышление, в том числе и философское, всегда и обязательно относится к этнической или национальной сущности, которая самобытна и исключительна в том смысле, что философское взаимопони-

мание, пожалуй, возможно, но не переходит, да и не должно перейти за известный предел — предел этнической или национальной определенности. Итак, если первый и второй ответ не исключают всеобщности философского мышления, то третий исключает, поскольку связывает философию с этнической или национальной сущностью.

Литература

1. Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London & New York, Verso, 1983.
2. Billington, James. *Russia in Search of Itself*. Baltimore & London, Johns Hopkins UP, 2004.
3. Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror; Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago & London, University of Chicago Press, 2003.
4. Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed*. Cambridge UP, [1996] 2005.
5. Buonanno, Laurie, Ann Deakin. *European Identity* in: Neill Nugent (ed.), *European Union Enlargement*. Houndsmills & New York, Palgrave, 2004, p.84-102.
6. Bykova, Marina. *Nation and Nationalism; Russia in Search of its National Identity* in: Steunebrink et al. 2004, p. 29-49.
7. Chamberlain, Lesley. *Motherland; A Philosophical History of Russia*. London: Atlantic Books, 2004.
8. Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies; A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge MA & London, Harvard UP, [1998] 2000.
9. Copleston, Frederick C. *Philosophies and Cultures*. Oxford &c: Oxford UP, 1980.
10. Edie, James M. et al., *Russian Philosophy*, 3 vols., Knoxville, University of Tennessee Press, 1965.
11. Флоровский, прот. Георгий. *Пути русского богословия*. Вильнюс, Литовская Епархия, 1991 [orig. 1937].
12. Goerdts, Wilhelm. *Russische Philosophie*. Freiburg/München, Karl Alber, (1984) 1995)
13. Greenfield, Liah. *Nationalism; Five Roads to Modernity*. Cambridge MA & London, Harvard UP, [1992] 1993.
14. Гулыга, Арсений В. *Русский религиозно-философский ренессанс*. Наш современник, 1990, 7, с. 185-187.
15. Гусейнов, Хасан. *Карта нашей родины: идеологема между словом и телом*. Helsinki, Institute for Russian and East European Studies, 2000.
16. Hastings, Adrian. *The Construction of Nationhood*. Cambridge, Cambridge UP, 1997.
17. Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge, Cambridge UP, 1990.
18. Jameson, Fredric. *The Political Unconscious*. Ithaca NY, Cornell UP, 1981.
19. Karskens, Machiel. *Nationalism as political strategy contrary to civil society* in: Steunbrink et al. 2004, p.259-271.
20. Kuvakin, Valerij A. *Russian Philosophy as an Area of Study and as a Spiritual Value Metaphilosophy*. 1994, p.132-137.
21. Мамардашвили, Мераб К. *Одиночество – моя профессия [интервью с Улдисом Тиронсом]*, в: В.А. Круглоков (ред.), *Конгенитальность мысли: о философе Мерабе Мамардашвили*. М., Прогресс, 1994, с.59-79.
22. Мотрошилова, Нелли В. *Рождение и развитие философских идей*. М., Политиздат, 1991.
23. Oittinen, Vesa. *Solov'ev's letzte Philosophie – eine Annäherung an Kant?* *Studies in East European Thought*, 55 (2003), p.97-114.
24. Outhwaite, William. *Social Theory and Postcommunism*. Malden MA &c: Blackwell, 2005.
25. Пятигорский, Александр М. *Философия одного переулка*, в: его же, *Избранные труды* (Москва: Школа Языка Русской Культуры, 1996, с. 407-498).
26. Plott, John C. *Global History of Philosophy*, v. I-V, Delhi &c, Motilal Banarsidass, 1963-1989.
27. Robertson, Robert. *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, in: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1998, p.192-220.
28. Safranski, Rüdiger. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch*. München & Wien, Carl Hanser Verlag, 2003.
29. Smart, Ninian. *World Philosophies*. London & New York, Routledge, 1999.
30. Smith, Anthony. *Nationalism*. Cambridge University Press, 2001.
31. Соловьев, Владимир. *Теоретическая философия*, по изд.: Сочинения в двух томах, М., Мысль, 1988, т. 1, с. 757-831.
32. Solov'ev, Vladimir S. *La Sophia et les autres écrits français* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1978); русский перевод по изд.: Владимир Сергеевич Соловьев, *Сочинения в двух томах*. М., Правда, 1989, т. 2, с.219-246.
33. Solov'ev, Vladimir S. *The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)*. Hudson NY: Lindisfarne Press, 1996. (Соловьев, Владимир Сергеевич, *Кризис западной философии*, по изд.: Владимир Сергеевич Соловьев, *Сочинения в двух томах*. М., Мысль, 1988, т. 2, с. 3-138.
34. Steunebrink, Gerrit. Evert van der Zweerde (eds.). *Civil Society, Religion, and the Nation* Amsterdam, Rodopi, 2004.

35. Van der Zweerde, Evert. *Vladimir Solov'ev and the Russian-Christian Jewish Question*, Journal of Eastern Christian Studies, 55 (2003), p.211-244.
36. Van der Zweerde, Evert. *Soviet Historiography of Philosophy*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.
37. Van der Zweerde, Evert. ...*But Where is the State?* in: Steunebrink et al. 2004, p.273-291.
38. Vysheslavtsev, Boris P. *The Eternal in Russian Philosophy* [Вечное в русской философии] (Grand Rapids MI & Cambridge: William B. Eerdmans, 2002) [orig. 1955].
39. Wolff, Larry. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford UP, 1996.
40. Zamaleev, A.F., V.A. Zots. *Denkers van het Kievse Rusland*, Maastricht: Maastrichts Centrum voor de Russische Taal en Cultuur, 2001. [orig. Киев: Вища школа, 1981]

Памяти
Юрия Левады

Юрий Левада

Элитарные структуры в постсоветской ситуации*

В многочисленных дискуссиях о современном положении и перспективах российского общества неизменно присутствует «проблема элиты». Анализ обширного эмпирического материала, полученного в ходе исследования, целесообразно предварить хотя бы кратким обсуждением некоторых методологических аспектов постановки этой проблемы и соответствующих дефиниций. Как правило, общественный и публицистический интерес сконцентрирован в данном случае на ответственности нынешней (условно говоря, постсоветской) элиты за кризисы исторического развития страны и поиски выхода из сложившейся ситуации. Социальные и исторические рамки элиты как категории исследования общества нередко остаются при этом за рамками внимания. Между тем, при использовании такой категории важно представлять, какие «реальные», эмпирически наблюдаемые социальные слои, группы, типы к ней могут быть отнесены в определенных условиях, какие функции (задачи, роли) правомерно связывать с деятельностью таких групп в различные периоды. Не углубляясь в методологические тонкости, ограничимся некоторыми необходимыми замечаниями.

В принципе понятие элиты — не эмпирическая, а, пользуясь известной терминологией М. Вебера, «идеально-типическая» категория, т.е. конструкт, используемый для исследовательских целей. Для определения общественных слоев и групп как элитарных существенны такие признаки как социальные ресурсы (обладание специальными знаниями, благами, возможностями влияния, доступом к власти), обозначенная обособленность от других групп (престиж, «избранность»), характер деятельности, функции (поддержание порядка, репродукция образца, адаптация или сопротивление изменениям).

При рассмотрении сегодняшних элитарных групп нередко происходит перенесение (проекция) характеристик структур традиционных обществ (сословий, каст, орденов, лож, тайных

* Первая глава коллективной монографии: Гудков Л., Дубин Б., Левада Ю. Проблемы «элиты» в путинской России. М., 2007 (в печати).

обществ, «света»), — что допустимо в меру понимания условности, метафоричности таких аналогий. Следует принимать во внимание, что механизмы и функции замкнутости, консолидации, рекрутмента («отбора»), высокостатусности современных элит принципиально иные, чем у их средневековых, восточных и пр. аналогов. И, разумеется, избегать, — скорее публицистического — соблазна приписывать элитарным группам такие антропоморфные признаки как обладание сознанием, волей, желаниями, «миссией». В дефиниции «элитарности» наиболее важен не «кадровый состав» соответствующих групп, а способ их действия с его нормативно-ценностными и символическими компонентами, «кумирами» и мифами («автомоделями» на языке отечественной семиотики времен Ю.М. Лотмана).

Элитарные типы в российской исторической традиции

Практически все современные трактовки и проблемы элитарных групп, барьеров, функций непосредственно восходят к советскому периоду. Принятая пока как единственно уместная характеристика российского общества со всеми его социальными институтами и группами как постсоветского адекватна, поскольку общество, государство и граждане доселе обитают не в «новом» доме, а на развалинах «старого» (советской институциональной и социально-групповой структуры). Более древние конструкции вместе с соответствующим человеческим «материалом» как будто полностью уничтожены после 1917 года (заметные сегодня натужные вздохи по былой аристократии и «венценосцам» скорее обозначают отсутствие места соответствующих феноменов в реально-значимой социальной памяти). Тем не менее, заслуживают внимания некоторые «фазовые» сходства структур, способных воспроизводиться при радикальной смене условий и «материала». Отметим некоторые моменты.

Короткие ряды традиции. Российское историческое время сложено из относительно коротких — по меркам других обществ — отрезков, каждый из которых как бы начинает историю (институциональную традицию и память) заново, «с чистого листа». Каждый период обычно находит свое оправдание в отрицании предыдущего правления и расправах с его элитарными структурами. Функции отсутствующей исторической традиции

(как инструмента легализации и поддержки существующего порядка) восполняются квазиисторической мифологией.

«Назначенные» элиты. На разных этапах прерывистой монархической истории России наибольшую роль в качестве опор трона, военачальников, наместников почти всегда играла не традиционная знать, выводившая свои привилегии от «Рюриковичей», а «назначенные» элитарные группы и фигуры (дворяне, приближенные, чиновники). В одном из писем князю Курбскому Иван IV утверждал, что перед богоданным самодержцем все — холопы, независимо от звания и рода. Как известно, и спустя столетия этот принцип не только постоянно использовался, но и — что не менее важно — с готовностью принимался как должное на разных ступенях государственной иерархии вплоть до последнего времени; социальная категория «пэров» (равных по знатности) практически никогда не работала.

Самозванство и цареубийство как атрибут наследования власти. Как известно, легитимный механизм наследования царских полномочий утвердился в России за сто с небольшим лет до падения монархии, после повторяющихся периодов дворцовых переворотов, цареубийств и самозванства (как верхушечного, так и «низового», наиболее яркие примеры XVIII в. не нуждаются в напоминании). Притом, в соответствии с архетипической моделью, изученной Дж. Фрэзером (а еще ранее — описанной у Шекспира), причастный к убийству с необходимостью получал корону; менее значимый приз не годился для оправдания злодейства.

От милостей до казней. В структуре самодержавного произвола (царского и последующих периодов) наиболее эффективным инструментом статусного взлета всегда оказывалось благорасположение первого лица, достаточно легко переходящее в подозрительность и гнев (если не самого, то со стороны его преемников). Такие карьерные повороты становились практически неизбежными, когда фавориты предъявляли завышенные претензии, например, на роль соперников или наследников. Столь же неизбежно «мотором» карьерного продвижения постоянно, во все времена и при всех режимах служили клановые интриги, лоббизм, доносы и т.п. Критерием сохранения статуса «назначенной» знати оказывалась не эффективность исполнения своих функций, а доверие со стороны

вышестоящих; тем самым определялись принципиальные различия между «лояльной» бюрократией и ее «рациональными» моделями (по М. Веберу).

Два «модернизационных» мифа XIX века. Первый из них использовал Пушкин, называя правительство Николая I «единственным европейцем», т.е. агентом модернизации в духе Петра и его чиновников. «Крестьянский» кризис середины XIX века — не преодоленный и полустолетием позже — показал пределы показной (в основном — военно-технической) модернизации без изменения институциональной структуры общества. Еще раньше стала очевидной безнадёжная коррумпированность бюрократии в малограмотном и не обладающем правовой культурой обществе. От героизации фигуры Петра просветительская литература перешла к жесткому обличению самодержавно-бюрократических опытов модернизации («История одного города»). К концу века государственной власти пришлось отказаться от претензий на роль единственной или главной движущей силы европеизации. Проводниками материально-технических компонентов этого процесса выступили бизнес и связанный с ним слой технических специалистов — групп, избежавших славы и претензий на элитарные роли. В значительной мере это обусловлено тем, что в годы, когда — после Крымской войны и реформы 1861 г. — Россия довольно широко открыла двери (уже не «окно») в Европу, промышленная модернизация там испытывала первые тяжелые кризисы, а различные варианты моральной и эгалитаристской критики прогресса находили благодатную почву. В этой ситуации сформировался *второй* российский модернизационный миф XIX века — «интеллигентский».

Миссия русской интеллигенции — воображаемая и реальная. В собственных и широко распространенных представлениях отечественная интеллигенция брала на себя миссию слома идейных основ патриотического консерватизма («православия — самодержавия — народности») и трансплантации на российскую ниву лучших плодов европейского прогресса и просвещения без его «вредных привычек» (индивидуализма, цинизма). Преданность своему делу, готовность к самопожертвованию, а потом и ореол мучеников «за правду» давал основания придавать деятельности этой специфической социально-нравственной группы ауру вдохновенных

неофитов религиозных возрождений. Если оценивать реальные, исторически-значимые результаты деятельности интеллигенции за время ее активной жизни (т.е. примерно за 50 лет в конце XIX и начале XX веков), приходится признать, что разрушительную часть своей миссии она (и ее кумиры) практически выполнили. Н. Бердяев однажды причислил к «духам русской революции» Гоголя, Достоевского и Толстого как разрушителей устоев традиционной России. А со сменой общественно-политической ситуации в стране к концу века нравственные максималисты были вынуждены уступить роль «лидера мнений» не лучшим из собственных учеников — куда более практическим и куда менее нравственно-обремененным adeptам радикального терроризма, сначала индивидуального, а потом и массового. И тем самым создать условия для последующего собственного уничтожения — ликвидации интеллигенции как особого социально-исторического феномена и условий ее существования.

Отметим некоторые особенности этого феномена, необходимого для дальнейшего анализа интересующей нас темы. Его носителей никоим образом нельзя представить как профессиональную группу работников какой-то отрасли «интеллектуального труда» («мыслящий пролетариат» в воображении Д. Писарева) или поставить в один списочный ряд с античными жрецами, придворными мудрецами восточных цивилизаций или специалистами новейшего хай-тека, — слишком существенно разнятся способы и функции использования интеллектуальных «ресурсов» в различные эпохи. К тому же трудно приписать профессионализм и узкую специализацию в какой-либо конкретной сфере вдохновенным интеллигентам, блеснувшим на переломе XIX и XX веков. Специфика — даже уникальность — интеллигентского феномена, в принципе, объяснима особенностями расстановки сил и мнений в российском обществе в период напряженного выбора варианта модернизации. Положение высокообразованной (по чужим, европейским меркам), оторванной от традиционной «почвы», прямо или косвенно противостоявшей власти и не имевшей даже надежды на массовую поддержку интеллигенции побуждало ее взяться за невыполнимую задачу (и уже попутно — разбираться в тонкостях души человеческой). (Некоторые аналоги, вероятно, можно найти в модернизационных катаклизмах вос-

точных, африканских, латиноамериканских обществ. С таким существенно понижающим ситуацию коэффициентом: миссию модернизирующих элит там чаще всего берут на себя группы, не прошедшие европейской цивилизационной школы и потому готовые ограничиться соединением нахватавшегося радикального эгалитаризма (или исламизма) с полученным по случаю стрелковым вооружением.

В качестве элитарного фактора русская интеллигенция представляла себя антиподом чиновничеству по всем ориентирам («служение» — «служба», «творчество» — «исполнение», «свобода» — «послушание», мир символов — иерархия начальников, исторический «отбор» — назначение власть имущими, и т.д.; нередкие случаи пересечения групп на личном уровне не имели принципиального значения).

Правомерно говорить о противостоянии двух моделей модернизации — бюрократической и интеллигентской (и, соответственно, двух «мифов» русского XIX века). Ни одна из них не была осуществлена до конца, что и создало условия для серии катаклизмов последующего столетия. Это противостояние удалось устранить советской эпохе, формально зачислившей бывшую интеллигенцию в госслужащие.

Русская интеллигенция — классический пример элитарного феномена, не связанного с какой-либо социально-групповой структурой, членством, организационными связями и т.п. Она могла привлекать последователей в разных слоях и условиях тогдашнего общества, не принадлежа ни одному из них. В принципе, элитарная группа «интеллигентского» типа консолидирована вокруг символов, а бюрократическая — вокруг должностей. В функции интеллигенции входила консолидация действий и «течения мыслей» вокруг символических структур, кумиров, «учителей» (притом не только «своих»: как Ф. Достоевский писал, у русских «две родины — Россия и Западная Европа»; под «русскими» имелись в виду тогдашние интеллигентские просветители. В этой среде выделялся «высший» (символически) слой — знаменитые литераторы, публицисты, художники) и ориентированная на него довольно широкая масса «низовых» последователей (врачи, учителя, земские активисты). Они не пытались «вести за собой» страну или влиять на государственную политику, но реально влияли на *нравственную атмосферу* общества. (Известен разговор двух

весьма консервативных по убеждениям литераторов, Ф. Достоевского и А. Суворина, в конце 70-х гг. на крайне острую тему поднявшего голову революционного терроризма. Осуждая его акции, оба собеседника уверяли, что ни в коем случае не стали бы доносчиками, если бы узнали о готовящемся покушении. Напрашиваются сопоставления с позднейшими ситуациями и состояниями общественной атмосферы, когда подобные суждения стали принципиально невозможными).

Крушение «старых» российских элит

Со сменой эпох (после 1917) прекратили существование все элитарные феномены российского общества (причем это произошло еще до того, как были уничтожены соответствующие социальные группы, классы, сословия). Значительная часть носителей элитарных функций была физически истреблена гражданской войной и волнами массового террора, некоторые ушли в эмиграцию, но все же главным фактором крушения элитарных структур была ликвидация их функций («места») в обществе, соответствующих ожиданий, символов, мифов. По мере того, как советская система создавала свои элитарные вертикали и средства их поддержки, все «старые» конструкты оставались не у дел и утрачивали смысл. Судьба же человеческого («кадрового») состава этих структур оказалась более сложной — немалая его доля с переменным успехом попыталась (или была вынуждена) адаптироваться к новым обстоятельствам.

На протяжении 70 с лишним лет партийно-советского господства элитарные структуры и группы пережили ряд существенных трансформаций.

От революционной элиты к бюрократической номенклатуре. Главная ось всей социальной организации (и, если так можно выразиться, главное социальное изобретение советской эпохи) — всепроникающий механизм партийно-советской номенклатуры, т.е. жестко построенной «вертикали» власти, влияния и контроля во всех областях жизни общества, опиравшейся на назначенных «сверху» и ответственных только перед ним порученцев. В отличие от иных иерархических социальных систем (например, феодальных) самый верхний уровень господства имел возможность непосредственно прово-

дить свои требования на любом уровне вертикали. Формально в стране были задекларированы несколько якобы автономных вертикальных иерархически-властных линий — партийных, советских, «общественных» (профсоюзных, научных, а также специализированных в хозяйственной деятельности, военной, охранительной и пр.), — реальное значение имела лишь одна, именовавшаяся «партийно-государственной» (притом, что «госпартия» политической партией не являлась, а «партгосударство» не было государством в собственном смысле). Все же прочие линии использовались как источник ресурса для поддержки и прикрытия универсальной «оси».

В период захвата и первичной организации власти в качестве революционной элиты выступала группа, консолидированная общими символами и кумирами, энергией разрушения и — унаследованной от «второго эшелона» радикальной интеллигенции — готовностью жертвовать чужими и собственными жизнями во имя предполагаемых возвышенными целей. На протяжении ряда последующих переломов эта элита, практически полностью сменившая свой персональный состав, трансформировалась в разветвленную систему все более коррумпированной номенклатурной бюрократии.

В некоторых аспектах («назначенство», контроль сверху, коррумпированность) советская номенклатура выглядела преемником традиций старого чиновничества. Но уже по масштабам численности, претензий, самоуверенного цинизма и безграничного страха перед начальством значительно его превосходила. В отличие от своих предшественников «новая» номенклатура не имела ни своей истории и традиций, ни возможности для консолидации, ни малейших гарантий от постоянно грозивших чисток и расправ. Полностью беспомощная перед произволом «верхов», она не способна была поддерживать сплоченность собственной корпорации или сохранять какие-то привилегии. Не обладая сколько-нибудь цивилизованными нормами внутригрупповых отношений, номенклатура в этом плане вынуждена была довольствоваться примитивным регламентом волчьей стаи или криминального сообщества. Доминирующим оставался корпоративный страх («все за одного», «каждый за себя» и т.п.), стимулировавший массовое доносительство и отречение от «захромавших уток», а тем самым и постоянно возрождавшуюся ситуацию корпоративного *заложенничества*.

Существенный момент длительной эволюции постреволюционной номенклатуры — прагматическое «приземление» претензий и уровня самих функционеров. За несколько десятилетий произошел переход от героического образца подвижников мировой революции (И. Сталин сравнивал партийные кадры с орденом меченосцев) до мелко-суетливых столоначальников разных уровней, заинтересованных в благорасположении начальства и сохранении своих привилегий. В период «застоя», старческого угасания системы господства, вышли на поверхность обыденные (корыстные и статусные) интересы иерархии номенклатурных функционеров. Ориентации на «европейские» рационально-бюрократические стандарты в этой среде никогда не просматривались. А нагло-хамский стиль отношений с нижестоящими или «не допущенными» к привилегиям власти постоянно служил прикрытием комплекса собственной неполноценности.

Чтобы поддерживать собственную (по меньшей мере воображаемую) устойчивость, вертикаль власти нуждалась в ресурсах поддержки разного рода — прежде всего, институциональной.

«Ближайший» к власти такой ресурс неизменно поставляли силовые и карательные институты (армия, службы безопасности, суд-прокуратура-ГУЛАГ), чьей функцией было поддержание мобилизационной напряженности в обществе. Но приближенность к власти, оплачиваемая набором привилегий, никогда не означала самостоятельного участия силовых структур в принятии властных решений. Иерархии военного, полицейского и т.п. управлений действовали при властной вертикали. Пресловутые сталинские «чистки» верхушек военных и карательных ведомств были направлены на то, чтобы держать их в таком же состоянии неуверенности, экзистенциального и статусного страха, в котором жила вся номенклатурная бюрократия. (Легенда о попытке карательного ведомства подчинить себе госпартийную вертикаль была пущена в ход Н. Хрущевым, чтобы отвести эффект разоблачения сталинизма от партийной «вертикали» — и от самого себя).

Демонстративным апофеозом номенклатурной милитаризации явилась начатая в разгар войны, в 1943 г., затея с переодеванием всей высшей партийной элиты в генеральские мундиры (главнокомандующего — в маршальский). Несколько

лет спустя, в конце 40-х, была торжественно введена табель о рангах, мундирах, погонах и пр. уже для целого ряда профессий (от геологоразведки до почтовой службы).

На поверхности официальной общественно-политической жизни советского времени постоянно (особенно, кстати, в канун очередных ее переломов — в последние годы правлений Сталина, Хрущева, Брежнева) кипели «идеологические» страсти, обличались отступники, провозглашались требования сохранять верность учениям отцов-основателей и — что всегда было более важным — очередным руководящим установкам. Многочисленная армия идеологических надзирателей на всех уровнях властной вертикали (в партаппарате, СМИ, образовательных и ученых заведениях) призвана была следить за соответствием принятым стандартам написанных, произнесенных, даже воображенных текстов. Чиновники общественных наук, активно участвовавшие как в тайных расправах над негодными, так и в показательных мероприятиях, претендовали на статус «идеологической» элиты, — для которой в номенклатурной системе не было места. Функционеры идеологического профиля, как правило, занимали второстепенные позиции во властной иерархии («третьи секретари» в парткомах разного уровня). Формально, согласно официальным декларациям, режим опирался на «научную идеологию», на деле использовал ссылки на «классические источники» в соответствии с конъюнктурными нуждами. Поэтому не вполне адекватная распространенная в советологической литературе характеристика партийно-государственного правления как «идеократии». Апелляции к идеологическим формулам нужны были для самооправдания властной вертикали, а также для поддержания атмосферы единомыслия в обществе (особенно среди его более активной и молодой части).

Каждый шаг по устранению одиозных черт сталинского режима, нормализации отношений с Западом и пр. неизменно происходил под страхом общей катастрофы системы. И наступления ответственности ее лидеров за преступления прошлых лет. Отсюда постоянные акции «сдерживания» критики. (Показательна череда событий знаменательного и трагического 1956 г.) Ослабление политических репрессий пытались сбалансировать укреплением «идеологической дисциплины» (выражение В. Ягодкина, московского идеологического погромщика начала

70-х), борьбой с «ревизионизмом», «формализмом» и пр. в среде художников, литераторов, экономистов, философов, социологов и пр.). В сталинские годы все и всяческие прегрешения, приписываемые неугодным, объявлялись политическими преступлениями — со всеми положенными последствиями. А в менее жестокие времена на поверхность выступали идеологические мотивы проработок. Реальная функция карательных акций, массовых или избирательных, оставалась той же — поддержание атмосферы послушного страха и трепета в обществе.

Приложением к «цеху» идеологической поддержки примерно с конца 20-х гг. служили такие насквозь идеологизированные дисциплины, как официально признанные философия, история, политэкономия и пр. со своей иерархией чинов и званий и деятельностью, слабо напоминающей старомодно-академические области знания; доминирующими занятиями в этой среде были непрерывные клятвы на верность руководящим силам, а также нескончаемые садистски-сладострастные обличения уклонистов, отступников и прочих супостатов в собственных рядах. Обычной практикой было возвеличение и ниспровержение временных авторитетов (т.е. лиц, таковыми назначенных), превращаемых в «мальчиков» для показательного битья. После того, как поводы и методы подобных акций предали забвению, главным плодом долгой (2 — 3 «рабочих» поколения) деятельности такого рода оказалась относительно многочисленная группа тогдашних выдвиненцев на влиятельных (вплоть до сегодняшнего дня) постах в различных учреждениях социально-научного профиля.

Фантом интеллигенции. В первые советские годы, примерно до середины 30-х, интеллигенция (точнее, люди и традиции, оставшиеся от устаревшей структуры) нарочито третировалась как «чуждое» явление. Профессорских детей не хотели принимать в комсомол и ограничивали при поступлении в институты, «интеллигентские привычки» (даже ношение галстуков) высмеивались. Провозглашена была ставка на формирование «своей», рабоче-крестьянской литературы, «красной профессуры» и т.д. Серия карательных акций против чуждой интеллигенции, начатая в 1921-1922 гг. (из опасений, как бы нэп не стал могильщиком режима), увенчалась травлей технических специалистов (после сфабрикованного «дела

Промпартии»), научных кадров («академические» процессы начала 30-х) и, наконец, приведением к общему (государственному) знаменателю разнообразия стилей и организаций литераторов, художников и т.д. Со второй половины 30-х прямые репрессии и угрозы (политика «кнута») дополняются политикой «пряника» — снятием ряда ограничений для выходцев из интеллигентской среды, установлением высоких гонораров, доступом к дефицитным благам (квартиры, дачи, автомобили, зарубежные поездки и встречи — разумеется, под бдительным контролем соответствующих органов, цензуры и спецподразделений в самих «творческих» организациях. Ценой признания рудиментарной интеллигенции со стороны власти явился полный отказ от свободы творчества и мысли в пользу «служения» интересам властной вертикали (точнее, выслуживания перед ней). Чем бы ни оправдывалось (субъективно или публично) такое отречение от ценностей, консолидировавших некогда «старую» российскую интеллигенцию, — интересами спасения ценностей культуры, стремлением цивилизовать отношения между властью и народом, просто желанием выжить, — оно означало полную идейную и моральную капитуляцию, сделавшую невозможным существование интеллигенции как социального феномена. Фактическое превращение «творцов» в государственных служащих покончило с историческим противостоянием интеллигенции и бюрократии. (Стоит напомнить, что требование посадить людей «творческих» профессий на казенное жалованье — дабы не допустить опасного вольнодумства с их стороны — прозвучало из уст Н. Хрущева в 1963 г., и газеты уже начали публиковать поток восторженных откликов, но затея оборвалась на полуслове — как и породившая ее противоречивая эпоха).

«Свободнопарящий разум» (*freischwebende Intelligenz* К. Маннгейма) или творческий дух был недопустим в системе тотального господства. Но некий «интеллигентный» фасад режиму требовался — для самоутверждения и, в какой-то мере, для международного имиджа. Поэтому властная вертикаль нуждалась не только в постоянном восхвалении своих достижений и вождя (т.е. в клакерских аплодисментах, которые обычно обеспечивала «творческая» обслуга среднего уровня — с помощью «массовой» литературы, музыки, песни, репродукции и пр.), но также и в символической поддержке (или

хотя бы лояльности) со стороны мастеров культуры высшего класса. Последним приходилось исполнять функцию ампириного фасада режима.

Специалисты и ученые: под колпаком и на содержании власти. Положение научного сообщества и ученых («научных кадров») в партийно-советской системе — особая и весьма болезненная проблема. Востребованными были преимущественно прикладные разработки, дающие непосредственный эффект для ВПК, конкурентоспособные и экономически выгодные, «чистая» (фундаментальная) наука и ее творцы почти всегда оставались в загоне. Избирательно поощряя «нужных» специалистов, власть имущие не допускали самоорганизации и взаимной поддержки в научной среде, тем более — коллективного сопротивления произволу (можно вспомнить постыдную кампанию против «подписантов» 1967-1968 гг.). Время от времени устраивались идеологические набеги на различные научные отрасли — от математики до биологии, физики, технической кибернетики и пр., причинившие огромный вред целым сферам научного знания и целым поколениям их работников. Глубоко оскорбительным для достоинства серьезных ученых было приравнивание к ним (по статусу) далеких от науки активистов и надсмотрщиков от «общественных» дисциплин. Жесткий бюрократический контроль приводил к тому, что в роли ученых мужей нередко выступали чиновники от научных ведомств, организаторы престижных проектов и просто шарлатаны (типичный, но далеко не единственный пример — «лысенковщина» 50-60-хх гг.). «Академический» статус науки и ученых — даже в той ограниченной мере, в какой он сохранялся в советское время — неоднократно в 30-е, в 60-е, и в последние годы оказывался под угрозой.

Необходимость постоянно приспосабливаться к идеологическому прессу и бюрократическому контролю всегда создавала почву для *коррупцирования* самой среды людей интеллигентных профессий — как нравственного, так и денежного. В принципе, «заказной» отзыв на диссертацию и «заказной» судебный приговор — феномены одного порядка, так как делаются вопреки закону, нормам профессиональной грамотности и этики, за вознаграждение или под страхом наказаний. Все более распространенная в последние годы практика денежного подкупа соответствующих функционеров

подготовлена нравственной деградацией их цеха в прошлом.

«Демонстративная элита» советского образца. Приметная черта наглухо закрытой или просто отсутствующей общественно-политической жизни советского времени — списки «знатных людей» из различных слоев (академиков, спортсменов, музыкантов, передовиков труда и т.д.), которые постоянно заполняли президиумы, награждались орденами, статусом депутатов и лауреатов, по мере надобности выступали от имени «общественности» с горячим одобрением или с гневным осуждением тех, кого следовало в данный момент одобрять или проклинать. Никаких реальных действий или собственных мнений от этих людей, конечно, никто не ждал. Списки «знатных» (в позднейшей иронии — «сталинских соколов») контролировались и изменялись в соответствии с конъюнктурой.

Объяснить эту сугубо показную суету в рамках каких-либо рациональных моделей общественной жизни нельзя. Это компонент театра масок, в подлинность которых никто не верит, но почти все хотя бы молча согласны с тем, что «так нужно». Со сменой исполнителей и технических средств (ТВ+Сеть) многие роли и приемы того театра продолжают существовать, например, под вывеской казенно-общественных учреждений: потребность в показной поддержке власти показной элитой — сохраняется.

Массовое сознание и элита советского времени. По косвенным свидетельствам можно составить лишь приблизительную картину восприятия населением назначенных элитарных групп тех лет. Политическая верхушка, узкая и как будто тесно сплоченная группа «приближенных», явленная народу в повсеместно тиражируемых портретах и списках, представлялась бесконечно удаленной от повседневных забот людей и от образов поведения «обычного», знакомого людям низового начальства (характерное впечатление от внезапного падения Л. Берия: «стены закачались...») Созданный в середине 30-х культ верховного вождя, по всей видимости, эмоционально воспринимался на среднем уровне активистов, допущенных к власти, и довольно безразлично — на массовом; потому и прощание с ним прошло спокойно).

На протяжении полутора-двух десятков лет общество воспитывали в духе всеобщего убогого эгалитаризма, презрения не только к богатству, но и к жизненному комфорту. В по-

исках действенных стимулов к труду в 30-е гг. шаг за шагом внедряются различные (символические и материальные) меры поощрения «ударной» работы и «выдающихся» достижений. (Шоковый шаг: установление размера сталинских премий I степени в 300 тыс. рублей при средней зарплате менее 100 руб. — пролог к созданию значимой иерархии привилегий в самой вертикали власти).

Массовая зависть населения к знатым («назначенным») и богатым не перешла в какие-либо активные установки отторжения от пирамиды привилегий, но подпитывала готовность участвовать в кампаниях доноительства и травли, направленных против ее уже поверженных функционеров.

Некоторые итоги: неустойчивость советских «эрац-элит». За семь десятилетий своего существования партийно-советский режим не создал ни эффективных институциональных структур, ни устойчивых социальных конструкций, пригодных для исполнения роли опорных элит. Произвол и «назначенство» (иерархия временщиков и самозванцев на вертикали власти) обрекали на непрочность практически любые, даже благие намерения и метания. Приближенность к власти или относительно высокий потребительский статус (допуски к благам) не могли создать «настоящую» элиту (будь то традиционная, достижительская или рационально-бюрократическая), консолидированную и уверенную в своем статусе и престиже. В лучшем случае можно было говорить о подобии элит или заместителях, эрац-элитах власти и различных сфер. Разлом и крушение советской системы за последние 15-20 лет обнаружили ограниченность этих структур со всей очевидностью.

Расцвет и крушение иллюзий перестройки. Главная иллюзия инициаторов — а отчасти и сторонников — перестройки — представление о возможности коренным образом изменить общественно-политическую систему страны «сверху», т.е. с помощью госпартийного механизма. По сути дела, речь шла о бюрократической модели преобразования (косвенный римейк старой модели бюрократической модернизации). Как стало ясно еще примерно за год до августа 1991 г., влияние М. Горбачева на этот механизм оказалось слишком слабым, а сам механизм — совершенно непригодным для выполнения такой задачи. В годы гласности получили известность интеллигентские движения и клубы, выступавшие за «демократическую»

или «радикальную» перестройку, они пользовались некоторым благорасположением власти, но значительного влияния не получили. Горбачев опирался на сравнительно небольшую реформаторскую группу из высшего партийного руководства, не решаясь вырваться из пут партийного аппарата и пойти на создание движения, партии или системы реально действующих государственных институтов демократического типа.

Конкурентные выборы и открытая трибуна депутатских съездов обозначили высшую точку «гласности», но не создали новой системы власти или новой расстановки сил на социально-политическом поле. Публичный характер приобрели околополитические дискуссии в СМИ и на тех же съездах, но не принятие политических решений.

Вторая иллюзия перестройки — мелькнувшее было в конце 80-х представление о формировании во взбудораженном обществе новой элитарной структуры на основе коалиции «реформаторской» части партийной верхушки с демократически настроенной интеллигенцией (а также с некоторыми движениями за национальные права и свободу вероисповедания). Вскоре, однако, значение и прочность такой коалиции оказались сомнительными. Интеллигентская демократия была *не у власти*, а только *при власти* — в качестве публицистов, ораторов, реже — советников или консультантов, а кроме того и сверх того — в качестве демократического прикрытия бюрократических, а потом и диктаторских способов действия. Позже эти функции обесценились. Как известно, в моменты романтического увлечения перестройкой чтобы снискать славу демократов, было достаточно ярких публицистических выпадов против партийной монополии на власть, разработанные программы и платформы не требовались. (Должно быть, во всех известных истории радикальных поворотах во всех странах уровень имевшихся надежд значительно превышал уровень средств для их реализации...)

В ситуации политических кризисов перестройки (примерно с 1990 г.), а в дальнейшем — кризисов наследовавших ей властных структур (1993-1994-1996 гг. и т.д.) «верхи» все чаще и откровеннее обращаются за поддержкой и опорой уже не к либерально-интеллигентским группам, а к силовым институтам, т.е. к тем, кто в наибольшей мере сохранил свою организацию и направленность после падения советского государства. А

либерально настроенным интеллигентам, так и не сумевшим организовать в самостоятельную общественно-политическую силу, приходится с трудом убеждать самих себя в неизбежности — во избежание худшего — хотя бы условно поддержать какие-то инициативы или кандидатуры от существующей власти. Самый наглядный и поучительный пример — ситуация вокруг президентских выборов 1996 г., фактически проложившая дорогу к смене политического режима после 1999 г.

Новая обстановка: элитарные группы при «вертикали власти»

Определившаяся в последние годы (ко второму президентскому сроку В. Путина) ситуация в российском обществе суммирует и как бы собирает в один узел проблемы, накопившиеся и не решенные ранее. Сдвиги в экономическом положении страны, обусловленные конъюнктурой мирового энергетического рынка, позволили снизить уровень напряженности в ряде болевых точек первых «переходных» лет (невыплаты, высокая инфляция) и повлиять на рост оптимистических настроений и ожиданий в обществе, прежде всего — в его элитарных слоях и группах.

Общественное недовольство и потенциал протеста сосредоточены преимущественно в менее продвинутых сегментах населения (пожилые, менее образованные). Более активные слои общества, в какой-то мере преуспевшие в годы перемен, оказываются и более лояльными к существующей власти и ее носителям.

Неудивительно, что в таких условиях значительная часть представителей элитарных групп связывает свои надежды с государственной властью и государственной экономикой, с государственной поддержкой науки, образования, здравоохранения и т.д., — почти не смущаясь тем, что само государство шаг за шагом утрачивает демократические претензии и приобретает черты абсолютистского деспотизма. Ожидание милостей от власти и страх их утратить по-прежнему разобщают и губят российские прогрессивные элиты.

Заметные перемены в последнее время наблюдаются не столько в соотношении социальных групп, сколько в их составе и генеалогии. В годы перестройки и первоначальных реформ (при Горбачеве и Ельцине) у власти находилась группа выход-

цев из высших эшелонов партийно-советской номенклатуры, под влиянием обстоятельств вынужденная более или менее радикально изменять свои общественно-политические ориентации. Сейчас эта группа практически полностью покинула политическую сцену, ее место заняли представители другого поколения, лишенные необходимости переживать (или демонстрировать) свой разрыв с советскими стереотипами поведения и сознания. Демонстративный идеологизм партийно-советских времен и последовавшие поиски «идеологии перестройки» при Горбачеве и «национальной идеи» при Ельцине уступили место столь же показному универсальному прагматизму (под прикрытием которого, впрочем, нередко выступают глубоко укорененные установки великодержавности, мирового противостояния, «партийного» единомыслия и пр.). Наиболее подходящими носителями такой «антиидеологической» идеологии выступили кадры исполнительских служб старого госаппарата, менее всего затронутые веяниями перемен. И принесшие с собой профессиональные атрибуты — стиль спецопераций, агентура, маски, скрывающие лица, неограниченные силовые приемы и т.д.

Изменения внутри элитарных (высокостатусных, высокообразованных) групп также в значительной мере связаны со сменой поколений и стиля деятельности. Уходят или отодвигаются на второй план люди, которым приходилось выдерживать идеологические и бюрократические накаты советского периода, а в начале новых времен разделять демократические надежды. Выдвигаются люди, не знавшие такой общественно-политической школы и связывающие свое статусное и материальное возвышение уже с прагматическими обстоятельствами пореформенных лет.

После ликвидации зачатков публичной политики значимые перемены произошли в функциях СМИ и деятельности групп, относимых к медиа-сообществу: место обличительной публицистики заняли шоу и политреклама, провозвестники перемен вытеснены цинично-технологическими манипуляторами новой формации.

При отсутствии «госпартийной» монополии на кадровую политику чиновникам околотовластных структур (свите, службе) приходится дилетантски, «вручную» распределять привилегии и тумачи во всех углах государственного хозяйства, — в том числе и по отношению к элитарным группам. Как и в «до-

брые» старые времена жесты внимания и адресные подачи одним сочетаются с усилением контроля над всеми, а также с установками на практическую (согласно новейшей моде — и на экономическую) эффективность. Наглядный показатель унижительного презрения власть держащих к «высоколобым» — использование их в составе декоративных прикритий (например, «Общественной» палаты).

Вряд ли можно сегодня — и в обозримом будущем — ждать сенсационных поворотов в настроениях элитарных (как и прочих) групп российского общества. Повторно вступить в бурный поток «перестроечных» надежд никому не удастся. (Условного «нового Хрущева» ждали 20 лет, «нового Горбачева» как будто не ждет никто). Факторами изменения обстановки могут стать эрозия нынешних массовых надежд, исчерпание материальных и моральных ресурсов существующей расстановки общественных сил. обстоятельное изучение динамики общественных настроений важно для понимания тенденций назревающих перемен и готовности к ним различных социальных групп.

Борис Дубин

Лоцман

Памяти Юрия Левады

Levada (исп.) — мор. выход корабля из гавани.
Испанско-русский словарь

Сердце отказывается принимать то, что произошло, сопротивляется утрате. И все же наш долг — общий долг верности ушедшему — постараться понять тот смысл, который он нес и пытался воплотить в жизнь. Факт его смерти не отменим, содержание его жизни — вот что предстоит, когда боль хоть немного притупится, додумать, осознать и, сколько хватит сил, развернуть и продолжить...

У каждого, кто даже недолго виделся с Юрием Левадой и вряд ли был способен оценить его профессиональный масштаб, оставалось ощущение недюжинности. Впечатлял уже рост, крупность, массивность, но, понятно, не в том заключалась суть. Конечно, он был, прежде всего, человек дела, неизменно делаемого с жаром, работник, увлеченный до страсти. Бесспорно, его непогрешимый авторитет специалиста признавался как единомышленниками, так и людьми, от него далекими вплоть до ему чужих. Скорее всего, первой ассоциацией на слово «социолог» в сегодняшней России было бы имя Левады — не так ли? И, тем не менее, во всем, что Юрий Александрович делал и говорил (а он — именно как исследователь — был человек публичный и считал эту, обращенную к сегодняшним слушателям, зрителям, читателям часть своей работы очень важной, хотя терпеть не мог «мелькать на публике»), всегда угадывалось или слышалось еще что-то, не сводившееся просто к результатам опросов населения, а может быть, и к социологии в целом.

Рискну предположить, что у авторитета Левады было как бы две стороны. Одна имеет лишь косвенное к нему отношение: российский социум и, в частности, образованное сословие россиян — в массе, вместе со всем сообществом, сдавшееся за последние годы на милость обстоятельств, дезориентированное, готовое (от противного) принять то, что есть, только бы не было хуже, — испытывает жесточайший дефицит осмысленности существования, тоску по моральному достоинству и образцу, тягу к самостоя-

тельными умам, крупным, независимым людям. Другая сторона — особенность человеческого склада самого Юрия Левады, его жизненной траектории, его места в позднесоветской и нынешней российской действительности. Если говорить очень обобщенно и по неизбежности огрубляя, можно сказать, что он соединил в себе все, чего так не хватало «советскому человеку», которого он пристально изучал, и чего не удалось добиться от «человеческого материала» в России ни тоталитарными репрессиями, ни пропагандистскими потугами, ни грубой покупкой.

Левада был человек высоко профессиональный и, ни на минуту не прекращая быть исследователем, оставался в этом неустанно деятельным, постоянно находящим новое и подталкивающим к тому других; человек общественно-неравнодушный и никогда не стремившийся к социальной изоляции, не порывавший неизменно заинтересованных, многообразных и сложнейших связей с множеством значимых для него партнеров и собеседников; человек мудрый, обладавший многосторонним, объемным видением окружающего, но не терявший в нем, наделенный безупречным чувством меры, такта в решениях и поступках; наконец, человек моральный, не отступавший перед этическим вызовом, не колебавшийся в выборе собственной позиции и верный избранным ориентирам. Сплав этих качеств — именно сплав, притом, что я не случайно поставил на первое место среди них профессиональный интерес и счастливое свойство находить радость в работе, — был, насколько можно судить, уникальной чертой Юрия Левады (о секрете этого сплава, его «температурном режиме» попробую сказать ниже).

Это никак не значит, будто достоинство Левады было всем по нутру («Мы не те девицы, которые должны всем нравиться», — говорил он). Юрий Александрович не был конфликтным человеком, однако он был человеком неудобным именно своей убежденностью и последовательностью. Так что его авторитет признавался едва ли не безоговорочно, но не только «благодаря», а и «вопреки» (и, может быть, даже чаще — вопреки). При этом он не был — не стоит пережимать! — диссидентом, не представлял себе подполья в качестве варианта собственной судьбы и даже в самую трудную для себя, самую безотрадную для страны пору не строил планов уехать¹. Однако интерес к

¹ См. об этом в его интервью 1990 г. Дм. Шалину (http://www.unlv.edu/centers/cdclv/archives/Interviews/levada_90.html).

тоталитарным формам социальной организации, к тоталитарной мифологии и «единственно верной» идеологии он пронес через всю свою научную жизнь.

Уже кандидатская диссертация Левады (1955) была связана с коммунистическим Китаем — китайским вариантом «народной демократии». Он побывал там в начале 1950-х, впервые, как вспоминает в позднем интервью, попробовал заняться социологическими исследованиями². Леваду еще с философского факультета МГУ, куда его, украинского провинциала из Винницы, привели «поиски настоящей правды» и куда он поступил в 1947 году, занимала проблематика социальных изменений — их возможность, инициаторы и механизмы сдвига, сдерживающие силы, поведение масс. Полученный в Китае опыт позволил ему лучше понять в этом плане советскую систему. Логичным было обращение затем к социологии религии — не самим верованиям, а их роли в социальных переменах и консервации существующего порядка (книги «Современное христианство и социальный прогресс», 1962, и «Социальная природа религии», 1965), к исследованию массовых движений, исторического сознания, традиционалистских идеологий — его статьи «Традиция» и, особенно, «Фашизм» сделали эпоху, когда в 1970-м году появились на страницах «Философской энциклопедии». Следом — напомню, что фактически единственной социологической теорией, допущенной тогда в СССР, был «исторический материализм», к тому же в эпигонском, плоском и обесположенном местном варианте — шло заинтересованное обращение к современным западным теориям общества, социологической классике и новейшим разработкам по социологии религии, идеологии, социальной структуры и социального конфликта, образования, отклоняющегося поведения и т.д. (Дюркгейм, Вебер, Веблен, Парсонс, Роберт Белла, Ирвин Гофман, Клиффорд Гирц), чей опыт он вместе с немногими коллегами и учениками фактически первым анализировал, перерабатывал, развивал в секторе «Методология исследования социальных процессов», чьи переводы, составившие 17 объемистых машинописных томов, готовил к публикации в Институте конкретных социальных исследований АН СССР. Ряд из них

² «Научная жизнь была семинарская жизнь...» // Российская социология шестидесятих годов в воспоминаниях и документах. СПб, 1999, с. 83-84.

в 1972 году, в пору разгрома его сектора и разгона тогдашнего ИКСИ в целом, пошел под нож (многие были опубликованы позднее, уже в девяностых).

В последовавшее затем десятилетие — вопреки нескольким поспешным суждениям, появившимся теперь, после смерти Юрия Александровича, в выступлениях коллег и журналистов, — Левада не прекращал ни теоретической работы, ни коллективной деятельности. Во-первых, в конце 1970-х был возрожден и на протяжении нескольких лет публично действовал семинар Левады, сначала — под крышей ЦЭМИ, а затем Гипроотеатра. На его открытых (для Левады это было принципиально) заседаниях, объединенных общим интересом участников к российским особенностям процессов социокультурной модернизации, выступали экономисты и психологи, литературоведы и демографы, историки и социологи. Во-вторых, между 1974 и 1984 годами в малотиражных ведомственных сборниках и авторитетных специальных изданиях (например, ежегоднике «Системные исследования»³) появлялись, пусть и редко, статьи Левады. Они представляли отдельные, не сведенные воедино и намеченные в очень сжатом виде, но вполне продуманные и взаимосвязанные фрагменты большого новаторского проекта теоретической социологии — ничего столь масштабного по замыслу и высокого по уровню обобщений не было не только в тогдашней отечественной социологии, но и в мировых социальных науках тех лет.

В центре левадинского проекта стояла проблематика сложного по структуре — культурно обусловленного, символически опосредованного — социального действия. Аналитически выделялись разные уровни его смысла, включая не предьявленные напрямую пласты значений (например, мифологические и исторические). Разбирались наиболее усложненные, самоцельные и самодостаточные варианты действия и взаимодействия (в первую очередь, игра, искусство) и сравнительно упрощенные разновидности — инструментальные, экономические, подлежащие расчету, калькуляции затрат, оптимизации средств. Ставился вопрос о различных моделях и цивилизационных типах личности (опять-таки, напомним, что советская идеология

³ Позднее они были собраны сотрудниками и учениками Левады в книгу «Статьи по социологии» (М., 1993), там же — библиография его основных работ за 1955-1993 гг.

именно в 1970-х годах выдвинула лозунги-заклинания «новой исторической общности людей — советского народа» и нового типа человека — «человека советского»). Прорабатывалась тематика макросоциальных форм (пространственной и временной организации общества с его центром и периферией, системой социальных и культурных времен), воспроизводства и изменения этих форм (репродуктивная система социума, «коллективная память» и «коллективное воображение»).

Существенное развитие и коррективу эта последняя тема преемственности и перемен получила во второй половине 1980-х годов, в контексте социально-политических трансформаций, начатых в стране по инициативе М.С. Горбачева и его сподвижников. В 1988-89 гг. Левада обратился к понятию «социального перелома» (или, как он еще его называл, «аваланша»⁴). Тем самым он не только зафиксировал первые крупномасштабные сдвиги в советском социуме («всеобщее отрицание прежнего»), но и предложил видение их как **динамической структуры** со своей логикой, составными моментами, многими параметрами, включая инициирующие факторы различной мощности и скорости действия (проблемы лидерства и поддержки, роль интеллигенции) и силы общественного торможения⁵ — среди таковых, в частности, он выделил «бюрократию».

Подчеркну в том, что уже сказано, два сквозных мотива. Во-первых, постоянную тягу Левады к работе сообща. В этом — надо ли пояснять? — не было ни принудительного советского «коллективизма» (а на самом деле — поруки и заложничества, которые как социальные феномены Леваду-исследователя как раз чрезвычайно интересовали), ни, опять-таки, столь привычного в советском укладе и человеческом складе стремления увильнуть от ответственности, раствориться в толпе и слиться с местностью, «прикинуться несъедобным». Ничего более чуждого Леваде невозможно себе даже представить. Речь совсем об ином. У него была страсть к творчеству социальных форм, способных соединять самых разных людей с различными интеле-

⁴ Динамика социального перелома: возможности анализа // Коммунист, 1989, №2.

⁵ Бюрократизм и бюрократия: необходимость уточнений // Коммунист, 1988, №12; Феномен бюрократии в историко-социологической перспективе // Мировая экономика и международные отношения, 1989, №3-7 (обе статьи — с коллективом соавторов).

ресами и горизонтами так, чтобы эти формы оставались собой и продолжали действовать даже при самых крутых переменах (внутренне Левада — это можно было почувствовать лишь в «паузах» его жизни, скажем, в часы недомоганий — был очень одинок, но, рискну предположить, это природное одиночество как раз и преодолевалось, деятельно перебарывалось его сознательной волей к коллективности).

Во-вторых — оба эти момента неразрывно связаны — Левада был одержим преодолением наличных обстоятельств, преодолением необратимости времени. Не зря его так привлекала социологическая проблема множества и разноплановости времен. И не случайно он скептически относился к ставшей модной во второй половине шестидесятых и в Европе, и у нас категории «свободное время» — конечно, не к самому понятию, а к утопическим надеждам на досуг как основу некоей «новой цивилизации» или хотя бы отдушины, выхода из тоталитарного режима. У свободы нет какого-то особого времени и места вне общества, считал он: человек свободен во всех формах своей деятельности — и внутри существующих систем, и в борьбе с ними, и за их пределами.

Делая свое дело и ведя свою линию, Левада протягивал ее через пространства и времена, воплощая в общей, совместной, разделяемой участниками форме, так что у всех вместе с ним (и, если я правильно понимаю, у него самого) постоянно сохранялось и чувство связи со сделанным и друг с другом, и ощущение динамики, новизны, личного вклада, поиска и, бывало, находки. Подчеркну, хотя это, кажется, и так ясно: я говорю здесь о *творческом* отношении к жизни, о позиции смыслополагателя, траектории первопроходца. Вот этот как бы невидимый компонент личности и поведения Левады, насколько можно предположить, и придавал его профессиональной работе, гражданским поступкам, моральным оценкам особое свойство, о котором говорилось выше, — неоспоримое и редкостное достоинство подлинности, собственного и потому всегда первого шага.

В июле 1988-го Левада бросил клич своим прежним сотрудникам и единомышленникам: открылась возможность коллективом (он настаивал на этом!) поступить в недавно открытый, непривычный для советского общества исследовательский институт — Всесоюзный центр изучения общественного мнения,

за несколько месяцев до этого созданный Т.И. Заславской и Б.А. Грушиным. Через несколько лет, в 1992-м, Левада возглавил Центр, к тому времени ставший уже Всероссийским. Стремление и умение Юрия Александровича объединять десятки людей для серьезных, масштабных и долговременных замыслов выразились на этот раз в несомненно удавшемся, хотя и в единственном числе, социальном эксперименте — построении в постсоветской России институций нового образца, причем практически «из ничего», как бы «с нуля». Так за несколько лет, уже к середине 1990-х, из самых разных специалистов — демографов, экономистов, самообучившихся и самодоучившихся социологов, математиков, историков, искусствоведов, журналистов, психологов, из людей разного возраста и опыта, разных школ и подходов возник единый и в наших условиях совершенно необычный по типу, регулярный по формам работы исследовательский организм. Можно условно назвать его «западным» в том смысле, что он вневластный и некарьерный по духу взаимоотношений, по профессиональным и жизненным ориентирам ведущих специалистов (они — не технические эксперты при випах, принимающих решения). Но Центр не калькирует никаких готовых западных форм, равно как и не приспособливает к здешним и теперешним задачам структуры прежние, советские — не воспроизводит и не поддерживает пирамидальную, централизованную иерархию статусных людей (номенклатуры).

В этом смысле Центр — институт не вторичный, не подражательный и не адаптивный. Он не задан кем-то извне и не носит промежуточного, «переходного», вечно временного характера с упованием на авось да небось, как едва ли не всё и всегда в России, где только и делают что готовятся, непрестанно перестраиваются и постоянно ремонтируются. Левада-Центр — институт первопроходческий, исследовательский, свободный. Самостоятельность — в любом смысле, от познавательного до правового — его изначальная и неотъемлемая черта, которую нельзя присвоить. Как и коллективность, которую нельзя навязать. Сплоченность работников Центра, которые в 2003-м году при угрозе принудительной смены руководства под государственным давлением в полном составе, безо всякого приказа и общих собраний, не стовариваясь между собой, ушли из прежнего ВЦИОМа за своим лидером, показала реальность

этой силы, непривычной для советского порядка и непостижимой для номенклатурного рассудка. Поскольку социальный институт (и, в частности и по преимуществу, *этот* институт) — не вывеска и даже, пользуясь модным словом, не бренд, а система отношений: отношений к себе, к делу, к задачам, к коллегам.

Важнейшей особенностью ВЦИОМа, а затем Левада-Центра стало сочетание двух направлений работы, которые в социальных исследованиях на Западе давно и, видимо, бесповоротно разошлись. В развитых обществах Европы и США социология (а она всегда обращена к конкретному социуму, который изучает) после 1960-х годов постепенно превратилась в достаточно благополучную и рутинную дисциплину, чей академический статус и сложившийся образ мира время от времени пытаются поколебать одинокие инсургенты «слева» вроде гендерного подхода, мультикультурализма, постколониальной теории и т.п. Эмпирические зондажи общественного мнения при этом с академическими штудиями не связываются, они руководствуются собственными технологическими стандартами и корпоративными нормами, нося характер регулярного, мягкого слежения за более и менее устойчивым состоянием современных обществ. Это своего рода сверка часов. Понятно, что она становится нужнее в моменты запрограммированных изменений вроде выборов, вокруг принятия важных правительственных решений, касающихся всей страны, или, напротив, после внезапных катастрофических событий, опять-таки затрагивающих жизнь всей нации (скажем, 11 сентября в США).

Совершенно иная ситуация — в постсоветском социуме (общество здесь, строго говоря, еще не сложилось). Он во многом сохраняет мобилизационный характер, где отношения между центром и периферией, властью и массой складываются принципиально иначе, нежели в развитых, современных обществах Запада. Больше того, советская модель этих отношений, построенная на жестком противопоставлении и репрессивном контроле властного центра над всеми формами коллективной жизни, находится сейчас в состоянии общего, резко выраженного и практически неуправляемого распада, перерождений, новообразований (в медицинском смысле слова). В этих условиях рейтинги первых лиц и линейные распределения ответов на стандартизированные вопросы, — конечно же, не венец, а

лишь грамотное (если оно надлежащим образом подготовлено и обеспечено) начало собственно исследовательской работы. А она состоит в реконструкции и понимании ориентиров и мотивов опрошенных людей, групповых и институциональных рамок их деятельности, социальных процессов, определяющих их пристрастия и антипатии, надежды и страхи, ответы и умолчания. Без подобной систематической рефлексии и теоретической возгонки графики караваем или лестницей остаются и останутся всего лишь витринным муляжом проведенной работы, эпигонской, внутренне зависимой попыткой показать, что и у нас «всё как у больших».

Повседневное и систематическое сочетание двух этих планов исследовательской практики, при поддержании их достойного профессионального уровня, — вот тот тип социологической работы, который был предложен Левада-Центром, задан его руководителем. Важно еще одно: эта идея, нестандартная, новаторская и сама по себе, была реально воплощена в структуре отделов Центра, в общей конструкции нашего журнала «Мониторинг общественного мнения», а доводить идеи до практического завершения всегда было жизненным принципом Левады. Большой массив таблиц и графиков всегда соединяется в «Мониторинге» (сегодня — «Вестнике») с несколькими крупными концептуальными разработками по проблемам экономики, политики, культуры нынешнего российского социума. И более чем в шестидесяти из всех восьмидесяти пяти вышедших на нынешний день номеров журнала первой среди этих проблемных статей стояла статья Юрия Левады.

Почти всё опубликованное на страницах журнала было сведено автором в два объемистых сборника: «От мнений к пониманию. Социологические очерки 1993-2000» (издан в 2000 году) и «Ищем человека. Социологические очерки 2000-2005» (вышел в 2006-м, за два с половиной месяца до кончины Юрия Александровича). Еще несколько важных статей появились уже после сдачи последней книги в издательство. Выделю во всех них несколько, на мой взгляд, наиболее важных моментов, ключевых и сквозных для Левады как исследователя (по сути, я всего лишь коротко пересказываю оглавление обеих книг).

Во-первых, это сознание кризиса сложившихся социальных и ментальных структур советского общества. Отсюда стремление увидеть и концептуально зафиксировать обнажение

скрытых пластов и пород на подобном геологическом изломе. Отсюда же исследовательский интерес Левады к атипичным ситуациям и процессам привыкания к ним, обживания их последствий, интерес к процессам рутинизации чрезвычайного (так он описывал, в частности, реакцию Америки и мирового общественного мнения на 11 сентября и затихание катастрофических ожиданий на протяжении года, но в этом же ключе он реконструировал устройство и функции «русского долготерпения»). Во-вторых, это проблематика элиты и массы, особенности массовых действий и настроений именно как массовых, то есть не просто объединяющих большое количество людей, но проявляющих в этом состоянии новые качества, не сводимые к индивидуальным особенностям и групповым свойствам. В частности, Леваду особенно интересовал сложный, многоуровневый феномен доверия, соединяющего разные группы и институты социума, связывающего образ и поведение элит с ожиданиями и стереотипами массы. В-третьих, это внимание к символам и символическим структурам поведения. Это не было подходом семиотика, культуролога или историка идей, которым важны происхождение и взаимосвязь символов как таковые. Леваду символы занимали в связи с социальными формами, в которые они вносят объединяющий участников смысл (как сами формы, со своей стороны, придают символам структуру, свойство структурности). Такой социологический взгляд, в высшей степени характерный для отцов-основателей социологической науки, но потом из «нормальной социологии» почти ушедший, едва ли не полностью отсутствует в нынешних отечественных исследованиях. Тут массовое поведение — в частности, поведение респондентов — чаще всего трактуется как индивидуальное и описывается по элементарной модели «стимул-реакция». И, наконец, едва ли не главной линией исследовательских интересов Левады в последнее пятнадцатилетие была линия социальной антропологии — проблема человека, человека советского и вообще социальных типов человека, которого он однажды назвал «институтом институтов».

Стоит подчеркнуть: и пробелы в теоретически изощренной «Социальной системе» Парсонса, и чрезвычайно слабый уровень проработки теоретических вопросов в «Авторитарной личности» Адорно свидетельствуют, что проблемы культуры и, особенно, личности оказались для мировой социологической

теории середины и второй половины XX века чрезвычайно затруднительными. Образцы экономических отношений (рынка) или политического воздействия (включая массмедийное манипулирование) выделялись социологам и политологам проще, удобнее для эмпирического описания и понятийного конструирования, так что они использовались либо молчаливо подразумевались куда чаще. Левада и здесь взялся за непривычное и наиболее трудное — кстати, не отказываясь при этом от экономических моделей, но рассматривая их как частный случай более сложных смысловых конструкций и контекстов (культурных, исторических, символических, игровых).

Интерес к сложности вообще отличал Юрия Леваду как ученого (его одноклассник и друг Мераб Мамардашвили видел жизненную задачу интеллектуалов в «культивировании сложного»). Характерно, что само мышление Левады, при всей его индивидуальной яркости первопроходца, было не столько сольным, сколько оркестровым. Глядя на него, я часто вспоминал мандельштамовское: «Он дирижировал кавказскими горами...» Левада любил не только работать, но как бы и думать вместе. В коллективной работе общей мысли его усилиями лидера и организатора среди любых, даже самых неблагоприятных обстоятельств создавался целый мир — реальный, а не утопический «второй мир» общего мышления как взаимопонимания и взаимоподдержки. Такую задачу социально-интеллектуального зодчества — я уже говорил о Леваде как воплощении творческого духа — можно назвать художественной.

Говоря о «высоком», Кант предлагал не сводить его просто к «очень большому» или суммированию множества «малого»: для подобных явлений, писал он, у нас вообще как бы нет внешней меры, поскольку они сами себе и масштаб, и закон. Продолжая линию кантовских рассуждений, я бы назвал Юрия Леваду взрослым человеком, научившимся (этими словами Кант характеризовал задачу Просвещения) «ходить без помочей». Чего это ему стоило на протяжении жизни, мог бы, наверное, рассказать только он сам. В этом смысле Левада с особой, рискну сказать, личной тревогой следил за тем, как проклюнувшиеся было начала самостоятельности и позитивной солидарности в поведении российских людей за последнее десятилетие все заметнее уходили из публичной жизни. А на поверхность выступали (опять-таки кратко пересказываю

названия левадинских статей) человек ограниченный и лукавый, завистливый и равнодушный, приспособливающийся и терпеливый, ностальгический и недоброжелательный. Человек советский.

Левада не раз ссылался на слова Альберта Швейцера (он писал про него еще в начале шестидесятых) о «пессимизме разума и оптимизме воли». Задуманное, сделанное и намеченное Юрием Левадой вряд ли уместится в рамки простых противопоставлений. Как бы там ни было, емкое название его последней книги — «Ищем человека» — звучит завещанием.

Пространство культуры

Нина Витошек

Культура: парк Юрского периода или ключ к будущему?

Все мы помним сюжет одного из нашумевших фильмов прошлого десятилетия: на маленьком тропическом острове, недалеко от берега Коста-Рики, вымышленный ученый, доктор Джон Хаммонд (сыгранный сэром Ричардом Аттенбором), создал самый усовершенствованный луна-парк в мире. С помощью изоэлектрической технологии ученые извлекли ДНК динозавра из москита, попавшего в янтарь. Результат — юрский Парк, где угасшее и утраченное навсегда возвращено к жизни в богоборческом вызове природе и Богу. По замечанию одного из помощников Хаммонда:

Бог создает динозавра.
Бог разрушает динозавра.
Бог создает человека.
Человек разрушает Бога.
Человек создает динозавра.

В ироничном финале фильма клонированные животные, несколько напоминающие разбушевавшиеся балканские полувоенные бандформирования, разрушают музей, в котором хранятся останки их предков. При поверхностном взгляде кажется, что «Парк юрского периода» — фильм о гордости наукой и прометеевом эксперименте над природой. Я же полагаю, что фильм является, скорее, притчей о пути культурного развития, как и ранний фильм Спилберга, «Челюсти», был притчей о Вьетконге, осаждаемом никсоновской Америкой.

Культура во многих отношениях есть последовательность юрских парков — никогда не заканчивающаяся эксгумация и возрождение прошлого, казавшегося мертвым и похороненным. В особенности в двадцатом столетии, — экстремальном времени, по выражению Хобсбаума¹, — которое неожиданными путями приводит к нашему дому прошлое, и то, что казалось умершим, разрастается до гипнотизирующих и ужасающих размеров.

Те, кто думал, что дикие и внеморальные боги старого Севера давно благополучно редуцировались до фольклора и детских

страшилок, не предвидели навязчивых тевтонских идей немецкого национал-социализма. Реформаторы Югославии, полагавшие, что сербский принц Лазарь, погребенный 600 лет назад, покоится в гробу, не рассчитывали на опрометчивую риторику и мифологическую хитрость Слободана Милошевича. Не далее как в 1989-м кости героя — жертвы древнего сражения за Косово — были выкопаны и пронесены в ритуальной процессии по всей Сербии для возбуждения национальных чувств.

Это только два примера возрождения чудовищ в ушедшем 20-м столетии. Можно привести и менее кровавые и опасные случаи прошлого, ожившие в настоящем. Возьмите постмодернизм. Те, кто думает, что постмодернистский поворот характеризует беспрецедентное развитие современной мысли, должны вспомнить ранних софистов, которые уже в 5-м веке до н. э. подрывали понятие правды, ставили под сомнение великие истории, нападали на привилегированные классы и настаивали на том, что действительность сконструирована социумом, а не создана богами. В манере, больше напоминающей наших современных суперзвезд, софисты умели неплохо зарабатывать на радикальной критике общества. (Сегодня вы можете заработать \$ 20000 за лекцию в американских академических кругах, если проявите достаточный антиамериканизм).

Вернемся к нашей притче: в живом музее доктора Хаммонда есть два вида динозавров. Один — очарование, Бронтозавр-вегетарианец, медленно и грациозно перемещающийся среди высоких деревьев, вызывающий слезы эстетического экстаза у наблюдателя. Его длинная шея — смесь жирафа и лебедя — придает ему покоряющую нежность телетабисов.

Другая разновидность — Король Тиранозавр и Велокираптор — кровожадные убийцы, которые едят без соли все, что живет и движется. Потому один из главных героев говорит: «Т-король не хочет питаться. Он хочет охотиться. Нельзя подавить шестидесятипятимиллионный внутренняя инстинкт».

Так же и с любым другим возрождением прошлого в истории нашей культуры, которое с большой вероятностью вынесет на поверхность как величественного, уравновешенного, привлекательного Бронтозавра, так и диких хищников, хватающих и разрывающих на части тех, кто вернул их к жизни.

Чтобы не быть в этом месте неправильно понятой, я хотела бы уточнить одну вещь: я нисколько не защищаю утверждение,

¹ Eric Hobsbawm, английский историк и социолог (прим. ред.).

что история себя повторяет. Скорее, это бесконечно повторяющиеся себя истории, истории, которые пытаются ответить на экзистенциальные вопросы, оставшиеся в значительной степени теми же самыми от Сократа до Арне Нэсса²: как мы встречаем смерть, как мы любим, какова ответственность человека перед лицом природы, как мы становимся свободными.

Ответы на эти вопросы меняются, конечно, в зависимости от времени и места. Но дилеммы возникают постоянно, и, следовательно, прошлое посещает нас часто. По наблюдению Юрия Лотмана, есть огромное различие между культурной сферой и технологическим развитием, а именно: устаревшее научное изобретение или теория, замененные новой идеей, становятся абсолютно избыточными. (Мы не можем возвратиться на пустую землю). В культурной истории нет ничего избыточного. Месопотамская фреска или индусская эпическая поэма сегодня приводят нас в такой же трепет, как и 3000 лет назад.

Имея все это в виду, мне хотелось бы задать два вопроса. Во-первых: имеет ли вообще значение культура как бесконечный цикл возрождения, воспроизведения и возобновления в мире линейного прогресса технологий и экономики? И, во-вторых: действительно ли возможно, возвращаясь к прошлому, возродить только то, что для нас плодотворно и позитивно? Или мы осуждены также пробудить заключенных в нем монстров? Является ли чудовищный Велокираптор частью пакета культуры, рассматриваемой как возврат к старым мифам и историям?

2

Начнем с начала: в течение долгого времени, вплоть до 1990-х годов, западные академические круги проявляли серьезный интерес к исследованиям в области культуры. Большинство из нас было последователями Декарта в восприятии культуры как систематической, индуцированной обществом ошибки. Культуре нельзя дать количественную оценку, включить ее в анализ эффективности и стоимости. Все попытки систематизации культуры проваливались. Культура была только запасным колесом в мощной машине экономики и по-

² Arne Dekke Eide Næss — один из значительнейших норвежских философов (прим. ред.).

литики. Блестящий пример такого декартовского отношения рассматривал Том Боман-Ларсон³, размышляя о норвежской культурной идентичности и об одном из ее главных символов — Роальде Амундсене: «Ровно 89 лет назад Роальд Амундсен установил палатку в великом Ничто. Он знал, что на следующий день, 14 декабря, он достигнет Южного полюса. Первым или последним. Он видел английский флаг — или он ничего не видел. На следующий день он убедился, что не видел ничего. Это был самый большой триумф Норвегии. 17 лет спустя норвежцы праздновали этот великий момент национальной пустоты двухминутным молчанием. В деревне и в городе. Что представлялось их внутреннему зору? Что они видели — ничто? Нет, они видели собственный триумф, они видели поражение конкурента. Они видели внутренним зрением то, что капитан Скотт увидел в свой бинокль, когда он, наконец, достиг Южного полюса, опоздав на четыре недели. Они видели норвежский флаг — над палаткой, у основания земли. Они видели славу Норвегии».

Эти замечания очень остроумно схватывают происхождение культуры, как она рассматривается современными деконструктивистами. Для них за покровом мифов, историй и образов, передающихся и перерабатывающихся поколениями, находится пустота, абстракция. Истории произвольны, изобретены или вымышлены культурной элитой и освящены введенным ими в заблуждение потомством.

Есть другой, более плодотворный способ рассмотрения вопроса. Можно утверждать, что только эти истории, в конечном счете, и формируют наше восприятие, стили поведения и способы реагирования на кризисы. Можно думать о них, как о ДНК культуры, хотя, разумеется, они воздействуют более творчески и более независимо, чем любой биологический материал.

С уверенностью можно сказать одно: они имеют огромную, подчас недооцененную власть. Это они внушили хорватам и сербам, что нужно потрошить друг друга и сводить счета с прошлым, совершая взаимные бесчинства. Это они внушили армянам, пострадавшим от страшного землетрясения 1988-го, не принимать донорскую кровь от их древнего врага, Азербайджана, чтобы кровь азербайджанцев не растворила бы и не

³ Tom Bomann-Larsen - член Норвежской академии (прим. ред.).

загрязнила армянской крови. Или, чтобы мы не подумали, что харизме этих рассказов подвержены только так называемые «слаборазвитые нации», это именно они внушают норвежцам, что их страна — самая лучшая и самая преуспевающая в Европе, несмотря на 8 месяцев зимы, проблемы с приземлением в аэропорту Гардемоен, странную футбольную команду, астрономические цены на дома, невезучие поезда, очереди в больницы и т.д., и т.д., и т.д. Вспоминается также недавний пример из Швейцарии. Там в Лозанне была подготовлена выставка, одна из многих современных выставок, разоблачающих национальные стереотипы и мифы, в данном случае — фигуру Вильгельма Теля, которую вынуждены были закрыть из-за публичных оскорблений и многочисленных смертельных угроз, полученных организаторами.

Конец холодной войны и неожиданный взрыв национализма и фундаментализма привлекли внимание к малоисследованной и недооцененной теме важности обычаев и традиций. Внезапно на академическом уровне поняли, что за предыдущие пятьдесят лет целые институты Востока и Запада провалили попытку понять подлинную динамику социального развития.

В результате сегодня исследование культуры расценивается не только как *primus inter pares*⁴, но, в результате качнувшегося до предела маятника, становится своего рода фетишем. Для Сэмюэля Хантингтона, автора *Столкновения Цивилизаций*, самые существенные различия между народами в период после холодной войны не идеологические, экономические или политические, а различия культурные. Фрэнсис Фукуяма публикует книгу за книгой, последняя из которых — *Великий разрыв. Человеческая природа и воссоздание социального порядка*, где он критикует социологию за то, что та не в состоянии включить в рассмотрение такие концепты культуры, как достоинство, доверие и этику. Питер Бергер⁵ публично отказался от справедливости своей секуляризационной теории, созданной в 1960-х, провозгласив, что «современный мир так же неистово религиозен, как всегда», и что «...изучать следовало бы заблуждающихся профессоров, а не религиозных фундаменталистов».

⁴ Primus inter pares (лат.) — первый среди равных (прим. ред.).

⁵ Peter Berger — американский исследователь в области социологии религии и социологии науки (прим. ред.).

Мы все больше и больше понимаем, что культура — сила в основном консервативная; человеческие привычки, менталитеты и обычаи не могут быстро измениться на противоположные. Старая шутка о цивилизованных каннибалах, которые по пятницам едят только рыбаков, отражает значение традиции. Введение демократических форм в бывших олигархических обществах не устраняет автоматически социальные и расовые предубеждения или же нарушения прав человека. Анализ Южной Америки, проведенный Клаудио Велизом⁶, уместен во многих контекстах, от Бразилии до России: «У нас демократические правительства, — пишет Велиз, — но наши учреждения, наши рефлексy и наши *менталитеты* очень далеки от того, чтобы быть демократическими. Они остаются популистскими и олигархическими, или абсолютистскими, коллективистскими и догматическими, испорченными социальными и расовыми предубеждениями».

Приведенные выше небольшие примеры показывают, что любой, кто надеется понять суть раздираемой кризисом страны, уже не говоря о попытках установить там мир, должен начать с признания власти истории и мифа в этой стране. Перед попыткой разобраться в ситуации с Сербией и Косово прочтите *Песнь Крушения сербского королевства*. Перед инвестициями в Крым прочтите Зиновьева. Перед попыткой понять норвежский экономический авантюризм прочтите *Пэра Гюнта*, особенно эпизод с троллями.

Из этого можно заключить, что вопреки представлению о том, что культурные и политические проблемы являются двумя отдельными сферами действительности, вся политика — это политика культуры. Даже эффективность политики безопасности зависит от точности соответствующего культурного анализа.

Это создает новые трудности.

Беспреданное вторжение культуры в царство политики сильно отразилось на языке декларации прав человека, который все более и более заменяет старомодный «реализм» в международных отношениях. Эта морализация политики исторически беспрецедентна и порождает разного рода дилеммы.

Насколько глубоко Запад может вмешиваться во внутренние дела других стран или требовать, чтобы Саддам Хуссейн или Милошевич отвечали за преступные действия своих госу-

⁶ Claudio Veliz — американский историк (прим. ред.).

дарств? Как Запад должен вести свои постгероические войны, чтоб солдаты вмешавшейся армии не несли потери? В попытке представить публике такую войну как гуманитарное вмешательство происходит смешение понятий. Желание вести гуманитарную войну походит на желание иметь вегетарианского льва, сострадательно и игриво относящегося к своим жертвам.

Недавно были продемонстрированы две характерные реакции на путаницу, созданную мезальянсом политики и этики. Одна — со стороны врага предрассудков словенского интеллектуала Славы Жижека, который считает, что вмешательство Запада на Балканах было фальшивым и лицемерным. Жижек утверждает, что мы нуждаемся не в освобождении от аполитичного гуманизма, а в полнокровном военно-политическом нападении. Другой подход — это подход Умберто Эко, полагающего, что, при всем лицемерии, в двадцатом столетии было больше морали, чем в предшествовавшие века. «До настоящего времени злодей увековечивал зло и смеялся, — говорит Эко. — Сегодня он увековечивает зло и стыдится этого, и это — некоторый прогресс». Например, «тот факт, что педофилы публично осуждаемы, связан с более зрелым пониманием достоинства детей, чем во времена Сократа, который был педофилом и не трудился это скрывать». И тут возникает следующий вопрос: становимся ли мы более культурными или менее культурными, более моральными или менее моральными? Было ли двадцатое столетие самым варварским, по утверждению некоторых наблюдателей, или же оно отмечено смягчением и ослаблением кровожадности и насилия?

3

Оптимистический взгляд Эко оказывается в меньшинстве. Нам более близко темное, апокалиптическое прочтение наследия двадцатого столетия. В течение последних 80-ти лет мир был свидетелем беспрецедентного геноцида, прогрессирующих методов психологической обработки и притеснения и, на разных уровнях, почти повсеместного тревожного упадка культуры. Сходное беспокойство было высказано и у нас, в Норвегии. Бернд Хагтвет⁷, главная Кассандра норвежских

⁷ Bernt Hagtvet — норвежский политолог и исследователь тоталитаризма (прим. ред.).

академических кругов, объявил в 1997 году, что «норвежское общество находится на пути к полному одичанию». Хагтвет ссылается на рост насилия и жадности, недостаток уважения к культурным меньшинствам, бессмысленные крысиные бега и дефективность потребления.

Хотя очень многое говорит в поддержку диагноза Хагтвета, я полагаю, что причина этих антикультурных тенденций, не будучи правильно идентифицированной критиками культуры, кроется в другом. Причина варварства не в опошлении культуры, но в отказе делать различия.

Для многих постмодернистский сценарий с его стертыми жанрами, уничтожением различий между высокой и массовой культурой, понятием текучести границ и культом третьего пути освобождает и депроvincialизирует. За этим стоит давняя и соблазнительная традиция, основанная на любви к парадоксу и иронии, привлекательности загадки, тайны и игры. Но это имеет и свою теневую сторону. Мы вступаем в мир, где премьер-министров и президентов хвалят за то, что они продвинули свои страны вправо и влево одновременно. Все больше и больше кажется, что нет никакого различия между глупостью и мудростью: компетентность, правда и красота, как контактные линзы, находятся в глазах у наблюдателя.

Нет больше никакой четкой разделительной линии в социальной и политической жизни, между войной и миром, суверенитетом и рабством, вторжением и освобождением, палачом и его жертвой. Как часто в последние годы мы сталкиваемся с жалобами, высказываемыми в газетах, что преступник пользуется большим вниманием и о нем беспокоятся больше, чем о его жертве! Зло, как показал уже милтоновский Сатана, намного более эффективно и привлекательно, чем совершенство или достоинство. Именно у Ницше, безумного патрона постмодерна, получила свое красноречивое воплощение идея о том, что наиболее *совершенные человеческие существа* в то же время и наиболее *совершенные бестии* (пришедшие от варваров). В ницшеанском космосе нет больше различия между преступлением и героизмом, законом и судебным произволом, разумом и безумием.

Проблема в том, как утверждал Лешек Колаковский⁸, что

⁸ Leszek Kolakowski — самый известный из ныне живущих польских философов (прим. ред.).

культура как таковая также зависит от этих различий. Как только они устранены, и напряженность между сакральным и профанным исчезает, вместе с ними испаряется и смысл культуры в целом. Сегодня много говорится о культуре применения наркотиков, культуре потребления, культуре насилия, даже если эти понятия взаимно друг друга исключают. При всем нашем деконструктивистском рвении мы до сих пор еще критически не пересмотрели такое определение, как «культурная революция Мао». Мы по-прежнему используем его для обозначения событий, приведших к уничтожению примерно 20 миллионов человек, разрушению библиотек и сжиганию книг, запрету традиционных песен и религиозных фестивалей, надругательству над отеческими могилами и триумфу этики, которая поощряет детей доносить на родителей в полицию. Мы все еще называем это «культурной», а не «варварской» революцией.

Нелепо и то, что этот семантический конфуз, рекламируемый человекообразными обезьянами постмодерна, во многих отношениях предшествует восточноевропейскому эксперименту. Сущность советского тоталитаризма была как раз в отмене различий между правдой и ложью, историей и беллетристикой, глупостью и компетентностью, красотой и уродством. Более того, Homo Sovieticus — это просто мечта конструктивиста: человек возникает из ничего с полностью сфабрикованной историей и родословной.

Весьма недооцененным аспектом восточноевропейской революции является то, что вопреки *реальному постмодернизму* она произошла во имя восстановления различий и возвращения к понятию правды. Это был вид революции, которую, так сказать, Ибсен бы понял, но которая показалась бы обманом Бодриару или Дерриде.

Итак, проблема культуры. Частично проблема возникает из-за слишком широкого определения понятия, которое мы унаследовали от антропологии и которое включает в себя все, что общество делает и думает: знание, веру, искусство, законы, обычаи, привычки и т.д. Такое расширительное определение культуры, возможно, нанесло смертельный удар по псевдонаучным понятиям расизма, но оно же и лишило понятие «культура» какого-либо определенного значения. Сегодня, как я полагаю, все, включая и варварство, есть культура. Это высвобождение

понятия из границ не только приводит к хаосу, но и означает путь назад, к тоталитарной системе. Для восстановления иерархичности понятия «культура», принимаемого без вопросов, нам, возможно, нужно будет по-новому пересмотреть это понятие, чтобы оно вновь стало пригодным для человека.

4

Дилеммы, на которые я указала выше, были кратко суммированы Георгом Штейнером⁹, утверждавшим, что «ужасный факт состоит все же в том, что у нас очень мало достоверных свидетельств, что гуманитарные исследования способствуют обогащению и стабилизации морального восприятия, делают его более человеческим... Напротив: когда в Европу двадцатого столетия пришло варварство, факультеты искусств лишь нескольких университетов оказали ему слабое моральное сопротивление... Знание Гете и восхищение поэзией Рильке не послужило преградой для преподавателей и институционализовало садизм. Литературные ценности и предельная отвратительная жестокость смогли сосуществовать в одних и тех же людях».

На поверхности вещей Штейнер прав. Достаточно лишь обратиться к нацистской Германии или сегодняшней Сербии, чтобы увидеть, что университетское образование — и даже сочинение музыки или поэзии — не является преградой для склонности к геноциду. Но в другом отношении, я думаю, Штейнер глубоко ошибается. Если бы он изучил подробно компоненты немецкого образования (*Bildung*) в Веймарской республике (такие, как учебники по истории и географии), популярную литературу, мировоззрение университетских профессоров и молодежных организаций, он увидел бы, что они уже несли в себе все смертоносные лейтмотивы, которые поднял на щит Гитлер: веру в немецкое превосходство, военный миф Пруссии, утверждение воли сверхчеловека, жажду власти фюрера и презрение к низшим расам. По замечанию Виктора Франкла¹⁰, нацистский террор был подготовлен в лекционных аудиториях немецкой академии. Точно так же Бранимир Анцулович¹¹, автор недавно

⁹ George Steiner — известный американский писатель, литературовед, культуролог, историк европейской культуры (прим. ред.).

¹⁰ Victor Emanuel Frankl — австрийский психиатр (прим. ред.).

¹¹ Branimir Anzulovic — независимый исследователь, живущий в Вашингтоне (прим. ред.).

вышедшей книги «Небесная Сербия», показал, что сербские этнические чистки были подготовлены как рассказами, преобладающими в школьной учебной программе и прославляющими акты героической жестокости, так и культурой, в значительной степени санкционирующей презрение к женщинам. Ясно, что в обоих случаях так называемая гуманитарная культура, то есть приятие Гете или Обрадовича, замутнена историями и образами, провозглашающими культ насилия.

Есть множество компонентов, характерных для таких текстов. Прежде всего, они полны презрения к человеческому достоинству и человеческой жизни, и в то же время, разумеется, восхваляют героического, сверхчеловеческого протагониста. Часто они подменяют понятие достоинства понятием чести. Совесть, вместо того чтобы рассматриваться в качестве судьи человеческих дел, представлена как результат истощения, ослабления — и женственности.

Для того чтобы культуре было возвращено ее значение, ее исследования должны помочь нам в гуманизации, а не дегуманизации процесса, мы должны придать им ряд этических и символических форм и ценностей, которые взаимно поддерживают и защищают человеческое достоинство, культурные и лингвистические барьеры. Я подчеркиваю — защиту достоинства, а не терпимость, потому что терпимость может так легко свести все на нет безразличием.

Есть один важный аспект в восстановлении культуры как противоположности варварству. Одним из самых замечательных и недооцененных аспектов восстания против тоталитаризма является то, что он, тоталитаризм, по своей природе часто неэстетичен. Отношение Томаса Манна к нацизму, например, носило печать отвращения, морального и эстетического. Он именовал фашизм «бескультурьем правящей орды», где «грязь», «головорезы» и их «отталкивающий клоун» приводили к «духовной кастрации» Германии. Подобно этому, Солженицын утверждал, что отказ молодых людей поступать в школы НКВД был основан не на рациональных аргументах, но на моральном и эстетическом отвращении, на тошноте. Согласно польскому поэту Сбигниву Герберту¹², восстание против советизма

¹² Zbigniew Herbert. «Отчет для побежденного города и другие поэмы». New York, The Eco Press. 1985. Pp. 69-70. Польский лирик, драматург и эссеист (прим. ред.).

*совсем не требовало большого характера.
У нас была щепотка необходимой храбрости,
но по существу это было вопросом вкуса.*

*Да вкуса,
который приказал, чтобы мы выжили, заставил лицо
скривиться в усмешке,*

*даже если за это драгоценнейшая часть тела, голова,
должна упасть.*

Тесная связь между правосудием, достоинством и красотой должна дать нам передышку. Часто, когда мы думаем об угнетаемых, где бы они ни находились, — в Индонезии, Тибете или Конго, — мы думаем о них как о нуждающихся исключительно материально — в одежде, лекарствах, пище. Цитированная же мною диссидентская интеллигенция указывает на то, что одним из самых больших лишений, выносимых людьми, страдающими под варварскими режимами, является утрата достоинства и красоты.

5

Сьюзен Хаак¹³, ведущий американский философ в области морали, объявила: «мусор есть мусор, но история мусора — наука». Хаак имела в виду совокупность неоправдавшихся прогнозов и ошибочных анализов, выдвинутых господствующими левыми интеллектуалами, пытавшимися установить социалистическую утопию.

Сегодня кажется, что мы, начав с истории и теории мусора, пошли дальше, настаивая на осторожной антиутопической позиции и методологическом смирении. Там, где когда-то интеллигенция была «шлюхой причины», сегодня она — девственница корректности. Мы больше не смеем предсказывать, экстраполировать или даже представлять себе возможную форму наступающего будущего. Мы предпочитаем осторожное описание, безопасное резюме и то, что Сол Беллоу назвал «банальностью». В пути наш критический гений перерос творческий гений. Вместо морального воображения мы развиваем социологическую бухгалтерию.

Совсем не обязательно, чтобы это было так. Есть традиция

¹³ Susan Haack — профессор философии и права, внесла вклад в философию языка, эпистемологию и метафизику (прим. ред.).

гуманитарных общественнонаучных исследований, которая соединяет антиутопический импульс с силой воображения, даже в очень точных предсказаниях. Вместо того чтобы сосредоточиваться исключительно на недавней моде на академическом рынке, нам лучше еще раз обратиться к этой традиции и ее представителям. Возможно, имеет смысл перечитать маркиза де Кюстина, который уже в 1830-м году предложил одно из лучших и прозорливейших предсказаний грядущей советской России. Возможно, мы должны снова пересмотреть Эдмунда Берка¹⁴, чьи «Размышления о революции во Франции», изданные в 1790-м году, предсказали неизбежное вырождение революции в тиранию, объяснили, почему предательство революции было неизбежно, и предложили менее радикальные способы улучшения общества. Мы могли бы, конечно, с пользой для себя перечитать Алексиса де Токвилля, который, как и де Кюстин, видел шире рамок своего аристократического класса и того периода времени, в который он писал (1830-е годы), предпринявшего мастерский анализ американской демократии, столь же актуальный сегодня, как и в девятнадцатом столетии. Наконец, мы могли бы обратиться к более поздним исследованиям Роберта Конквиста, работа которого долгое время считалась чрезмерно саркастической и реакционной, но, как оказалось, была справедлива как в оценке размеров геноцида, так и в прогнозе нероформируемости советской системы.

В контексте сказанного отмечу, что все эти мыслители сопротивлялись причудам и модам своего времени и настаивали на том, что культурные и моральные аспекты общества важны в такой же степени, как экономика или политика.

В заключение работы Исторического Конгресса в Осло в ходе пленарных обсуждений участникам было предложено предсказать основные тенденции двадцать первого столетия. Были предложены различные заголовки: «Возраст глобализации», «Эпоха интернета» и даже «Новое американское столетие». Как мне представляется, ни одно из предвидений не было столь же удачным, как высказанное Дэниелом Беллом¹⁵, который уже 30 лет назад предсказал, что двадцать первое столетие будет «Веком памяти», когда культура возвратит себе

¹⁴ Edmund Burke — писатель, государственный философ и политик, «отец» консерватизма (прим. ред.).

¹⁵ Daniel Bell — американский социолог и журналист (прим. ред.).

свое основное значение. Его прогноз в значительной степени оправдывается. В конце двадцатого столетия мы видели великое высвобождение памяти повсюду, возрождение традиционной промышленности через возвращение к культурным корням и местным традициям, возрождение национального и религиозного чувства, увеличение количества исследований с такими названиями, как *Пейзаж и память*, *Память и Холокост*, *История и память*, *Использование прошлого* и так далее.

Сделав полный круг, мы вновь возвращаемся к парку Юрского периода, похоже, что мы живем в огромном музее, окруженном ожившим прошлым. Должны ли мы думать, что наших модных понятий гибридности, мультикультуральности и социальной критики достаточно, чтобы держать животных в страхе? Или прав Фелипе Фернандес-Арместо¹⁶, когда он пишет, что «Коммунизм и фашизм были отброшены, как вымершие динозавры, но они вернуться, цепляясь друг за друга на улицах, как ожившие клоны из юрского Парка. Галактические хранители музея определяют Вторую Мировую войну как только первый раунд в длинном ряду столкновений между конкурирующими «окончательными решениями».

Мы вновь оказываемся в затруднительном положении из-за безмерных appetites к власти, богатству и любви. Есть балканский анекдот, основанный на историческом *deja-vu*: Балканский крестьянин едет на осле. Осел собирается растоптать лягушку. Это, конечно же, волшебная лягушка, которая обещает крестьянину выполнить три его желания, если он сохранит ей жизнь. «Я хочу власти, богатства и красавицу жену», — говорит крестьянин. «Будет исполнено», — отвечает лягушка. И, разумеется, крестьянин пробуждается в прекрасном дворце подле восхитительной принцессы. «Мы должны поспешить, принц Фердинанд — говорит принцесса. — Через двадцать минут мы отправляемся в Сараево». И тут мы возвращаемся назад, в исходное положение, *da capo al fine*.

Я исхожу из предположения, что специфическая функция гуманитарных и общественных наук состоит в том, чтобы воспрепятствовать возвращению этих ужасных фантомов. И, в отличие от Штейнера, я думаю, что есть способы подавить худшее в человеке. Один способ держать животное в себе в

¹⁶ Felipe Fernández-Armesto — британский историк, автор популярных книг по истории (прим. ред.).

страхе — это то, что Умберто Эко назвал «культурной разнородностью»: быть открытым другим культурам, чтобы приправить, оплодотворить, обогатить собственную традицию новыми идеями и восприятием. Это тот случай, когда самые большие достижения культуры, от расцвета исламской культуры в одиннадцатом и двенадцатом веках, затем итальянский Ренессанс и захватывающая дух американская интеллектуальная экспансия в прошлые два столетия начинались как местные культуры и завоевали широкое признание. Другой путь, о котором я упоминала, — *via negativa*¹⁷, требующий, чтобы мы снова мудро различали правду и ложь, уродство и красоту, историю и беллетристику, культуру и варварство. Мы использовали сложность вещей как оправдание, чтобы не предпринимать усилий воображения. В результате мы оказались в ситуации главного героя одной из великих поэм двадцатого столетия. Я ссылаюсь на г-на Когито Сбигнива Герберта, который оказывается перед чудовищем, но ему трудно иметь с ним дело из-за тумана пуганицы, окружающего животное:

К счастью Святой Георгий
 Со своей рыцарской позиции
 Мог точно оценить
 силу и движения дракона

 г-н Когито
 в худшем положении
 Он сидит в глубокой
 Седловине долины
 Покрытой густым туманом
 Через туман
 Видно только
 мерцание небытия
 ...
 Чудовище г-на Когито
 Не имеет размеров
 трудно описать
 правила спасения
 Это похоже на огромную депрессию,
 распространенную на всю страну
 Его нельзя пронзить
 ручкой

¹⁷ Через негатив (прим. перев.).

Или аргументом
 Или копьём
 ...разумные люди говорят
 что мы можем жить вместе
 с монстром
 мы только должны избегать
 внезапного движения
 внезапной речи
 если есть угроза
 принять форму скалы или листа
 слушаться мудрой Природы
 советующей мимикрию.
 г-н Когито, однако
 не хочет придуманной жизни
 Он хотел бы сразиться
 С монстром
 На суше...

Увы, сегодня поиск суши в академии не моден, не популярен и не выгоден. Нам намного удобней изучать — и объяснять — монстра в тумане.

Перевод с английского Людмилы Сигал

Г. Кнабе

Остаться самим собой. – Можно или нельзя? Самоидентификация

Человеку присуща потребность ощущать себя частью более широкого множества и воспринимать такую принадлежность как ценность. Именно эта потребность получила в науках об обществе название *идентификации*. Она задана человеку его природой социального существа. Он всегда — неповторимый индивид, личность, но реализовать и отстаивать свою индивидуальность он может только в языке, а во многом и в судьбе, общих у него с тысячами и миллионами членов этнического или национально-государственного коллектива.

Сегодня между полюсами означенной проблемы — проблемы противоречивого единства личности и общественного целого, обнаруживается растущее напряжение. Оно грозит нарушить генетически заданное — или, во всяком случае, постоянно искомое — равновесие, и потому состояние идентификации все яснее предстает в виде ключевой проблемы культуры вообще, завершающейся культурной эпохи в частности. Это ставит нас перед необходимостью предварительно договориться об общих структурных свойствах, присущих идентификации как таковой.

Первое ее свойство состоит в том, что в *общественно-исторической реальности идентификация всегда предстает в макро- и микро-формах*. В первом случае человек осознает себя частью такого широкого и исторически устойчивого объединения как племя, народ, нация, государство. В идентификации себя с таким множеством преобладает чувство с ним солидарности и перед ним ответственности, приобщения через него к высоким сферам духовного и исторического бытия, ощущение его возвышенной надбытовой природы, и удовлетворение этих чувств служит стимулом самой идентификации и источником положительной эмоции, ею вызванной. Микро-идентификация имеет дело с теми же широкими категориями — народом, страной, родиной, с их историей, но воспринятыми лирически и внутренне, так что, в отличие от макро-идентификации,

переживание их всегда остается в принципе и в основе своей интимным, задушевым, повседневно пережитым, экзистенциально личным.

Два примера в пояснение сказанного. В некогда широко известном английском фильме, озаглавленном в российском прокате «Леди Гамильтон», есть вертолетная съемка английской эскадры, широко раскинувшейся на море перед началом Трафальгарской битвы. На палубах кораблей — шеренги матросов, следящих за сигналами с мачты флагманского судна и читающих про себя, шевеля губами, слова знаменитого приказа Нельсона: «Англия надеется, что каждый выполнит свой долг». Камера медленно и внимательно ощупывает простые, типично английские лица. Кадр излучает уверенность, что трафальгарская панорама, приказ Нельсона, судовые команды, готовые к решающему бою английской истории, откликнутся в сознании зрителя и заставят его пережить острое чувство принадлежности к национально-историческому целому и слияния с ним, пережить его в варианте *макро-идентификации*.

Один современный писатель, тоже английский, тоже думая об Англии, выразил то же в принципе чувство, но выразил совсем по-другому, нежели трафальгарские матросы, в виде *микро-идентификации*. «Я представляю себе праздник Евхаристии в тихой церкви где-нибудь в Норфолке. Средневековые витражи скупно и с выбором пропускают лучи солнца, расцветивая их, а через открытую дверь, пока ты стоишь перед диптихом Уилтона, доносится шум полевых работ» (P. Corrick. *Heritage in Danger*. 2 d ed., Quartet, 1978 p. 10).

Другое свойство идентификации во многом контрастно по отношению к только что рассмотренному. На первый план в нем выходит *отвлечение от повседневной жизненной практики*. Поверх антагонистической реальности в сознании, коллективном и личном, складывается гармонизирующий образ общества, где противоречия и трудности повседневного существования как бы даны реально и в то же время растворяются в высшем переживаемом единстве. Складывается, другими словами, социально-исторический и культурно-исторический *миф*. В общественном сознании он замещает и преобразует непосредственно данную действительность, и чем более человек стремится идентифицировать себя с ним, с этим мифом, тем в большей мере именно он, миф, нежели непосредственный

рационально поверяемый опыт, формирует видение реальности и поведение личности.

Примеры, располагающиеся на противоположных концах исторической горизонтали (или, если угодно, вертикали). — Тит Ливий создавал «Историю Рима от основания Города» в годы гражданской войны и глубокой, для многих трагической, перестройки римской республики в римскую полумонархию — принципат. Задачу свою он видел в преодолении этого кризиса за счет, в первую очередь, прославления и утверждения гражданского единства римского государства, т.е. того, что мы сегодня назвали бы самоидентификацией его граждан. В прологе он объясняет, как для этого должен быть трактован исторический материал: «отвлечься от зрелища бедствий, свидетелем которых столько лет было наше поколение», а для этого напомнить о том, что «не было никогда государства более великого, более благочестивого, более богатого добрыми примерами, куда алчность и роскошь проникли бы так поздно, где так долго и высоко чтили бы бедность и бережливость». «История Рима от основания Города» дает обильную пищу для выполнения задачи, поставленной перед собой автором. Здесь нет фальсификации. Просто отобран и усилен объективный материал, иллюстрирующий силу и роль макро-идентификации в жизни римлян и в их истории — в минуты опасности сплочение гражданского коллектива на защиту Города, а в минуты победного торжества или всеобщей благодарности богам за дарованный успех — радостное чувство всенародной солидарности.

На «другом конце исторической горизонтали» ситуация предстает у Пушкина в его программном письме Чаадаеву от 19 октября 1836 года. Напомнив о татарском иге, об удельных усобицах, о «двух Иванах», о некультурности современного клира, о том раздражении, которое у него как у литератора вызывает «все то, что он видит вокруг», он заключает свое рассуждение словами: «ни за что на свете не хотел бы я ни иметь другую родину, ни пережить другую историю, нежели ту, что создана нашими предками и дана нам Богом».

В большинстве стран и в большинстве исторических периодов так называемое образованное сословие соединяет в себе стремление — подчас подсознательное — идентифицироваться со страной и народом, с их историей, но соединяет его с трезвым пониманием мифологической природы и неполной реальности,

условности возникающего в результате возвышенно гармонического образа. Человек начинает испытывать потребность выйти из-под власти мифа, отделить себя от наивно прямого и непосредственного переживания народно-национальной и государственной целостности, стать самим собой в своей индивидуальности, увидеть в окружающей общественной реальности то, что в ней в самом деле есть, что непосредственно дано взгляду каждого. Отсюда — еще одно свойство (само)идентификации — стремление (или, во всяком случае, желание выразить стремление) выкроить себе в жизни свой уголок, свой круг, только с ним идентифицироваться и в нем себя реализовать. Таковы греческая анакреонтика и римское горацянство; вторичные анакреонтика и горацянство XVIII или первой половины XIX века; при всем с ними несходстве — двадцатый век: уход в себя, внутренняя эмиграция, отчуждение и заброшенность человека в мире. Традиция подходит почти к нашему времени. «Порой испытываешь чувство бесконечной грусти, видя, как одиноко в мире человеческое существо» (Кьеркегор). «Слишком свободен стал человек, и затосковал в своем творчестве по органичности, по синтезу» (Бердяев). «Я один. Всё тонет в фарисействе. Жизнь прожить — не поле перейти» (Пастернак) и многие, многие другие.

Еще одно свойство идентификации проявляется в гораздо более сложной и тонкой форме. Как бы ни видоизменялось чувство идентификации там, где оно становится мифологизированным или ограниченным узким кругом, исходно в основе его, тем не менее, лежит пережитый опыт. Но опыт, как выясняется, всегда неоднороден. В нем различимы некоторая основа, отложившаяся в душе каждого как исходное слагаемое его органического бытия, и некоторый приобретаемый в ходе жизни непрерывно усложняющийся материал самосознания. Первая мало рефлексирована, сказывается во вкусах, привычках, склонностях, в подчас безотчетных жизненных ориентирах и образует личность как таковую, в ее естественной данности. Второй формируется общественным опытом в ходе жизненного общения, обогащается нравственными, социальными или политическими идеями, художественными или философскими впечатлениями, которые становятся содержанием рефлексированного сознания, выражаются в слове и в поведении человека. Маркс в свое время обратил внимание на теоретический харак-

тер этой последней стороны культурно-исторического опыта и назвал ее *идеологией*. Его современник Белинский подчеркнул отличие рефлексированных, усвоенных и почерпнутых впечатлений такого рода от того «остатка», который лежит в душе глубже и крепче, составляя как бы корень личности, и плохо поддается коррекции текущими внешними воздействиями. Он назвал этот «корень» *убеждениями* и добавил: главное в них в том, что их «нельзя почерпнуть у добрых знакомых».

Расслоение опыта на органический и идеологический никогда не может быть проведено последовательно и до конца, поскольку он всегда — содержание единой цельной личности. Но по мере усложнения общественных структур, с ростом демократии и связанной с ней необходимостью убеждать граждан в справедливости тех или иных решений, принимаемых руководством, с появлением групп идентификации, возникших не по органическим связям, а по идеологическим мотивам, роль идеологического компонента непрерывно возрастает вплоть до появления идентификационных практик, лишенных органической базы и целиком «почерпнутых у добрых знакомых». При своем рождении в третьей четверти 19 столетия этот процесс вызывал осуждения, протесты, темпераментные предостережения самых разных людей культуры и искусства — от Тургенева до Константина Аксакова, от Победоносцева до Мэтью Арнольда. К первой половине столетия 20-го, когда он восторжествовал полностью, людям мыслящим осталось только ретроспективно предложить обществу его беспристрастный анализ, что и сделал замечательный грузинский ученый Д.Н. Узнадзе: поведение человека зависит, в конечном счете, от *установки сознания*; установка есть признание скрытой формы духовной связи, живущей в глубинах памяти; на ее основе возникает нередко знание, которое не может быть достигнуто при опоре на рациональный, логический, вербализуемый опыт; этот последний остается внешним по отношению к опережающей его неосознаваемой активности сознания.

Чем более остро обозначаются в своем антагонизме полюса идентификации, тем более естественно и неудержимо тяготеют они к сближению, к проникновению друг в друга, к своеобразному дву-единству. По крайней мере, так было до сих пор, и в этом, по-видимому, самая суть дела. Как таковая, во всей ее сложности и противоречивости она, эта суть, чаще всего усколь-

зает от анализа. В нормальном человеческом сознании всегда присутствуют помышление о целом и ответственность перед ним. И обратно: как бы ни было сильно в человеке стремление ощутить себя частью целого, сознательным и полноправным членом нации, гражданства, сословия и т.д., он всегда остается *данной, конкретной* личностью, прожившей свою жизнь. В недрах цивилизации, в лоне которой мы сегодня живем и которая получила расхожее (хотя совершенно точное) имя постмодерна, эта неразложимая двойственность, это противоречивое единство «Я» и общественного целого, оказались под угрозой, а вместе с ними — и судьбы нашей культуры и нашего мира.

Отношения идентификации реализуются (или не реализуются) сегодня во многом уже изжитом или изживаемом состоянии постмодерна. Сама по себе цивилизация постмодерна на протяжении последних 20–30 лет описывалась и анализировалась так много, часто и обстоятельно, что воспроизводить основные ее характеристики здесь вряд ли имеет смысл. Важнее обратить внимание на те ее стороны, которые непосредственно связаны с проблемой идентификации.

Постмодерн

В умонастроении постмодерна, как известно, особенно актуальной и необходимой признается борьба против всех видов национального, социального или культурного неравенства. В эту сферу входит, в частности, обостренное переживание дихотомии «свой» — «чужой». Исходя из убеждения в неизбежном перерастании любой сверхличной структуры в тотальную, подавляющую общность, постмодернизм воспринимает и дихотомию «свой» — «чужой» только как конфликтно-репрессивную. За ней усматривается стремление тех, что признаны «своими», навязать тем, кто признаны «чужими», собственную систему ценностей, абсолютизировать свое и отбросить чужое. Мысль, господствующая в сочинениях Мишеля Фуко, одного из главных идеологов постмодерна, состояла в том, что культурная традиция, признаваемая западным обществом «своей», морально предосудительна, поскольку за ее пределами остаются «чужие» — изгой этого общества: женщины, гомосексуалисты, психически больные, цветные и заключенные. Поскольку же за таким разграничением людям постмодернистского миро-

ощущения видится прежде всего отождествление «своего» с западной — следовательно, только «белой» и только «мужской» — цивилизацией и, соответственно, дискриминация всех других цивилизаций и культур как «чужих», то первоочередная задача усматривается в том, чтобы сделать «своих» и «чужих» равноправными, затем упразднить и саму эту противоположность. При таком подходе подозрительным, «модернистским» и антигуманным, противоречащим постмодернистски свободному духу времени, становится сам факт разграничения своего и чужого, сам выбор между ними, а значит, и сам принцип идентификации. Восприятие идентификации как ценности, как отрады жизни среди своих и близких становится одиозным, недопустимым и несовместимым со свободным духом постмодернистской цивилизации. Отсюда широко распространенное представление о том, что идентификация не только не существует больше как положительный модус сознания, но и представляет собой величину отрицательную, дабы не сказать опасную.

Подтверждения этой последней характеристики постмодерна опираются на многочисленные свидетельства.

Начнем с публикации «Десять гуманитариев в поисках университета» в российском журнале «Неприкосновенный запас» (1999, № 2). В ней зафиксированы выступления четырех профессоров, преподающих литературу в университетах США, и столько же, преподающих ее в университетах России. Умонастроение, о котором у нас идет речь, выражено здесь глобально и вполне отчетливо. Вот два суждения на выбор. «Теперешнее положение дает нам возможность искать смысл литературного образования там, где его и надо искать, — в пространстве этики, в связи с деконструкцией культурной идентичности» (Д. Куюнджич, зав. Русской кафедрой Университета Мемфиса, США). «Любая культура — «мульти», нет однородной культуры, она всегда дифференцируется внутри себя. Этот момент и позволяет нам вообще пользоваться ею, чтобы понять дифференциальную структуру культуры, истории, собственной национальной идентичности» (Он же).

Впечатление усиливается при знакомстве с хрестоматией текстов из университетских газет и публикаций, собранных в книге: *The Official Politically Correct Dictionary and Handbook*. Authors: Henry Beard and Christopher Cerf. 1992. Они красноречиво говорят о распространенном неприятии

национально-культурной идентификации, находящем себе выражение в недоверии к единой языковой норме (s.v. Grammar; Literate Cultures, inherent superiority of), к общепринятым в стране этическим нормам (s.v. Dishonest), к традиционным (и научно бесспорным) сведениям о происхождении американского народа (s. v. The Bering Strait Theory of the Settlement of America).

Намеченные выше тенденции в понимании идентификации характерны для постмодернистской цивилизации не только в США, но также за их пределами. Если не для массового народного сознания, то для ученой традиции Западной Европы один из важнейших источников культурной самоидентификации — общее происхождение от античного Рима и сохранение его наследия в последующей культуре. Чувство это опирается на бесспорную преемственность и бесчисленные факты от романских языков в одних странах и мощный романский слой в языках других, на *latinitas* как характеристику средневековой цивилизации и слагаемое католицизма вплоть до наших дней, на материальные следы римской культуры, которыми испещрен пейзаж от Гибралтара до Эльбы и о которых говорят не только гиды приезжим туристам, но и учителя в школах каждому местному ребенку с первого класса.

Разоблачению римского наследия как основы западно-европейской идентификации, исходя из усмотрения в ней неприемлемого конфликтно-репрессивного подхода к проблеме «свой» — «чужой», сейчас посвящается все большее количество публикаций. Одна из самых характерных — книга французского востоковеда и историка культуры Реми Брага «Европа. Римский путь» (русский перевод — Долгопрудный, 1995).

Основная мысль книги состоит в следующем. Если корень Европы — древний Рим, а историческое предназначение Рима состояло в создании империи, т.е. в передаче своего культурного потенциала провинциям, все новым и новым странам и народам, и в усвоении, в свою очередь, их потенциала, то суть и смысл исторической роли Рима в том, что он постоянно утрачивал свою исходную, собственную специфику, неуклонно переставал быть самим собой, чтобы раствориться в бесконечном этническом и культурном многообразии Средиземноморского мира. Только процесс *утраты* самого себя и означал для Рима «быть самим собой». Европа идет по «римскому пути» в том

смысле, что принцип ее цивилизации — тот же: постоянная открытость, самораспространение на все новые территории и самообновление за счет поглощения новых типов культуры, новых культурных миров — прежде всего арабо-исламского и христиански-библейско-иудейского. Быть Европой означает то же, что быть Римом — неуклонно выходить за свои границы, растворять свое историческое ядро и изначальный смысл культуры в бесконечности окружающего мира, сохранять себя и быть собой лишь в процессе утраты себя, в вечном стирании грани между «своим» и «чужим».

«Наше утверждение, согласно которому мы — римляне, направлено прямо против утверждения, согласно которому мы можем идентифицироваться с великими предками. Дело не в том, чтобы претендовать, а в том, чтобы отказаться <...>. Европейская культура, строго говоря, никогда не может считаться «моей», ибо она представляет собой всего лишь путь, снова и снова восходя по которому к истокам, убеждаешься в том, что они лежат вне ее. <...> Именно это обеспечивает Европе возможность выживания. Нехорошо постоянно, снова и снова, убеждать себя в величии своего славного прошлого», ибо «поддаешься соблазну объяснить всё тем, что «другой» очень уж посредственен, не заслуживает внимания».

Важность и интерес всего этого построения в другом. В том, что оно «направлено прямо против утверждения, согласно которому мы можем идентифицироваться с великими предками». Почему? Не потому, что подобный вывод опирается на факты и их анализ, на проверенные и беспристрастные выводы, а потому, что подобная идентификация представляет собой ценность, признание же такой ценности «моей» предполагает, что «другой», не связанный с антично—римской традицией, ее лишен, а значит, дискриминирован и репрессирован, что с нравственной точки зрения недопустимо. Протест против идентификации здесь, как и в предыдущих случаях, не исходит из реальной истории, но диктуется императивом, заданным постмодернистской матрицей.

После американских университетов и римской Европы — в Москву. Летом 1999 года здесь состоялся в рамках XXXI Международного кинофестиваля «круглый стол» кинокритиков по теме: «Национальное: достояние или обуза». Материалы опубликованы в журнале «Искусство кино» (почему-то без

номера; дата подписи в печать — 7 апреля 2000 г.). В центре обсуждения естественно оказался вопрос о национально-культурной идентификации. Общее мнение склонялось к тому, что она существует сегодня как пропагандистский символ, поддерживаемый и насаждаемый правительствами, либо как «национальный голос», слышимый и воспринимаемый лишь в интернациональной партитуре современного киноискусства. Правда, двое из них — немец Ханс Иоахим Шлегель и азербайджанец Рустам Ибрагимбеков — говорили о такой глобальной унификации и стирании национальных различий, а тем самым — и об утрате национальной субстанции культуры (включая, по-видимому, и такой ее признак как местная идентификация) как о страшной угрозе, нависшей сегодня над миром и его искусством. Однако, при всех подобных различиях, с большими эмоциями или без них, в одном участники многонационального «круглого стола» были едины: в современном мире культурно-национальная идентификация как предпосылка, как потребность и реальность киноискусства находится в стадии исчезновения. Вывод этот, как видим, не противоречит данным о тенденциях, существующих в современной исторической науке и в «мультикультуральном» общественном мнении университетской молодежи.

Бряд ли стоит и далее нанизывать примеры. Они выстраиваются по одному направлению. Небывало интенсивное строительство в Москве новых зданий, преимущественно жилых, программа которых подчинена основному требованию — созданию архитектуры, демонстративно и эпатажно независимой от эстетически освоенного пространства истории и культуры, независимой от привычных архитектурно-стилистических ассоциаций. В них и экзотический изыск небоскребов с глянцевых снимков Сингапура или Дакара, и радикально отредактированный памятник Третьему Интернационалу Татлина, а более всего — видение космической эры: стартовая башня межзвездных аппаратов или вертикальный ангар инопланетян. Архитектура «поверх барьеров» — границ и эпох и, соответственно, без стиля.

Повторяется принцип, с которым мы уже неоднократно имели дело в предыдущих примерах. 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 своем художественном единстве, скорее всего, имеет задачей переплавить их все в игровой мета-стиль свободы от серьезностей, ответственностей и трагизмов былой истории, от принадлежности к ней в ее эпохальной и национальной конкретности.

Та же эстетика — верней, то же переживание действительности — формирует репертуар московских театров и, судя по всероссийским фестивалям, не только московских. «Три сестры» Чехова, действие которых перенесено в пряный советский быт 1940-х годов: война, лагерь где-то на Севере, герои — ссыльнопоселенцы, Солёный расстреливает Тузенбаха не на дуэли, а со взводом солдат у стенки, Наташа при протекции Протопопова выслуживается в начальницы Гулага. Или еще одна экранизация: граф Нулин приезжает в имение Наталии Павловны на автомобиле, а она сама садится за руль. Действие чеховской «Безотцовщины» разворачивается на двух ярусах — на балконе над сценой и в заполненном водой бассейне под сценой, так что отдельные действующие лица проваливаются с первого во второй и т.д. И самое важное: спокойно безразличное, но как бы и заинтересованное внимание широкой публики. Театры переполнены.

Post mortem

Культурно-историческая идентификация сегодня приняла форму радикального и в рамках пережитого опыта неразрешимого противоречия. С одной стороны она образует антропогенетически заданное и в этом смысле постоянное и неизбывное свойство исторического бытия человечества; она не может исчезнуть. С другой стороны, происходит размывание социокультурной основы идентификации, т.е. упразднение ее общественных предпосылок, а значит, и ее самой; она не может остаться. В этой ситуации инстинкт человечества властно требует сохранения того, чего нет, — той идентификации, что утрачена в цивилизации постмодерна. Сохранение ее, тем не менее, действительно происходит, но при этом, даже и сохра-

ненная, она остается утраченной, т.е. оставаясь собою, перестает ею быть. Это положение выходит за рамки идентификации как частного явления и образует одну из самых распространенных, самых типичных моделей эпохи постмодерна, которая вызывает ныне напряженный интерес исследователей разного профиля. В теории естествознания подобные модели называются диссипативными структурами, в общей культурологии — воображаемыми сообществами, в философии и ее истории — симулякрами. Идентификация занимает место в том же ряду, в нем она раскрывает сегодня свой актуальный смысл и подлежит анализу и описанию в его пределах. Предварительно, однако, надо вкратце представить себе существующий здесь общий культурно-исторический контекст.

Живописец, принимаясь за работу, намечает два контрастных цветовых штриха; между ними вместится колористический диапазон будущей картины. Сегодняшний историк, приступающий к анализу идентификации и ее общественно-исторического контекста, может принять за один такой штрих надпись, появившуюся на стене Сорбонны в мае 1968 года: «Франция для французов — фашистский лозунг», за другой — название, которое дал своей книге в 1987 году видный немецкий политолог Клаус Легтеви: *Der Geist steht rechts*, приблизительно: «Дух времени располагается справа». Намеченное здесь движение от шестидесятилетней свободы к восьмидесятилетнему неоконсерватизму обернулось к рубежу века нарастающим конфликтом между радикальным мультикультурализмом и радикальной реставрацией национальных начал — радикальным, при всей сложности каждой из этих тенденций своей противоположностью, и нарастающим, при всей неразрешенности (неразрешимости?) самого конфликта.

Умберто Эко — один из властителей дум интеллектуальной части европейского общества в последние два десятилетия XX века, высказался об этой ситуации в лекции «Миграции, терпимость и нестерпимое» (1997). Он оказался одновременно пронизательным наблюдателем окружающих умонастроений, дурным пророком и точным выразителем тупикового характера ситуации. «В следующем тысячелетии Европа превратится в многочасовой или, если предпочитаете, многоцветный континент. Нравится вам это или нет, но так будет. И если не нравится, все равно будет так». «Европу ожидает именно такое

будущее, и ни один расист, и ни один ностальгирующий реакционер ничего тут поделать не сможет». **Эко прав:** миллионы европейцев (и американцев) приняли внутрь и в душу главную постмодернистскую заповедь: нет своих и нет чужих; Европа, как и Америка, — не своя и не чужая, а кто ощущает ее как свою и тем самым идентифицируется с ней — тот «расист и ностальгирующий реакционер». **Эко не прав:** миллионы таких же европейцев и американцев — не расисты и не ностальгирующие реакционеры; они просто хотят жить в стране своих дедов и прадедов и идентифицироваться с ней, жить среди своих и не жить среди чужих, хотя бы эти чужие были рядом, *только бы все вели себя прилично*. Взгляните на данные, касающиеся выборов последних лет (хотя бы приведенные в журнале «Космополис» — осень 2002 г., с.с. 118–119); статистика показывает, что число этих миллионов растет стремительно. Der Geist steht rechts, нравится это Умберто Эко или нет. Когда он дает себе труд вдуматься в то, что раскрывается за его правотой и его неправотой, **Эко становится удручающе трезв**. Он не может не знать, что «свой», если он думающий и чувствующий человек, несет в себе знание «чужого», как и «чужой», если он человек думающий, чувствующий, несет в себе знание «своего». Если он эту аксиому забыл, пусть перечитает Бубера, Левинаса, Вальденфельса (прежде всего Левинаса!) — все многочисленные книги и статьи, посвященные в наше время проблеме Другого. Эко не может не знать и только на время забыл, что эта взаимосвязь заложена в чувстве идентификации, какой она выступала на протяжении столетий культуры, и не может не понимать, что там, где эта связь упразднена, ни один человек культуры «ничего поделать не сможет», но и примириться с этим не сможет. В обоих случаях он уступает пространство истории чему-то противоположному идентификации и культуре — нетерпимости. Наивно думать, что с оппозицией «свой» — «чужой» исчезает и нетерпимость. Прямо наоборот: там, где человек не идентифицирован со своей традицией и историей как мыслящее существо, он перестает сознавать, что она «своя» в той мере, в какой есть «чужая». «Самая опасная из нетерпимостей — это именно та, которая рождается в отсутствие какой бы то ни было доктрины, как результат элементарных импульсов. Поэтому она не может ни критиковаться, ни сдерживаться рациональными аргументами».

Перед лицом нетерпимости, которая «не может сдерживаться рациональными аргументами», Своему и Чужому дабы продлиться в противоречивом единстве идентификации, а тем самым и в культуре, остается только одно: продолжать быть собой, хотя бы и переставая им быть. Этот общий принцип — то единственное, что сегодняшняя цивилизация может им предложить. Он находит себе выражение, как отмечалось выше, в самых разных областях познаваемой действительности, но в целом и в итоге в нем нашла себе отражение единая модель не только естественнонаучной реальности, но и реальности общественной, данная нам сегодня в гуманитарном знании. Об этом — один из открывателей подобных моделей, знаменитый бельгийский физико-химик русского происхождения, лауреат Нобелевской премии 1977 года Илья Пригожин: «Нам, живущим в конце XX века накопленный опыт позволяет утверждать, что наука выполняет некую универсальную миссию, затрагивающую взаимодействие не только человека и природы, но и человека с человеком».

Как эта модель объясняет сегодняшнее состояние общественно-исторической и культурно-антропологической идентификации?

Основное открытие Пригожина и его коллег, которое они распространили на общую картину мира, состоит в том, что образ действительности, представленный в науке, носящий структурный характер, обнаруживающий закономерность и упорядоченность происходящих в нем процессов, представляет собой результат крайнего обобщения и научной идеализации. При более близком рассмотрении его непосредственное, реально данное бытие раскрывается как неупорядоченное, неравновесное, необратимое и в этом смысле хаотичное, и только в конечном счете и в определенных условиях хаос может породить некоторые упорядоченные структуры. Книга, обосновывающая это открытие, которая так и называлась *Order out of Chaos* (L., Heinemann, 1984) — «Порядок из хаоса» (М., Прогресс, 1986) описывала этот переход следующим образом: «В сильно неравновесных условиях может совершаться переход от беспорядка, теплового хаоса, к порядку. Могут возникать новые динамические состояния материи, отражающие взаимодействия данной системы с окружающей средой. Эти новые структуры мы назвали диссипативными структурами... Возник порядок нового, ра-

нее неизвестного типа... Неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей» (русск. с.с. 54–56).

... Мы едем в машине по Гарцу. За рулем – мой приятель, немецкий врач, родившийся, выросший и донныне практикующий в здешних местах. Сбились с дороги, и он начинает расспрашивать встречаемых прохожих. Ответы вежливые, но холодно отрицательные: «Нет, нет, не слыхали, не знаем; ничего такого, что вам нужно, поблизости нет». Генрих переходит на диалект, и всё сразу чудесным образом преображается. Улыбаются, зовут соседей, хорошо знающих эти места, что-то припоминают: «Да, да. Там еще до войны парк был. Поезжайте прямо, там будет сторожка. В ней живет одинокий такой чудаковатый старик, зовут Франц. Он покажет, как проехать дальше».

Ситуация эта на языке общественных наук рассматривается как проявление «коммунитаризма» – слова, как будто специально придуманного, чтобы выразить диссипативную структуру, заменившую идентификацию. Размывание этой последней (не напоминая о круглом столе кинокритиков 1999 года, про который шла речь выше) было признано ясно и единодушно в ходе интернациональной дискуссии, ей посвященной в 1970-х – 1990-х годах (итог и краткое изложение см.: Клаус Пеппель. Коммунитаризм и либерализм, или чем объединяется общество // Современные стратегии культурологических исследований. Труды Института Европейских культур № 1. – М., 2000). Столь же ясно предстали причины: **атомизация** капиталистического общества, усиленная рейган-тэтчеровской либеральной экономикой восьмидесятых годов; **диагноз**: ощущение потери общности, и, в виде реакции, – тоска по сообществу, отсюда – «необходимость идентификации с каким-либо сообществом, культурой или традицией»; **фрустрация**: широкое введение лозунгов идентификации в программы политических партий и в официальный имидж общества для придания им «человеческого лица», что сразу официализировало ее и лишило того «сердечного элемента», который и вызвал потребность в ней; **«диссипативная» компенсация**: усиление регионализма, который вроде бы и рождает и укрепляет ощущение «своего среди своих», но которое не может реализоваться, находясь в противоречии с реальным бытием и функционированием больших централизованных государств.

Прохожие, которые показывали нам дорогу в Гарце, заслышав диалект, ощутили себя частью малого, лингвистически и исторически сплоченного целого, и в сердце у них что-то откликнулось на вечный и непреложный зов идентификации. Это всё тот же зов, да не та же идентификация, – «диссипативная». Они ездят на работу в большие города за пятьдесят, семьдесят, сто миль, по дороге заправляются у бензоколонок, которые обслуживают (и которыми нередко уже и владеют) арабы или негры, раз в неделю перезваниваются с сыном, уехавшим на заработки в Америку; местное кафе, стилизованное под средневековый немецкий погребок, обслуживает туристов, которые приехали по Шёнгенской визе и расплачиваются общеввропейскими деньгами. И тогда в самом переходе на диалект есть уже что-то игровое, хотя еще кое-что отрадное!

Но такой отрадной идентификацией местная солидарность не исчерпывается. Если в воздухе эпохи различие своего и чужого все более настойчиво воспринимается как нравственно недопустимое, как мировоззрение «ностальгирующих реакционеров», идентификация начинает вставать на свою защиту. Достаточно вспомнить о каталонцах и басках в Испании, о фламандцах и валлонах в Бельгии 1970-х годов, о схизме промышленного Севера и отсталого сельскохозяйственного Юга в Италии, об этнических конфликтах в бывшей Югославии и т.д. Не берусь утверждать, но складывается впечатление, что те же последствия приносит политкорректность в США: я политкорректен, я проповедую нейтрализацию оппозиции «своей» – «чужой» и отказ от всякой идентификации. Но только до тех пор, пока мне не встретится Другой, не политкорректный. Если он не политкорректный, значит единственное, что я в нем могу увидеть – что он white and male. Вся оппозиция тут же обретает предельную остроту и конфликтную агрессивность: «она не может ни критиковаться, ни сдерживаться рациональными аргументами».

Идентификация должна остаться, чтобы сохранить свой исходный культурный и гуманистический смысл – и чтобы лишиться его в процессе такого сохранения.

А. Доброхотов
**«Австрийский опыт»:
 версия Мамардашвили**

«Сознание» — пароль, без которого не войдешь в умственные миры Мамардашвили. Но этот концепт (подобно «бытию», «времени», «свободе» и т.п.) принадлежит к числу тех предельных понятий философии, о которых мало что можно сказать: приходится мыслить их косвенно, через позитивные аналогии или негативные размежевания. Этим, по-видимому, можно объяснить широту тематического спектра, окружающего разговор о «сознании», который ведет Мамардашвили. Тема «культуры» звучит в этом контексте особенно настойчиво, и отнюдь не потому, что она вообще была актуальной и модной в 80-е, 90-е: дело в том, что культура может выступать по отношению к сознанию как агрессивно детерминирующая сила, как основание редукции свободы сознания к готовым фабрикатам или полуфабрикатам смысла. С другой же стороны, без содержательного ресурса культуры сознание легко попадает в дурную бесконечность и оказывается само себя отражающим зеркалом. Дилемма не совсем академическая, если вспомним упорную и неслучайную войну с принципом автономности сознания, которую вела позитивистская цивилизация 19–20 вв. Для иллюстрации можно сослаться на один классический текст русской философии. В «Переписке из двух углов» Иванов и Гершензон блистательно персонифицировали апологию культуры и бунт против культуры, высветив, впрочем, и общую для обоих протагонистов интуицию: если культуру понимать как цель, а не как средство, то она становится надгробным памятником самой себе. Не это ли имели в виду в своей знаменитой гноме пифагорейцы, утверждая, что «сома» это «сема»? Понимать афоризм можно двояко: «Плоть это знак» и «Плоть это гробница». Другими словами, от «семиотики» культуры до духовной диктатуры — один неосторожный шаг.

«Вена на заре XX века»¹ — последняя лекция, прочитанная М.К. Мамардашвили в октябре 1990 года в Музее изобразительных искусств им. А.С. Пушкина за месяц до внезапной

¹ Цит. по Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992.

кончины. Этот текст не назовешь итоговым: перед нами типичный для «грузинского Сократа» поток мысли с девиациями, скачками, эллипсами и энтимемами, но и с всегдашней для него напряженной сосредоточенностью на охоте за ускользающим смыслом. На этот раз речь идет об особом опыте австрийской культуры, но в этой «музыке» мы легко узнаем ключевую тему Мамардашвили: сознание и его двусмысленные отношения с культурой. Почему Вена? В этом обобщенном символе австрийского духа (замещающим, по сути, трифокальную культуру Вены — Праги — Будапешта) автор видит сугубо интересный для него модус самопреодоления культурной косности в пользу живого, здесь и сейчас наличного «я».

Чтобы понять пафос этой лекции, стоит немного оживить в памяти историческую судьбу Австрии. Вот загадка: назовите великую многонациональную империю, которая считала себя наследницей византийского «второго Рима», защитницей Европы от «азиатских варваров», мостом между славянским Востоком и романо-германским Западом, славную своей литературой и музыкой, но не слишком преуспевавшую в социальном и техническом прогрессе, нередко противопоставлявшую свою духовность бескрылому рационализму и прагматизму Запада; империю, в чьей символической системе был когда-то двуглавый орел, но затем появился серп и молот; империю, победившую Наполеона, но не пережившую Первой мировой войны; славную своими учеными и художниками, но «подарившую» миру в 20 веке и одного из самых страшных тиранов. (Перечисляю здесь эти признаки, не слишком задумываясь: можно составить и более изощренный перечень.) Доброму россиянину не нужно давать на отгадку трех раз: трудно представить, что такая трудная судьба и столь великая миссия может быть у кого-то, кроме России. Между тем — не о ней речь.

«Есть какие-то опыты человечества, которые отливаются в крупные фигуры, манящие нас своей явной значительностью, таинственностью и каким-то магнетизмом»², — говорит Мамардашвили. В конфигурации австрийской исторической судьбы этого магнетизма — в преизбытке. Возможно, что впервые своеобразный «австрийский путь» прочерчивается с 16 века, с момента заката великой глобалистской утопии Карла V: одним из обломков этого проекта становится империя австрийских

² Op. cit., с. 388.

Габсбургов, принявшая, кроме прочего, ответственность за наследие Карла Великого и Оттона I; за «*sacrum Imperium Romanum Nationis Teutonicae*». Священная Римская империя была одним из самых странных виртуальных политических образований в истории Запада, смысл которого был не в централизованной мощи, не в земельных владениях, а в особым образом понятой «европейской идее». Почти невидимая на реальной политической карте Европы, она не исчезала из сознания больших политиков, что было хорошо высвечено активностью Наполеона, приложившего немало усилий для ликвидации в 1806 г. этой вроде бы бессильной империи. «Сакральное единство, ментальная партикулярность и витальное многообразие»: так можно было бы нотировать в предельно обобщенном виде габсбургский замысел. Этот гибрид имперской миссии и ретроспективной утопии был совершенно ортогонален главному вектору Нового времени, стремлению к созданию «концерта» суверенных национальных государств. Удивительно, однако, что замысел оказался так или иначе жизнеспособным. Австрии удалось стать «нормальной» великой европейской державой: дважды отразив турок (в 1529 и 1683 гг.) Вена сыграла роль неприступного форпоста Европы; в эпоху Марии Терезии и Иосифа II империя стала образцом просвещенного абсолютизма. Но на этом фоне не умолкает своя «струна в тумане», и при должной настройке внимания этот австрийский мотив нетрудно расслышать. Он никогда не формулировался в виде эксплицитной программы; да это и невозможно для историософской интуиции, которая проявляется в каких-то своих косвенных модусах бытия (добавим сюда примеры «римской идеи» и «русской идеи»). Зато он не был зависим от превратностей реальной политики и мог «веять, где хочет». Скажем, не примечательно ли, что австрийский вклад в великую культурную революцию втор. пол. 18 века был сделан венской музыкальной школой? К традиционному пифагорейскому достоинству музыки — к числу, гармонии, архитектонике — было привито то, что Кьеркегор позже назовет «демонической чувственностью», и тем самым опасная стихия субъективности одновременно была легализована и приручена властью «числа». Это так по-венски! Не характерна ли реакция Австрии на немецкую трансцендентальную философию? Выбор был сделан в пользу ее немецкой оппозиции: Вене ближе были

Тренделенбург, Лотце, Тейхмюллер с их принципиальной опорой на докантовский рационализм, на Аристотеля и Лейбница. Но стоит заметить, что тем самым был отвергнут как «большой нарратив» мистического историзма Гегеля и Шеллинга, так и более поздний позитивистский психологизм. Предпочтен же — непосредственный союз жизни и логики, осуществляемый «монадой» в своей конкретной живой эмпирии. Brentano, продолживший эту линию, воспитал своими венскими лекциями целую плеяду мыслителей этого особого чекана (в том числе — А. Мейнонг, Э. Гуссерль, К. Твардовский), а Больцано в Праге заложил своим «наукоучением» основы всех антипсихологических программ будущего. Все это тоже весьма по-австрийски. Здесь уже просматриваются контуры будущего, весьма специфического австрийского эмпиризма, непохожего на общеевропейский позитивизм. «Венский синдром», если так можно выразиться, нелегко определить, но в то же время он легко узнаваем. В свете сказанного нас уже не удивит, например, такая дефиниция экономической мысли Австрии: «Главными методологическими особенностями австрийской школы являются: последовательный и бескомпромиссный субъективизм и строгий методологический индивидуализм»³.

Выбранные примеры достаточно произвольны. Даже не пересекая границу феерической эпохи символизма можно найти обильный материал для культурного портрета австрийской своеобразности. Можно было бы обратиться к политическим феноменам: к политике Меттерниха и идеалам «Священного союза», к упорной, несмотря на 48-й год, приверженности идее партнерского союза наций. Немало интересного можно было бы разглядеть в феномене венской оперетты, австрийской архитектуры, в странностях австрийского литературного романтизма и бидермейера, в эстетическом формализме. Но, пожалуй, достаточно будет указать на доступную русскому читателю литературу⁴ и двинуться дальше, поскольку наша задача

³ Автономов В.С. Австрийская школа в экономике // Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. Версия 2006 года. [Электронное издание].

⁴ Блаукопф К. Пионеры эмпиризма в музыкальной науке: Австрия и Богемия — колыбель социологии искусства. СПб., 2005; Джонстон У.М. Австрийский Ренессанс. Интеллектуальная и социальная история Австро-Венгрии 1848 — 1938 гг. М., 2004; Жеребин А.И. Вертикальная линия. Философская проза Австрии в русской перспективе. СПб., 2004; Кампиц П. Австрийская философия // Вопросы Философии.

— понять, что расслышал современный мыслитель в мотивах австрийской культуры (мыслитель — стоит заметить — вообще-то откровенно предпочитающий романский мир и не слишком жалующий германский и славянский культурные миры).

Мамардашвили подсказывает нам, что понять венский опыт можно только соотнеся его со своим личным (если таковой существует), с опытом «особого достоинства существования»⁵. В какой-то момент мы должны испытать «страсть чувствовать себя существующим и убеждаться вновь и вновь в неотменимости своего существования». Проблема в том, что неожиданным антагонистом этой страсти становится культура с ее главным тезисом: человек перестает быть животным и становится человеком по мере того, как начинает подчиняться культурным нормам. Но философ возражает: «бытие — это высшее честолюбие человека — ничем не гарантировано, нет никакого механизма, который единообразно и надежным образом воспроизводит бытие или, вернее, производил бы эффект существования, бытия»⁶. Заслуга великих австрийцев, утверждает Мамардашвили, в том, что они вернули (и парадоксальным образом вернули именно в культуру) это гордое ощущение негарантированности бытия. Здесь мы встречаемся с безусловной доминантой философствования Мамардашвили: с утверждением о том, что мысль существует только в момент ее «исполнения», которое требует особого личностного усилия и особой ответственности. Постоянное проведение этой темы иногда провоцирует утверждение о моноидейности Мамардашвили, о том, что его дискурс — это

1990. № 2; Ливен Д. Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней. М., 2007; Михайлов А.В. Из источника великой культуры // Золотое сечение: Австрийская поэзия XIX — XX веков в русских переводах. М., 1988; Михайлов А.В. Языки культуры. М.: Языки русской культуры, 1997; Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987; Чаки М. Идеология оперетты и венский модерн: Историко-культурологический очерк. СПб., 2001; Черепанова Е.С. Австрийская философия как самосознание культурного региона. Екатеринбург, 2000; Шестаков В.П. Трагедия изгнания. Судьба Венской школы истории искусства. М., 2005; Шимов Я. Австро-Венгерская империя. М., 2003; Шорске К.Э. Вена на рубеже веков: Политика и культура. СПб., 2001.

⁵ Op. cit., с. 389.

⁶ Op. cit., с. 391.

игра «*sopra una corda*», на одной струне. Это вряд ли справедливо. Верно, пожалуй, что нервом его философствования является учение об особом статусе мысли, осуществляющем переход от потенциальных процедур к тому, что можно было бы назвать «актуозным» состоянием, подобно тому, как осуществляется переход от нотной записи к музыке через исполнение. Но дело в том, что актуировать мысль можно только заново собрав в одну точку сознания все наработанное до этого содержание, возобновляя тем самым способность видеть искомое смысловое целое, не зная заранее, что и как будет усмотрено на этот раз. Если вернуться к музыкальной метафоре, то это будет такое странное исполнение, которое осуществляет нотную «программу», но и самим актом исполнения ее частично переписывает. Понятая таким образом задача мышления требует переноса центра внимания от самого сознания к тем мирам, которые оно выстраивает; от константы *cogito* к горизонтам феноменального опыта. Здесь уже не приходится говорить о «монотонности» философии Мамардашвили. Напротив, трудно не заметить многообразие контекстов, в которых осуществляется непредсказуемый опыт сознания. «Венский опыт» именно потому особенно дорог мыслителю, что он высвечивает иллюзорность полагания мира, в котором безличные смысловые структуры делают необязательным наше участие в их существовании, или — другими словами — допускают *происшествия* с нашим сознанием и его мыслями, но не допускают *событий*.

Интересны оппозиции, которые предлагает Мамардашвили, разъяняя свое видение «австрийского опыта»: свобода и природа; ум (неприродное культурно-историческое начало) и стихия (естественно-природное начало); «сила языка» и закон. Автор избегает слишком привычных формул, возможно, чтобы обособить именно «венский» мотив. Так, слово «стихия» ему нужно для того, чтобы указать на переживание «развязанных стихийных сил», угрожающих «форме» и «лицу», которые оказываются «неинтересными, неразличимыми для стихии человеческой материи — для стихии нашего психизма, особенно там, где он вспыхивает в точках соединения психизмов и превращается в так называемую массу, толпу, в эффект массы»⁷. Действительно, это опыт, который австрийцы пережили, и об опасностях которого предупреждали своей культурой.

⁷ Op. cit., с. 397.

Раскрепощение стихий — это путь от абстракции к органике, истории, к общине. И это же путь от цивилизации и гуманизма к хтоническим чудовищам. «Отсюда, — справедливо замечает Мамардашвили, — античные мотивы в современной живописи, архитектуре, прозе венского начала XX века». Аполлоническое начало для Вены (как и для нашего Серебряного века) виделось спасительным принципом середины, принципом «формы», которая и сохраняет, и преобразует стихию. Сквозь призму этой же оппозиции ума и стихии видит автор и австрийский психоанализ, который в таком случае невозможно прочесть как апологию бессознательного: он видится как еще одна героическая попытка Вены отбить осаду кромешного мира безличности. «Психоанализ... был теоретической работой, которая является индукцией условий нового сознательного опыта».

Оппозиция «закона» и «силы языка» еще более увлекательный сюжет. По контексту мы понимаем, что речь идет о том, что богословы называют соотношением «закона» и «благодати». Если смысл «закона» ухватывается без труда, то что это за «сила языка», которая занимает место «благодати»? В первую очередь, это усилие актуирования мысли, о котором мы говорили выше. «Вот это усилие и есть язык или голос присутствия, то есть проявление нашего действия над собой, самостоятельного переживания — в том числе уже существующих истин. Эта напряженность свободного усилия и есть то, что называется силой языка, которая предполагает внутреннее действие над собой и, кроме того, публичность⁹, сообщаемость другим о нашем участии в тайне человечества». То есть, «сила языка» это еще и интересубъективная связь, которая делает обязательным не только мое присутствие, но и присутствие другого с его онтологическими родством и инаковостью по отношению ко мне. В самом деле, только язык одновременно собирает в одном акте интерпретацию, экспрессию и коммуникацию. Отсюда ясно, что слова «свобода» и «благодать», позиционно уместные в данной оппозиции, хуже выразили бы и мысль автора, и «австрийский опыт» относительно того, что актуозность коммуникативного усилия выводит человека из мира кафкианского вечного «закона» в мир живого времени, что «человек в этом смысле полон времени, то есть усилия».

⁸ Op. cit., с. 401.

⁹ Op. cit., с. 394.

И сама жизнь может быть определена как усилие во времени. Усилие оставаться живым. [...] Что человечество и есть сама эта передаваемость»¹⁰.

Если вспомнить, что язык может быть возведен в особую степень языка, может стать языком художественным, то сила его приобретет способность, обозначенную Мамардашвили как своего рода «императив Страшного Суда»: «здесь и сейчас ты должен извлечь смысл из опыта, чтоб он дурно потом не повторялся, должен завершить жизнь и возродиться или воскреснуть из обломков и пепла прошлого»¹¹. Опыт австрийцев — в частности Рильке и Музиля — в этом отношении он ставит рядом с опытом бесконечно значимого для него Пруста. Здесь приоткрывается еще одна возможность уйти от деспотизма культурного «закона»: текст не цель, а средство извлечения опыта, поэтому его можно превратить в дрящееся переживание.

Так, незавершенность романа Музиля, согласно Мамардашвили, это принципиальная особенность. Его фрагментарно-вариантная форма индуцирует «опыт понимания, переживания, и, следовательно, сами его изобразительные средства — сюжет, единство изложения — не имеют самодовлеющего значения и в этом смысле не являются текстом. Ибо текстом является тот опыт, который индуцируется художественной формой»¹². Текст как опыт стоит над текстом как законом: это позволяет нам понять еще одну важную черту венской ментальности. Культура не обладает силой тотальной детерминации; то, что в культуре можно назвать событием, приходит не из самой культуры, а из иноприродного бытия. В этом смысле Мамардашвили говорит, что «в философии нет никаких культур; философия, как и искусство, — акультурное занятие¹³. И это тоже, кстати, один из уроков Вены начала века». Соответственно и выход из культуры не обязательно должен стать деструктивным актом отречения от духовного капитала человечества. Та степень свободы, которая дается опытом актуированного смысла (Мамардашвили называет это еще и «вторым рождением»), позволяет соотнести себя с существованием независимо от тех сущностей, которыми мы или культура его — существование

¹⁰ Op. cit., с. 395.

¹¹ Op. cit., с. 398.

¹² Op. cit., с. 402.

¹³ Op. cit., с. 399.

— наделяем. Философ находит для описания этой свободы удивительные слова. «Звонящая нота радости, как вызов судьбе и беде: отнять такую радость действительно трудно, невозможно. [...] Бытие — это то же самое, что и незаконная радость. Нет никаких причин к тому, чтобы мы были, и тем радостнее быть, и тем больше продуктивной гордости можно от этого испытать. И гордость эта, конечно, — аристократическое чувство, но это — не аристократизм крови»¹⁴. Бытие как радость — тема необычная для философии. Разве что Честертон мог писать о бытии в таком ключе. Но ведь здесь еще и речь о той венской культуре рубежа веков, которая обычно ассоциируется с декадансом, с «веселым апокалипсисом». Мамардашвили, конечно, нельзя было загишнотизировать этими фельетонными фикциями. Ведь разгадать Вену он пытался, исходя из своей философии сознания; о культуре он говорил с метакультурных позиций. Я отнюдь не утверждаю, что это и есть единственно-правильный путь к постижению культуры. Но когда речь идет о «большом опыте» культуры, метафизика может оказаться прагматичней «физики».

Владимир Кантор*

Дрезден как магический кристалл русских проблем

В мире культуры существуют пересечения и влияния, которые мог бы придумать только Высший Дух. Они кажутся ненатуральными, случайными, но, тем не менее, они существуют, а потому заставляют с собой считаться. Что это значит для исследователя? Очень внятную позицию: необходимость анализа этих феноменов, их объяснения и умения увидеть их длящуюся актуальность. Существуют также историко-географические места, выступающие в роли неких сгущающих проблемы конденсаторов, где политические персонажи, писатели, мыслители оказываются в их завораживающем поле.

Для России одним из таких мест можно назвать город Дрезден.

Начнем с Петра Великого. В 1709 г. царь Петр отправил сына, царевича Алексея, в Дрезден, где тот должен был изучать языки, геометрию, фортификацию. Петр — первый русский, обративший внимание на Дрезден. Именно в этом городе в 1710 г. царевич Алексей познакомился со своей невестой — принцессой Шарлоттой Вольфенбюттельской. В 1711 они поженились. Это был первый брак русского наследника с западноевропейской принцессой, который открыл череду женитьб русских царей на немецких принцессах. Судьба принцессы и царевича оказалась трагической. Она родила сына, будущего царя Петра 2-ого, и вскоре умерла, не выдержав скудной и жестокой российской жизни. Отношения Петра Великого и Алексея воспринимались современниками как отношения новой и старой России, причем старую Россию представлял царевич. Противники Петра надеялись с помощью царевича разрушить европейские нововведения императора. Царевич был приговорен к казни. Таким образом, Дрезден невольно оказался своего рода прелюдией грядущей русской драмы — борьбы цивилизации и анархии. Но дальше дело развернулось серьезнее.

Случайно ли Достоевский узнал о Нечаеве и его пятерках (движении, породившем русский большевизм) и начал писать

* Доклад произнесен 11.10. 2006 г. в Дрездене в связи с установкой памятника Достоевскому.

¹⁴ Op. cit., с. 400.

свой пророческий роман «Бесы» именно в Дрездене? Вроде бы случайно. С 1867 г., спасаясь от русских долгов, Достоевский жил в Дрездене. Его жена вспоминала: «На возникновение новой темы повлиял приезд моего брата. Дело в том, что Федор Михайлович, читавший разные иностранные газеты <...> пришел к заключению, что в Петровской земледельческой академии в самом непродолжительном времени возникнут политические волнения. Опасаясь, что мой брат, по молодости и бесхарактерности, может принять в них деятельное участие, муж уговорил мою мать вызвать сына погостить у нас в Дрездене. <...> Брат мой подробно и с увлечением рассказывал. Тут-то и возникла у Федора Михайловича мысль в одной из своих повестей изобразить тогдашнее политическое движение и одним из главных героев взять студента Иванова (под фамилией Шатова), впоследствии убитого Нечаевым»¹. Речь идет о преступлении 1869 г. в Петровском парке в Москве.

Однако стоит вспомнить, что Нечаев, едва ли не первым в европейской истории сумевший соединить политическую борьбу с уголовщиной, опиравшийся в своей деятельности на уголовные принципы террора, был тесно связан с русским радикалом Бакуниным, на практике осуществляя его теорию. Но не забудем, что Бакунин волею судеб оказался руководителем майского восстания 1849 г. в Дрездене, где проявил себя тоже незабываемым образом. По воспоминаниям его друга Герцена, Бакунин как бывший артиллерийский офицер учил военному делу поднимавших оружие профессоров, музыкантов и фармацевтов, советуя им «Мадонну» Рафаэля и картины Мурильо «поставить на городские стены и ими защищаться от пруссаков, которые zu klassisch gebildet, чтобы осмелиться стрелять по Рафаэлю»².

Но еще за несколько лет до дрезденского восстания он вполне отчетливо выразил свое кредо. В 1842 г. Бакунин опубликовал под псевдонимом Жюль Элизар работу «Реакция в Германии», где был сформулирован неожиданный для европейской культуры принцип: «Laßt uns also dem ewigen Geiste vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er der unergründliche und ewig

schaffende Quelle alles Lebens ist. Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust»³. Итак, все отрицающий дух, т.е. дьявол, породил страсть разрушения, которая есть творческая страсть. Надо ему следовать. Может быть, впервые на европейском языке разрушение получило теоретическое обоснование, причем высказанное публично, более того, разрушение именовалось творчеством. Обычно разрушителями в мировой истории выступали те, кого не без основания называли варварами, т.е. людьми, соприкоснувшимися с цивилизацией, но относящимися к ней грабительски и потребительски, не воспринимающими ее духовные ценности. Ранее почти никогда среди таковых нельзя было представить образованного человека. А Бакунин был человек образованный, воспитанный на немецкой классической философии, с красотой не боролся, просто *эту* красоту, красоту духовную не воспринимал, не хотел воспринимать. У него была *другая* красота.

Но именно в Дрездене реализовал этот недоучившийся студент свою формулу разрушения. Почему? И опять мы невольно должны отметить некоторые почти мистические сближения. Надо сказать, что Дрезден как некое магическое место, где происходит столкновение сил зла и добра, сил мистических и земных, обозначил великий немецкий писатель Э.Т.А. Гофман в любимейшей им самим новелле-сказке «Золотой горшок». Эта сказка «из нового времени» начинается так: «В день Вознесения, часов около трех пополудни, через Черные ворота в Дрездене стремительно шел молодой человек и как раз попал в корзину с яблоками и пирожками, которыми торговала старая, безобразная женщина...»

Как пишут специалисты-филологи, в этой сказочной повести весьма точно изображена топография Дрездена. Однако меня интересует не только топография, но и то, что действие сказки начинается в праздник Вознесения. Как известно, праздник Вознесения — последний выбор между земным и небесным. После своего Воскресения через сорок дней повел

* Давайте доверять вечному духу, который потому только разрушает и отрицает, поскольку он — непостижимый и вечно творящий источник всей жизни. Страсть к разрушению есть в то же время творческая страсть (нем.).

³ Jules Elysard (= Mikhail Bakunin). Die reaction in Deutschland. Ein Fragment von einem Franzosen // Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 1842. Nr. 247-251, 17. Bis 21. Oktober. S. 1002.

¹ Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Художественная литература, 1971. С. 190-191.

² Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч. в 9 тт. Т. 6. М.: Художественная литература, 1958. С. 355.

Христос учеников на гору Елеонскую, где ученики решили, что отсюда Он объявит свое мессианское царство на земле. Но Христос укорил их, что они так и не стали детьми «царства Христова», а царство Его на небе. После чего вознесся на небо, дав ученикам последнее благословение и обещав прислать им Духа Святого. Праздник этот бывает на 40-й день после Пасхи, то есть праздник переходной, и все же чаще всего приходится на апрель-май. Напомню, что именно в мае происходит то самое Дрезденское восстание, руководство которым принял Бакунин и после которого он был арестован, пару лет сидел в венгерской тюрьме, потом его передали в Россию, где он был посажен в Петропавловскую крепость на долгие годы. 23 апреля (начало мая по европейскому календарю) 1849 был арестован в Петербурге вместе с другими петрашевцами молодой писатель Достоевский и тоже помещен в Петропавловскую крепость, после которой последовали десять лет каторги и солдатчины.

Вернемся, однако, к Гофману. Молодой человек, опрокинувший у Черных ворот корзину с яблоками, и вступивший тем самым в эпицентр состязания добрых и злых волшебных сил был студент Ансельм, который на протяжении всей повести разрывается между тяготением к земной девушке Веронике, желающей прочного устроенного быта, и любовью к дочери волшебника Саламандра, зеленой змейке Серпентине. Интересно, что Серпентина и Вероника — голубоглазые красавицы, почти двойняшки, так что студент порой путается, кому, собственно, отдать свое сердце. Если у ранних романтиков выбор героя однозначен: он стремится к волшебному, духовному, отрицая земное, то у Гофмана все много сложнее. Вроде бы маг победил, Ансельм женился на зеленой змейке, с которой уехал жить в таинственную Атлантиду. Но тут очевидна гофмановская ирония и неоднозначность. Читатель так до конца и не знает, существует ли на самом деле Атлантида. Более того, волшебник Саламандр есть одновременно архивариус Линдгорст (Lindhorst), мечтающий, как и прочие отцы, вполне прагматично выдать замуж свою взрослую дочь, поэтому и борется он за студента Ансельма со злой колдуньей, помогающей Веронике. Он хотел бы и двух других пристроить, о чем прямо и сообщает автору: «Как бы я хотел и двух остальных также сбыть с рук» («ich wollte, ich wäre die beiden übrigen auch schon los»). И здесь иро-

ния убивает романтическое волшебство, чудо преображения, чудо выбора между земным и духовным оказывается мнимым. Стоит также отметить, что «Золотой горшок» был переведен на русский великим русским философом и мистиком Владимиром Соловьевым, весьма склонным к иронии и даже к вышучиванию своих собственных идеологических построений.

Но вот недоучившийся студент Бакунин отнюдь не иронически воспринимал свои мечты о возможности моментального, то есть революционного переустройства мира. Поражение Дрезденского восстания, годы заключения не исцелили его. Ему по-прежнему казалось, что он выбирает фантазию, мечту, духовность. В 1851 году, сидя в Петропавловской крепости, он писал, что в его природе всегда был коренной недостаток — это любовь к фантастическому, к необыкновенным, неслыханным приключениям, к предприятиям, открывающим горизонт безграничный, и которым не может предвидеть конца. Между тем, этот анархический мечтатель был на самом деле вполне реалистичен и жесток, желая воплотить свою мечту в реальность, вполне предвещая поступки Ленина и других большевиков.

В июле 1862 г., когда в Петербурге бушевали пожары, инспирированные русскими радикалами, русский литератор и либерал Александр Никитенко посетил Дрезденскую галерею и провел несколько часов перед Мадонной Рафаэля. Потом он гулял по Дрездену с Николаем Страховым, сотрудником журнала, издававшегося Достоевским в это время. Зашли они к немецкому журналисту и драматургу Вольфсону, который вспомнил Бакунина. Его рассказ записал Никитенко: «Спасаясь от преследователей, Бакунин явился к Вольфсону и просил у него убежища на ночь. Вольфсон скрыл его у себя. В следующее утро на прощанье Бакунин сказал ему: «Ты оказал мне услугу, потому предупреждаю тебя: если наша возьмет верх — не попадайся мне: повешу или расстреляю». Во время резни в Дрездене в том же году Бакунин, по словам того же Вольфсона, направлял пушки на картинную галерею»⁴. Не исключено, что Страхов рассказал эту историю Достоевскому. Тема Дрездена, Мадонны и Бакунина, как видим, могла возникнуть в сознании Достоевского еще до дела Нечаева. Заметим, что в этой бакунинской угрозе своему спасителю уже

⁴ Никитенко А.В. Дневник в трех томах. Т. 2. Л.: Гослитиздат, 1955. С. 286.

видны зачатки большевистской «этики»⁵. Так Ленин изгнал своего учителя Плеханова из России, не говоря о расстрелах вчерашних друзей — меньшевиков и эсеров.

Для России и в самом деле Дрезден оказался полигоном русских идей, где русские студенты, наподобие гофмановского студента Ансельма, попадали в замысловатые истории и находили себя, правда, скорее трагическим образом. Первый студент — царевич Алексей, второй — недоучившийся студент Михаил Бакунин. Он по сути дела подхватил эстафету неприятия петровской европеизированной России, выдвинув новые принципы борьбы с европейской цивилизацией, которые отожделились большевистской революцией XX века и террором XXI века. Радикалы использовали идею утилитаризма, но особого рода, который пользу видит в разрушении достижений культуры и цивилизации. С такого рода утилитаризмом Достоевский столкнулся еще в России. Утилитаристы-радикалы отрицали искусство, утверждая, что оно абсолютно бесполезно для общества. В 1861 году Достоевский написал статью, где формулировал свое кредо о великой пользе искусства, утверждая, что потребности красоты у человечества уже определились, определились и его вековые идеалы. «При отыскании красоты человек жил и мучился, — писал он. — Если мы поймем его прошедший идеал и то, чего этот идеал ему стоил, то, во-первых, мы выкажем чрезвычайное уважение ко всему человечеству, облагородим себя сочувствием к нему, поймем, что это сочувствие и понимание прошедшего гарантирует нам же, в нас же присутствие гуманности, жизненной силы и способ-

⁵ Впрочем, о нравственной нечистоплотности Бакунина не раз вспоминали его соотечественники, знавшие анархиста в юные годы. Приведу лишь одно свидетельство: «Совершенно независимо от его сумбурных теорий и беспутных подвигов за границей, где он являлся странствующим рыцарем всевозможных революций, это была порядочная скотина. Делать долги, не помышляя об уплате их, забирать в магазинах книги на имя своих приятелей без их ведома, бесцеремонно тратить деньги, вручаемые ему для передачи кому-нибудь, — все это считал он делом обыкновенным и безупречным. Частная собственность, то есть собственность чужая, не существовали для него еще задолго до того времени, как он возвел отрицание ее в принцип» (Феоктистов Е. За кулисами политики и литературы. 1848-1896. Воспоминания. М.: Новости, 1991. С. 101).

ность прогресса и развития»⁶. И далее Достоевский перечисляет авторов, героев и произведения, которые принесли невероятную пользу человечеству: маркиз Поза, Фауст, «Илиада», «Мадонна» Рафаэля, Данте, Шекспир (*Г-н — бов и вопрос об искусстве*. 18, 99-100).

В «Бесах» Петр Верховенский (прототипом которого стал Нечаев) произносит: «Стук телег, подвозящих хлеб человечеству, полезнее Сикстинской Мадонны» (Бесы, 10, 172). Между тем, именно с этой позицией лобового утилитаризма, который в результате ведет к катастрофе, и полемизировал Достоевский за десять лет до написания «Бесов». Приведу его слова: «Трудно измерить всю массу пользы, принесенную и до сих пор приносимую всему человечеству, например, «Илиадой» или Аполлоном Бельведерским, вещами, по-видимому, совершенно в наше время ненужными. Вот, например, такой-то человек, когда-то, еще в отрочестве своем, в те дни, когда свежи и «новы все впечатленья бытия», взглянул раз на Аполлона Бельведерского, и бог неотразимо напечатлелся в душе его своим величавым и бесконечно прекрасным образом. <...> Когда этот юноша, лет двадцать-тридцать спустя, отозвался во время какого-нибудь великого общественного события, в котором он был великим передовым деятелем, таким-то, а не таким-то образом, то, может быть, в массе причин, заставивших его поступить так, а не этак, заключалось, бессознательно для него, и впечатление Аполлона Бельведерского, виденного им двадцать лет назад. <...> Оказалось, что души-то и не умирают. А потому, если давать заранее цели искусству и определять, чем именно оно должно быть полезно, то можно ужасно ошибиться, так что вместо пользы можно принести один вред, а, следовательно, действовать прямо против себя, потому что утилитаристы требуют пользы, а не вреда. И так как искусство требует, прежде всего, полной свободы, а свобода не существует без спокойствия (всякая тревога уже не свобода), то, следственно, искусство должно действовать тихо, ясно, не торопясь, не увлекаясь по сторонам, имея само себя целью и веруя, что всякая деятельность его отзовется со временем человечеству несомненной пользой» (*Г-н — бов и вопрос об искусстве*. 18, 77-78). Но не

⁶ Достоевский Ф.М. Г-н — бов и вопрос об искусстве // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 30 тт. Т. 18. Л.: Наука, 1978. С. 96. В дальнейшем некоторые ссылки на это издание даны в тексте.

забудем, что русские бесы впервые явились в 1849 г. в Дрездене. Петербургские пожары — повтор предложения сжечь ратушу в Дрездене. Дрезденское майское восстание не только факт немецкой истории, гораздо большее значение он имеет для русской судьбы.

Пока Бакунин в «Исповеди» изображал себя простым фантазером и дворянским искателем острых ощущений, о нем ходили другие истории, пересказывавшиеся его близкими друзьями: «Как только поднялось движение в Дрездене, он появился на баррикадах, — его там знали и очень любили, — рассказывал Герцен в 1851 г. — Узнав, что королевские солдаты вовсе не приняли твердого решения избивать своих братьев, что у них были сомнения, что они даже щадили здания, Бакунин предложил выставить шедевры Дрезденской галереи на стенах и баррикадах. Это действительно могло остановить осаждающих. «А если они будут стрелять?» — возразили члены муниципалитета. «Тем лучше, пусть падет на них позор этого варварства». Муниципальные эстетика не пожелали этого. Таким же образом был отвергнут целый ряд революционных и террористических мер, предложенных Бакуниным. — Когда ничего нельзя было больше сделать, Бакунин предложил поджечь дома аристократов и взорвать на воздух ратушу со всеми членами правительства, в числе которых был и он сам. Он говорил это, держа в руке заряженный пистолет»⁷.

Но интересно, что Бакунин в исповеди, адресованной императору, это свое намерение пытался свалить на немецких социалистов, сообщая Николаю I, что некоторые из коммунистических предводителей баррикад вздумали, было, жечь Дрезден, и сожгли уже несколько домов. А он-де никогда не давал к тому приказаний: впрочем, согласился бы и на то, если бы только думал, что пожарами можно спасти саксонскую революцию. И главное его соображение: он никогда не мог понять, чтобы о домах и о неодушевленных вещах следовало жалеть более, чем о людях. При этом забывался весьма важный момент: что пожары уничтожают возможность жизни для людей и что в пожарах люди гибнут. Нравственные качества великого анархиста из этих эпизодов довольно ясно определяются: они в полном отрицании христианской морали, требующей от человека самопожертвования во имя Другого. Бакунин жлет,

⁷ Никитенко А.В. Ук. соч. С. 613.

чтобы обелить себя. Надо подчеркнуть, что ложь — одна из характернейших черт Бакунина и Нечаева, что с удивлением отмечали их современники. Очень долго старались не обращать на это внимания, забывая, что Сатана есть отец лжи и что всякий постоянно лгущий — среди его сподвижников.

Образ Бакунина волновал воображение художников. Им восхищался Рихард Вагнер, бывший тоже участником дрезденского восстания⁸. Русские писатели, знавшие Бакунина, были трезвее в его оценке. Бакунин оказался прототипом главного героя тургеневского романа «Рудин». Рудин вначале выглядит фантазером и мечтателем, а то и просто болтуном, провоцирующим окружающих, смущающим слушателей, но оказавшимся бессильным при необходимости принять решение. Тургенев, правда, попытался немного реабилитировать своего героя: в конце романа Рудин погибает на баррикадах во время парижского восстания 1848 г. В советское время (в 20-е годы) образ Бакунина был однозначно героическим, например, у Константина Федина, будущего начальника Союза советских писателей. В своей работе «Идеология национал-большевизма» Михаил Агурский писал, что в ранней пьесе «Бакунин в Дрездене» (1922) Федин противопоставляет вырождающейся Европе славян, представителем которых показан могучий скиф Бакунин. Федин так показывает Бакунина, что его национальное превосходство перед немцами очевидно. Бакунин в этой пьесе произносит такие слова: *Кто с нами, славянами, тот на верной дороге. Наша натура проста и велика, нам не подходит расслабленное и разжиженное, чем пичкает мир одряхлевшая старая Европа. Мы обладаем внутренней полнотой и призваны перелить ее, как свежие весенние соки, в жилы окоченелой европейской жизни*⁹.

⁸ Как известно, Вагнер создавал либретто «Кольца Нибелунга» на основе «Эдды», германо-скандинавских мифов IX-XI веков, но включил в него и мифотворчество других народов, в том числе греческих и кавказских: драконы, любовные напитки, проклятия, Гера — хранительница очага, всемогущий Зевс сосуществуют с выросшим в лесу Зигфридом. Прообразом свободного человека, как считал сам композитор, стал для Вагнера Михаил Бакунин, с которым он познакомился и подружился в Дрездене. Личные впечатления автора доподнили и обогатили древние сказания.

⁹ Сам Федин видел в этой пьесе лишь начало возвеличения Бакунина, поскольку, по его словам, «Бакунин в Дрездене», представляя собой законченное целое, является частью задуманных им драматических сцен из жизни М.А. Бакунина под общим названием «Святой Бунтарь».

Достоевский нарисовал другого Бакунина, того, который провоцировал в Дрездене восставших людей превратить полотно рафаэлевой Мадонны в мишень для пуль, призывал к взрывам и поджогам домов. Именно эту связь Бакунина с романом Достоевского «Бесы», писавшимся в Дрездене, стоит подчеркнуть. Исследователи склонны находить в одном из героев, Николае Ставрогине, интеллектуальном провокаторе романа, черты Бакунина. Замечу, что об этом писал еще один замечательный русский мыслитель, живший в Дрездене. Я говорю о Федоре Степуне, философе и писателе, изгнанном большевистскими бесами из России в 1922 году и нашедшем приют в Германии, ставшим профессором дрезденской высшей технической школы. В 1937 он был оттуда уволен нацистами. Он писал о связи героя романа с Бакуниным: «Не раз высказывалось предположение, что прообразом Ставрогина надо считать Михаила Бакунина. Некоторое и даже существенное сходство, бесспорно, налицо. Бакунин, как и Ставрогин, верит в дьявола, быть может, даже канонически. В своих размышлениях о Боге и государстве Бакунин, во всяком случае, восторженно славит этого извечного «бунтаря» и «безбожника» как «первого революционера», начавшего великое дело освобождения человека от «позора незнания рабства». Бог и свобода для Бакунина несовместимы, а потому он и определяет свободу как действительное разрушение созданного Богом мира»¹⁰.

Но гораздо важнее, что прототип главного «беса», Петра Верховенского, был списан с реального последователя Бакунина — Сергея Нечаева, реализовавшего идею тоталитарной партии, из которой впоследствии могло вырасти негласное тоталитарное руководство страной — вроде ЧК, КГБ и т.д. Бакунин писал Нечаеву: «Отвергая всякую власть, какую властью или, вернее, какую силою будем мы сами руководить народную революцию? *Невидимую, никем не признанную и никому не навязывающуюся силою, коллективную диктатурую нашей организации, которая будет именно тем могущественнее, чем более она останется незримой и непризнанной, чем более она будет лишена всякого официального права и значения*»¹¹.

¹⁰ Степун Ф.А. «Бесы» и большевистская революция // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 631-632.

¹¹ Бакунин М.А. Письмо М.А. Бакунина к С.Г. Нечаеву 2-го июля 1870 г. // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 547-548. Курсив Бакунина.

Замечу, между прочим, что Сергей Нечаев, Михаил Бакунин, как и все центральные герои Достоевского — недоучившиеся студенты, вроде гофмановского студента Ансельма, стоящие перед выбором пути и предъявляющие миру максималистские требования. Гофман над такими стремлениями иронизировал, Достоевский же понял их невероятную серьезность, чреватую исторической трагедией.

Достоевский создавал «Бесов», а в это время наиболее светлый из русских революционеров, Герман Лопатин, писал Наталье Герцен 1 июня 1870 года о постоянной лжи Бакунина и об очевидной «солидарности Бакунина и Нечаева в этом деле»¹², т.е. убийстве студента Иванова. Бакунин попытался через посредство Нечаева организовать в России революционное общество, которое воплотило бы его радикалистскую программу. Нечаев вернулся в Россию в сентябре 1869 с выданным ему Бакуниным мандатом мифического «Русского отдела всемирного революционного союза». Мандат датирован 12 мая 1869 г. и подписан «Михаил Бакунин»: «Податель сего есть один из доверенных представителей русского отдела Всемирного революционного союза, 2771»; на печати выгравированы слова: «Alliance révolutionnaire européenne. Comité general». Максимально используя предоставленные Бакуниным полномочия, Нечаев организовал в Москве несколько пятерок¹³.

И дело было не только в убийстве студента Иванова. Речь шла о полном пересмотре ценностей человечества. В мифологии каждого народа присутствует так называемый «культурный герой» (скажем, Прометей у греков), который учит людей ремеслам, учит строить и созидать, а главное — любить знания. Таким был в России Петр Великий, прививший своему народу вкус к науке и европейской духовности (в том числе к европейской живописи), по совету Лейбница учредивший академию, а его дочь, императрица Елизавета Петровна, открыла в Москве Университет. У бесов была другая установка — на разрушение. В прокламации, написанной в марте 1869 г. и обращенной к русской молодежи и использовавшейся Нечаевым, Бакунин писал: «Итак, молодые друзья, бросайте скорее этот мир, об-

¹² Герцен и Запад. Литературное наследство. Т. 96. М.: Наука, 1985. С. 495.

¹³ См. Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 30-ти тт. Т. 12. Л.: Наука, 1975. Примечания. С. 192.

реченный на гибель, эти университеты, академии и школы, из которых вас гонят теперь и в которых стремились всегда разьединить вас с народом. <...> Не хлопочите о науке, во имя которой хотели бы вас связать и обессилить. Эта наука должна погибнуть вместе с миром, которого она есть выразитель»¹⁴. Иными словами, духовность, индивидуальность обрекались радикалами на гибель. Петр Верховенский так изображал готовящееся им будущее: «Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями» (Бесы, 10, 322). И, надо сказать, его установка вполне была реализована в большевистской России, где уничтожались философы, поэты и художники. Но следование дьяволу, как об этом догадались русские неорелигиозные мыслители, особенно после ужасов большевистской революции, «есть состояние не освобождающее, а, — писал Бердяев, — рабье, потому что тот, кто бунтует и восстает против великого, Божественного и человеческого содержания истории, сознает его не как собственное, внутреннее, в нем раскрывающееся, а как ему навязанное извне. Такое бунтующее анархическое отношение¹⁵ основано на рабском состоянии духа, а не на свободе духа».

Достоевский был в ужасе от Петербургских пожаров. Казалось, что они губят дело рук человеческих. В «Бесах» тема пожаров — одна из важнейших. Но в марте 1871 года, когда он уже работал в Дрездене над «Бесами», восстала Парижская коммуна, а в мае того же года в Париже начались пожары. Их устроили чувствовавшие поражение коммунары. Федералисты поджигали или взрывали на воздух всякий дом, который вынуждены были очистить. Но горели и исторические здания вроде городской ратуши, дворца *Тюильри* (Tuileries), который был полон произведений искусства и так и не был впоследствии восстановлен. Произведения духа и рук человеческих не щадились. Кстати, опять все тот же май, месяц выбора между человеческим и небесным. Поджигатели полагали, что выбирают небесное. Но беда человека в том, что он, отказавшись от стремления к высшему, к духовным откровениям человеческого гения, может двинуться не к божественной высоте, а избрать

¹⁴ Несколько слов к молодым братьям в России // Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. М.: Археографический центр, 1997. С. 213.

¹⁵ Бердяев Николай. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 30.

дьявольскую, бесовскую духовность. Именно это наступление дьявольщины почувствовал Достоевский в русском и европейском воздухе. 18 мая 1871 г. Достоевский писал Страхову из Дрездена: «Пожар Парижа есть чудовищность. <...> Но ведь им (да и многим) не кажется чудовищностью это бешенство, а, напротив, *красотой*. Итак, эстетическая идея в новом человечестве помутилась»¹⁶.

Он открыл главное: красоту, противопоставленную Мадонне. Эта красота — в бешенстве. В бесовщине. Именно эта красота и прельстила Бакунина. Любопытно при этом, что бесы, желая уничтожить Мадонну, полагают, что они борются за счастье людей, что они отказываются от земных благ, но на самом деле они выбирают царство земное со всеми его грехами, ведущими в адские низины. Сам же Достоевский «идеалом человечества», до которого оно доработалось в течение своего долгого пути, «высшим идеалом красоты» считал именно Мадонну Рафаэля. «Федор Михайлович выше всего в живописи ставил произведения Рафаэля и высшим его произведением признавал Сикстинскую Мадонну»¹⁷. Таким образом, в Дрездене была первая попытка нигилизма свергнуть классическую христианскую красоту (Бакунин) и именно в Дрездене же был дан первый бой (Достоевский) этому новому, овладевавшему умами дьявольскому миропониманию. Поразительно, но бес Верховенский поминает в тексте романа город Дрезден, отнесясь к нему вполне иронически, как к месту, где ценят культуру и искусство. Но это иная ирония, нежели у Гофмана, не романтическая, не мистическая, а разрушительная, издевательская, унижающая честь и достоинство собеседника. Так он советует одному из обывателей скорее покинуть Россию, где скоро должны победить революционеры: «Тут, батюшка, новая религия идет взамен старой. <...> А вы эмигрируйте! И знаете, я вам советую Дрезден, а не на тихие острова. Во-первых, это город, никогда не выдавший никаких эпидемий, а так как вы человек развитый, то, наверно, смерти боитесь; во-вторых, близко от русской границы, так что можно скорее получать из любезного отечества доходы; в-третьих, заключает в себе *так называемые сокровища искусства* (курсив мой. — В.К.), а вы

¹⁶ Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 30 тт. Т. 29, кн. 1. Л.: Наука, 1986. С. 214.

¹⁷ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 150.

человек эстетический, бывший учитель, словесности, кажется; ну и, наконец, заключает в себе свою собственную карманную Швейцарию — это уж для поэтических вдохновений, потому, наверно, стишки пописываете. Одним словом, клад в табатерке!» (Бесы, 10, 315). Как видим, ирония его полна издевки, а тон вполне презрительный и к городу, и к искусству. Да и как бес мог не презирать город, жители которого отказались прикрыться от пуль Мадонной Рафаэля, не послушавшись уговоров своего совратителя — Бакунина.

Федор Степун так резюмировал открытие Достоевского: «Читая бредовую проповедь Верховенского, нельзя не чувствовать, что она кипит бакунинской страстью к разрушению и нечаевским презрением не только к народу, но даже и к собственным «шелудивым» революционным кучкам, которые он сколачивал, чтобы пустить смуту и раскачать Россию. В духе Нечаева и Ткачева Верховенский обещает Ставрогину, что народ к построению «каменного здания» допущен не будет, что строить они будут вдвоем, он, Верховенский, со своим Иван-царевичем. Надо ли доказывать, что следов бакунинской страсти к разрушению и фашистских теорий Ткачева и Нечаева можно искать только в программе и тактике большевизма»¹⁸.

По указанию Ленина, имя Бакунина было выгравировано на стеле в Александровском саду, посвященной великим революционерам. Ленин словно расписался в верности идеологу русской бесовщины. Как пишут современные исследователи, одним из истоков современного международного терроризма были русские радикалы, народовольцы и террористы. Одним из вдохновителей русского революционного терроризма был Бакунин, искавший в русском разбое силу социального преобразования общества.

В советские годы в России ходил анекдот, что по приказу Политбюро в центре Москвы поставлен памятник Достоевскому с такой надписью: «Великому русскому писателю Ф.М. Достоевскому. — Благодарные бесы». Но это был лишь анекдот, а замечательный памятник С.Д. Меркурова¹⁹ стоял на задах

¹⁸ Степун Ф.А. «Бесы» и большевистская революция. С. 635.

¹⁹ В 1914 году скульптор Сергей Меркуров приступил к созданию памятника Ф.М. Достоевскому. Статуя долгое время находилась в его мастерской, и только в 1918 году была установлена на Цветном бульваре, где простояла 18 лет, пока ее не перенесли во двор дома, где родился Ф.М. Достоевский (Божедомка, ныне ул. Достоевского, д. 2). Там сейчас музей Достоевского.

Мариинской больницы, больницы для бедных, где когда-то работал лекарем отец писателя. Сам Федор Достоевский оказался тоже своего рода доктором, «социальным доктором», религиозным мыслителем, который диагностировал тяжелейшее заболевание человечества, и, быть может, основной диагноз этой страшной болезни был угадан и записан им в Дрездене.

В наши дни в этом прекрасном городе ставится памятник великому русскому писателю Достоевскому, который первым увидел самые сложные проблемы будущей Европы и сумел оценить их *sub specie aeternitatis*, став Данте нового времени. И это закономерно, что памятник ему стоит там, где он написал свой великий роман. Город выбирает того, кто ему ближе по духу и по идее. Город выбрал поклонника Мадонны Рафаэля.

Алексей Макушинский

Человеческая доброта и бесчеловечное «добро». Василий Гроссман и Лев Шестов¹

Между этими авторами — миры. Один из самых блистательных представителей русского религиозно-философского ренессанса, экзистенциалист *avant la lettre*, великолепный стилист, иронист, стремящийся дойти до «последних выводов» — и советский писатель, несмотря на все свои идеологические расхождения с системой так и не вышедший, да и не пытавшийся выйти, за эстетические рамки, предписываемые «соцреалистическим каноном». Это относится и к «Жизни и судьбе», его главному труду. Критическое осмысление тоталитарных идеологий и практик 20-го века осуществляется в нем привычными соцреалистическими методами. Идеологические отличия от ранних романов того же автора — от «Степана Кольчугина» (1937–1940) или «За правое дело» (1952) — могут быть сколь угодно велики; эстетика остается прежней. Эта эстетика соцреализма, если отвлечься от ее идеологической, или пропагандистской, составляющей (пресловутой задачи «идейной переделки и воспитания трудящихся в духе социализма», зафиксированной уже в «Уставе» Союза советских писателей, принятом на их «Первом съезде» в 1934 году) — составляющей, которая у Гроссмана, конечно, отсутствует (подобно тому, как она вообще отсутствует у многих не вполне лояльных советских писателей послесталинской эпохи) — если отвлечься, следовательно, от идеологии, то можно сказать, что эстетика соцреализма была *в первую очередь* эстетикой эпигонской, попыткой воскресить — очень поверхностно по-

¹ Статья, предлагаемая вниманию читателя, была первоначально написана по-немецки — в связи с конференцией, посвященной столетию со дня рождения Василия Гроссмана, проходившей в декабре 2005 года в Католическом университете Эйхштетт-Ингольштадт. Переводя ее на русский, я старался по возможности убрать из нее все то, что для немецкого читателя требует пояснения, для русского же очевидно и так. В полной мере мне этого сделать, конечно, не удалось — слишком многие связи между отдельными мыслями оказались бы разорванными.

нятый — реализм 19-го века в качестве единственно «истинного» искусства, что, разумеется, сопровождалось, и не могло не сопровождаться, радикальным отрицанием и постоянными проклятиями по адресу расплывчатого «модернизма» (время от времени обзываемого «формализмом»). В конечном итоге соцреализм (в области литературы) стремился к созданию большого всеобъемлющего эпоса, каковой, в свою очередь, должен был обеспечить советского человека окончательным, каноническим воплощением исторического мифа — собственно, советской «священной истории», ею же была поначалу «история революции», затем, в сталинское время, как бы слившаяся с нею русская история вообще. Той же цели служили, кстати, и прочие Музы, историческая живопись и скульптура, кино и театр. Не удивительно поэтому, что из всех великих книг 19-го века на советских писателей особенное впечатление произвела «Война и мир», этот, как замечательно выразился Томас Манн, «национальный эпос в образе современного романа»². *Cum grano salis* можно было бы представить историю советской литературы как историю (неудавшихся) попыток создать «новую» или «вторую» «Войну и мир». В числе прочих, а может быть даже и сильнее, чем кто-либо, подпал под это обаяние толстовского «национального эпоса» и Василий Гроссман; не случайно уже «За правое дело» то и дело сравнивали с «Войной и миром»; тем более напрашивается на такое сравнение «Жизнь и судьба».

Между тем, ни одному советскому автору, ни лояльно, ни критически настроенному по отношению к режиму, «вторую» «Войну и мир» написать, разумеется, не удалось; собственно — почему нет? Простейшим ответом было бы указание на «гений» Толстого, у его подражателей в наличии не имевшийся. Я полагаю, однако, что есть и другие причины, может быть — более глубокие, во всяком случае — лежащие по ту сторону всегда спорного вопроса об индивидуальном даровании. Одной из них является тот подражательный, если угодно — эпигонский, характер соцреализма, о котором уже шла речь и который, в известном смысле, составляет самую его сущность. То, что, скажем, в середине 19-го века было

² „National-Epos in moderner Romangestalt“. Mann, Thomas: Reden und Aufsätze, 1 (=Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Bd. 9). Frankfurt am Main 1990. S. 625.

самостоятельно, «органически» возникшим стилистическим направлением, «новым словом» и освобождением от старых пут, столетие спустя могло быть лишь искусственно надетым на литературу стальным (читай — сталинским) корсетом, мешавшим ее естественному развитию, тюремной камерой, в которую ее загнали. Сама задача написать «вторую» «Войну и мир» была, следовательно, задачей ложной, попыткой повторить давно пройденное, вновь взобраться на высочайшую, но далеко позади оставленную вершину. Не то, чтобы я верил в какой-то «прогресс» в искусстве или был склонен к авангардистскому пафосу перманентного обновления художественных форм (так сказать, перманентной эстетической революции); я говорю лишь, во-первых, что художественные формы с течением времени обновляются, во-вторых, что в каждую данную эпоху существует множество форм и направлений, которые, друг с другом взаимодействуя, друг друга оплодотворяют, и что поэтому попытка из идеологических соображений навязать искусству только какое-то одно стилистическое направление, к тому же еще такое, расцвет которого уже сам по себе давно прошел и закончился, всегда чревата роковыми последствиями и неизбежно ведет к художественной неудаче.

Такова первая причина; теперь вторая. По сравнению с тем тоталитарным кошмаром, который рисует в своем романе Гроссман, мир, изображаемый Толстым в «Войне и мире», кажется почти идиллией; несмотря на все ужасы войны, этот мир еще, так сказать, «в порядке» (может быть, только в некоторых сценах пленения Пьера уже чувствуется дуновение той бесчеловечной жестокости, которая век спустя воплотится в тоталитарных режимах); в остальном это еще вполне «человеческий» мир, живущий своей собственной жизнью, не обращая особенного внимания на политику и идеологию. Война 12-го года затрагивает, конечно, всех, в том числе и мирное русское население; вообще же частный человек у Толстого может о политике почти не думать («Жизнь между тем, настоящая жизнь людей со своими существенными интересами здоровья, болезни, труда, отдыха, со своими интересами мысли, науки, поэзии, музыки, любви, дружбы, ненависти, страстей шла, как и всегда, независимо и вне политической близости или вражды с Наполеоном Бонапартом, и вне всех возможных преобразований»³).

Поэтому конкретные политические явления лежат лишь на периферии толстовских интересов. Он развивает общую историческую концепцию, строит общую философию истории, которая в принципе могла бы быть продемонстрирована и на совсем других примерах. Никак нельзя, например, утверждать, что Толстой в первую очередь стремится понять именно наполеоновскую эпоху в ее конкретности. Совсем иначе обстоит дело в случае Гроссмана, для которого постижение, анализ, изображение — постижение через изображение — конкретных политических феноменов 20-го века является основной задачей — что обрекает его роман на прочтение *sub specie politicae*, иначе говоря, на прочтение в первую очередь в качестве романа о войне и тоталитаризме (в резком отличии от толстовского эпоса, который — как и всякое «великое искусство» — не столько рассказывает о чем-то, сколько сам *есть* что-то). От политики в 20-м веке не убежишь; бежать некуда; теперь уж никак нельзя сказать, что «настоящая жизнь людей» идет как всегда, своим ходом, ни о какой политике не заботясь, совсем наоборот — эта политика то и дело превращает «настоящую жизнь людей» во что-то кошмарно-ненастоящее, нереальное в своем ужасе. Дело, значит, не только в том, что Гроссман лишен способности к созданию пластических образов, сравнимых с толстовскими, так что читатель почти *не видит* того, что ему показывают, события и персонажей, но дело еще и в том, что теневой, призрачный и *нереальный* мир романа сам по себе не поддается, или плохо поддается, *реалистическому* изображению. Поэтому, на мой взгляд, гораздо ближе к сути изображаемых ими тоталитарных феноменов подходили в 20-м веке те авторы, которые как бы прорывали «реалистическую» поверхность явлений, чтобы добраться до их именно — сути, их «сущности», их, если угодно (в платоновском смысле) «идеи». Я имею в виду не столько так называемые антиутопии, эстетическая ценность которых вообще сомнительна, сколько такие произведения, как, например, (при всех различиях между ними) «Приглашение на казнь» Набокова или «На мраморных утесах» Эрнста Юнгера.

Несмотря на все это, роман Гроссмана представляет, конечно, не только исторический интерес. В пределах доступных

³ Толстой, Л.Н.: Собрание сочинений в двадцати двух томах. Том 5. Москва, 1980. Стр. 159.

ему возможностей Гроссману удалось создать впечатляющую картину жизни и смерти, борьбы и страданий самых разных, совсем непохожих друг на друга людей, попавших в ловушку двух основных тоталитарных режимов 20-го века. Сходства между обоими режимами проступают в этой картине с резкой очевидностью — не выходя, как уже говорилось, из эстетических границ советской литературы, Гроссман взрывает ее идеологические рамки со всей решительностью. Именно в этом контексте становится интересным вопрос, в какой мере он был знаком с критикой тоталитарных идеологий, сформулированной представителями русского религиозно-философского ренессанса в начале века и затем в эмиграции. В какой мере он был вообще знаком с трудами русских мыслителей Серебряного века? В своих воспоминаниях о Гроссмане Семен Липкин рассказывает об его интересе к писателям как собственно Серебряного века, так и к тем, еще не вполне советским авторам, которые получили известность в начале советской эпохи, до сталинской уравниловки. Некоторых из них Липкин знал лично и подробно рассказывал о них своему другу Гроссману (Мандельштам, Цветаева, Бабель, Булгаков). При чтении «Жизни и судьбы» также становится очевидным знакомство автора с литературой Серебряного века. Он цитирует, например, Ходасевича, к моменту написания романа остававшегося в Советском Союзе персоной *non grata*; цитирует и Максимилиана Волошина. Но все это относится только к литературе; в какой мере он знал и философию Серебряного века, остается невыясненным. Можно предположить общее знакомство с основными авторами «Вех», благодаря ли собственному чтению или понаслышке; читал ли, однако, Василий Гроссман Шестова? Мне этого выяснить не удалось. А между тем, в «Жизни и судьбе» можно найти неожиданные параллели к идеям именно Шестова, этого, пожалуй, аполитичнейшего из мыслителей своей эпохи; на них-то я и хочу в дальнейшем сосредоточиться.

Читатели «Жизни и судьбы» помнят, возможно, персонажа по имени Иконников, с точки зрения его сокамерников — полусумасшедшего, которого мы встречаем уже на первых страницах романа, и причем в немецком концлагере, где он вступает со старым коммунистом Мостовским в несколько неожиданный для этого последнего разговор. Уже в первой фразе

⁴ Семен Липкин: Жизнь и судьба Василия Гроссмана. Москва, 1990.

идет речь о «добре»; на иронический вопрос Мостовского, что «доброе» ему скажет «товарищ», Иконников, в свою очередь, отвечает вопросом, а что есть вообще добро. Этот вопрос как бы переносит Мостовского в его детство, «когда приезжавший из семинарии старший брат заводил с отцом спор о богословских предметах»⁵. Таким образом, при первом же его появлении устанавливается связь Иконникова с предреволюционной эпохой, с характерными для нее религиозными интересами. Он сам же и происходит из среды духовенства, из семьи, отмеченной долгой («со времен Петра Великого») традицией священничества. На это указывает, разумеется, и сама его фамилия (вместе с тем подчеркивающая, конечно, и его «идеальную» связь с религиозной сферой). Лишь последнее поколение Иконниковых, он сам и его братья, получили светское образование. На этих же первых страницах романа мы узнаем, что Иконников еще в студенческие годы увлекся толстовством, ушел с последнего курса технологического института, сделался народным учителем на севере Пермской губернии, затем перебрался на юг, поступил слесарем на грузовой пароход, с которым побывал в Индии, Японии и в Австралии; позднее, уже после революции и, по-видимому, все еще под влиянием толстовских идей, вступил в крестьянскую земледельческую коммуну. Во время насильственной коллективизации сельского хозяйства, ужасы которой потрясли его, он начинает проповедовать Евангелие, теперь уже, очевидно, не по Льву Толстому; его арестовывают, объявляют, однако, сумасшедшим и отпускают на волю. После чего он поселяется у одного из своих братьев в Белоруссии, где его и застает война. Ужасы немецкой оккупации также повергают его в «истерическое состояние», он пытается сам и призывает других спасать евреев, на него доносят, теперь уже немецкие власти арестовывают его, так он попадает в лагерь, где мы с ним и встречаемся. Уже в первом его разговоре с Мостовским намечается основная оппозиция, владеющая его мыслями и затем развернутая в том маленьком «трактате», о котором у нас ниже в основном и пойдет речь. «Я видел великие страдания крестьянства, — говорит он Мостовскому — а коллективизация шла во имя добра. Я не верю в добро, я верю в доброту» (стр. 14). В таком случае, отвечает старый больше-

⁵ Гроссман, Василий: Жизнь и судьба. Рига, 1990. Стр. 12. В дальнейшем все ссылки на это издание в скобках в тексте.

вик, он должен ужасаться, что во имя добра повесят Гитлера и Гимmlера. «Спросите Гитлера – возражает на это Иконников – и он вам объяснит, что и этот лагерь ради добра». На это Мостовской ничего не отвечает, и причем с таким чувством, что «работа его логики становится похожа на бессмысленные усилия ножа, борющегося с медузой» – рассуждения Иконникова движутся, можно сказать, в совсем другой плоскости, чем та, где «работает» логика его оппонента, подобно тому, как и он сам, Иконников, является человеком из другого мира, к которому советские военнопленные в лагере относятся поэтому с непониманием и недоверием. В одной из более поздних глав романа мы присутствуем при разговоре заключенных, из которого становится ясно, что их заставляют работать на строительстве газовой камеры, «газовни», как пишет Гроссман; Иконников, и только он один, объявляет о своем намерении от этой работы отказаться, что, как прекрасно понимают все участники разговора, означает его неминуемую смерть. Даже итальянский священник Гарди, принуждаемый к той же работе, утверждает, что его именно принуждают к ней и что поэтому Бог ему простит. Иконников возражает на это: «Не говорите – виноваты те, кто заставляет тебя, ты раб, ты не виновен, ибо ты не свободен. Я свободен! Я строю фернихтунгслагерь, я отвечаю перед людьми, которых будут душиить газом. Я могу сказать «нет!»» (стр. 246). В ответ на это Гарди, к изумлению присутствующих марксистов, целует его «грязную руку». Почти между делом, не заостряя на этом читательское внимание, Гроссман сообщает позднее, что Иконников действительно выполнил свое намерение, отказался строить «газовню» и был за это расстрелян (стр. 436).

Таков этот персонаж и его судьба; по-настоящему зримым он, как и большинство персонажей у Гроссмана, по-моему, не становится; «эффекта присутствия» не возникает. Остаются его мысли, для романа в целом очень важные, значительные, как мне кажется, и сами по себе, мысли, которые он высказывает в разговоре с Мостовским – и развивает затем в небольшом сочинении, каковое он передает Мостовскому непосредственно перед отправкой последнего в изолятор. Мостовской же читает эти «листки» сразу после разговора с комендантом лагеря Лиссом – одна из ключевых сцен всего романа, – разговора, в котором Лисс настаивает на сходстве и соприродности двух

воюющих друг с другом тоталитарных систем; сочинение Иконникова, которое он тоже успел прочесть (он знает русский язык), вызывает у Лисса лишь презрение, причем он совершенно ясно осознает принципиальную враждебность *обоим* тоталитарных идеологий высказанным в этом сочинении мыслям («У вас и у нас одна гадливость к тому, что здесь написано. Вы и мы стоим вместе, а по другую сторону вот эта дрянь!» – говорит он, указывая на бумаги Иконникова (стр. 324)). С тезисом о соприродности коммунизма и национал-социализма Мостовской, конечно, не соглашается (подавляя при этом свои собственные сомнения); однако бумаги Иконникова вызывают у него практически такую же реакцию, что и у оберштурмбанфюрера СС Лисса (что, разумеется, лишний раз подкрепляет вышеуказанный тезис). Интересно, что только эти комментарии тоталитарных идеологов сочинение Иконникова в самом романе и получает; от собственного комментария Гроссман воздерживается – позиция, очевидным образом противопоставляемая им тоталитарному идеологическому безумию, говорит сама за себя и держится сама собой, ни на что больше не опираясь.

В «трактате» ставится все тот же вопрос о природе «добра», вопрос, утверждает Иконников, о котором задумываются все люди, не только философы и проповедники, потому что «приходит пора страшного суда» (стр. 328). Первое, что отмечает Иконников, это сужение понятия добра в ходе человеческой истории. Если, скажем, буддизм распространял понятие добра на все живое, то уже христианство ограничивает его только человеком; добро первых христиан, «добро всех людей» сменяется добром «для одних лишь христиан», существующим, «живущим» рядом с добром для мусульман и добром иудеев; добро христиан распадается, в свою очередь, на добро католиков, протестантов, добро православия и т.д.

«И рядом шло добро богатых и добро бедных, рядом рождалось добро желтых, черных, белых.

И, все дробясь и дробясь, уже рождалось добро в круге секты, расы, класса, все, кто был за замкнутой кривой, уже не входили в круг добра.

И люди увидели, что много крови пролито из-за этого малого, недоброго добра во имя борьбы этого добра со всем тем, что считало оно, малое добро, злом.

И иногда само понятие такого добра становилось бичом жизни, большим злом, чем зло.

Такое добро пустая шелуха, из которой выпало, утерялось святое зернышко. Кто вернет людям утерянное зерно?» (Стр. 329).

Это малое «частное» добро должно, однако, придать себе *видимость всеобщности*; потеряв действительную всеобщность, оно «стремится придать себе ложную всеобщность, чтобы оправдать свою борьбу со всем тем, что является для него злом». «Добро» прямо-таки нуждается во зле, без которого оно и не могло бы быть «добром». «Таково уже свойство добра. Кто не за него, тот против него. И всякий человек, признавший суверенность добра, принужден уже делить своих ближних на хороших и дурных, т.е. на друзей и врагов своих». Эта последняя цитата — не из Гроссмана, но из совсем другой книги, тоже из трактата о природе «добра», но из трактата, написанного гораздо раньше и в совсем другом интеллектуальном контексте — из работы Льва Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. (Философия и проповедь)» (1900)⁶. «Добро» разоблачается и отрицается здесь с не меньшей решительностью. При этом возникают параллели, которые как будто с новой, неожиданной стороны освещают эти два столь несхожих между собою текста.

Шестову, как известно, было свойственно (или, как нынче принято выражаться, входило в его «стратегию») разбирать занимающие его проблемы не прямо, но почти всякий раз на примере того или иного автора, искать решения в «дискуссии» с этим автором. Поэтому его тексты почти всегда выглядят как эссе о том или ином писателе или философе, будь то Толстой, Достоевский или Ницше, или, позднее, Паскаль, Плотин, Лютер или Кьеркегор. Так и на этот раз, причем на переднем плане стоит скорее все-таки не Ницше, а именно Толстой с его моральным учением, его «проповедью», которую Шестов не склонен, как это часто делалось и делается, противопоставлять его художественному творчеству, но которую он рассматривает в контексте всего написанного Толстым, настаивая на общем для всех этапов его жизни и мысли стремлении к «добрю»: «Все изменения в его философии — пишет Шестов — никогда не выходили за пределы «жизни в добре»: перемены происходили

только в представлении о том, в чем это добро и что нужно делать, чтобы иметь право считать его на своей стороне» (стр. 49). Этим, по мнению Шестова, и объясняется сектантская нетерпимость Толстого в отношении тех, кто придерживается другого, чем он сам, мнения — как уже говорилось, тот, кто не за «добро», тот против него. «Добро» агрессивно; оно мыслит в категориях «друг — враг»; оно утверждает себя в постоянной борьбе со «злом», которого оно, однако, как пишет теперь уже не Шестов, но Иконников у Гроссмана, победить никогда не в состоянии; совсем напротив, там, где «добро» начинает свою борьбу со «злом», «там гибнут младенцы и старцы и льется кровь» (Гроссман, стр. 330).

Можно оставить в стороне вопрос, прав ли Шестов по отношению именно к Толстому (я думаю, в общем, что прав, — разумеется, если отвлечься от многих других аспектов толстовского творчества, прежде всего «художественных», которые в таком случае придется все-таки отделить от «проповеди»; Толстой как художник не исчерпывается, конечно, этим стремлением «привлечь добро на свою сторону», что наверняка понимал и Шестов). В конце концов, Толстой и его воззрения являются для Шестова лишь предлогом — или примером, на котором он демонстрирует свои собственные мысли о «добре», т.е. дело не в Толстом самом по себе, но именно в этом сектантски-агрессивном «добре», которое вовсе не обязательно должно выступать в одеянии толстовства, но может принимать и совсем другие формы, хотя и нельзя отрицать, что именно в толстовстве оно нашло одно из наиболее чистых своих воплощений — что, кстати, придает как бы некое добавочное значение тому обстоятельству, что Иконников в романе Гроссмана некоторое время был толстовцем, а затем от толстовского учения отошел.

Что же такое это «добро», именем которого его адепты осуждают, подчиняют себе — и уничтожают своих врагов (без которых, как уже говорилось, «добро» не обходится), во имя которого льются потоки крови и приносятся миллионные жертвы? Иконников начинает свой трактат с этого вопроса и задает его снова и снова, не отвечая на него. Зато у Льва Шестова мы находим ответ. Правда, ответ этот не лежит на поверхности и не высказывается с такой определенностью, с какой я хотел бы его здесь высказать. Это связано не в последнюю очередь со свое-

⁶ Шестов, Лев: Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. (Философия и проповедь). СПб 1900. Репринт: Париж, 1971. Приведенная цитата на стр. 49. В дальнейшем все ссылки на это издание тоже приводятся в тексте в скобках.

образной шестовской манерой письма, как бы не допускающей прямых ответов на прямые вопросы; мысль его, можно сказать, движется по некоей касательной к линии, на которой лежат ответы — линии, которую читатель все время старается нащупать, но которую авторская мысль лишь задевает, то приближаясь к ней, то снова от нее отдаляясь. Эта манера письма и мысли делает чтение его книг столь увлекательным и в то же время производит впечатление своеобразной расплывчатости и незавершенности. Лишь в середине книги Шестов высказывает решающую, как мне кажется, мысль. Цитируя слова Толстого о том, что «жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, т.е. к Богу», Шестов со всей определенностью отвергает это уравнение: добро = Бог. «Из Библии мы знаем, что Бог создал человека по своему образу и подобию, в Евангелии Бог называется нашим Небесным отцом. Но нигде в этих книгах не сказано, что добро — есть Бог» (стр. 96). Если так, то «добро» — это ложный бог, псевдобог (Шестов этого так отчетливо не говорит, но мы скажем) — точно так же, как «религия добра» есть эрзац религии и псевдорелигия. Эта псевдорелигия по самой своей сути безбожна — что, на сей раз, прямо и говорится: «Такая вера — пишет Шестов — не исключает, вообще говоря, совершенного атеизма, совершенного безверия и ведет обязательно к стремлению уничтожить, души́ть, давить других людей во имя какого-либо принципа, который выставляется обязательным...» (Стр. 98). Эта подмена Бога «добром» означает Его уничтожение; толстовское «Бог есть добро» и ницшевское «Бог — умер» суть «выражения однозначущие» (стр. 100).

Обращаясь, в последний раз, к самому Толстому, можно сказать, что эта богоубийственная подмена Бога «добром» в конечном счете делает его, Толстого-проповедника и Толстого-моралиста, духовным предшественником большевизма — если мы будем понимать этот последний, в традиции русской религиозно-философской мысли, именно как псевдорелигию, стремящуюся заменить «свергнутого Бога» и «отмененное христианство» своими собственными культами, своим «Святым Писанием», собственным мартирологом, собственной эсхатологией и т.д.⁷ Всего этого Шестов в 1900-м году знать, конечно,

⁷ Уже Бердяев отмечал эту роль Толстого как духовного предтечи большевизма, напр. в статье «Духи русской революции», вошедшей в знаменитый сборник «Из глубины» (1918). Из новейших работ на эту тему см.: Кантор, Владимир: Лев Толстой как предшественник большевизма. «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры», 1, 2006. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/zimos.htm>

не мог. Вообще, он остается аполитичным; лишь его лексика, сам подбор слов, с такими выражениями, как только что процитированное «стремление уничтожить, души́ть, давить», показывает политические импликации вскрываемой им подмены.

Что же противостоит этому *идолу «добра»*? У Иконникова-Гроссмана это «житейская человеческая доброта», «доброта людей вне религиозного и общественного добра», иррациональная или, как пишет Гроссман, «бессмысленная» доброта, не делающая различия между соратниками и соперниками, друзьями и врагами, распространяющаяся «на все живущее», иногда даже вопреки своим собственным интересам.

«Это доброта старухи, вынесшей кусок хлеба пленному, доброта солдата, напоившего из фляги раненого врага, это доброта молодости, пожалевшей старость, доброта крестьянина, прячущего на сеновале старика еврея. Это доброта тех стражников, которые передают с опасностью для собственной свободы письма пленных и заключенных не товарищам по убеждениям, а матерям и женам» (Гроссман, стр. 331–332).

Доброта эта «бессильна» — однако именно в ее бессилии и лежит ее сила, ее тайная и подлинная сила, перед которой оказывается бессильной «сила зла». Поэтому она непобедима, «в бессилии бессмысленной доброты тайна ее бессмертия» (стр. 334). Вовсе не человек бессильен в борьбе со злом, как может показаться, а как раз наоборот — «могучее зло бессильно в борьбе с человеком». Больше того: «чем глупей, чем бессмысленней, чем беспомощней» эта доброта, тем она сильнее и могущественней. Иконников говорит лишь о «человеческом», вовсе не о «божественном» в человеке, однако это неистребимое «зернышко человечности», эту неугасимую человеческую искру вполне можно было бы назвать и божественной искрой в человеке, причем божественной именно в своем бессилии. Вспоминается, конечно, Бердяев (неслучайно ближайший друг Льва Шестова) с его тезисом о бессилии и безвластии Бога («Бог никакой власти не имеет, Он имеет меньше власти, чем полицейский»⁸). Таким образом, эта не коррумпированная земной силой и земной властью доброта обладает силой и,

⁸ Бердяев, Николай: Самопознание. Опыт философской автобиографии. 3-е изд., Париж, 1989. Стр. 202.

если угодно, властью неким совершенно парадоксальным, иррациональным образом. Она не дает загнать себя ни в какую (религиозную или общественную) систему, стремящуюся к «доброту», ни в какое учение или проповедь добродетели; наоборот: в таких системах и учениях она погибает («Она сильна, пока нема, бессознательна и бессмысленна, пока она в живом мраке человеческого сердца, пока не стала орудием и товаром проповедников...» (Гроссман, стр. 333)) — *точно так же*, можно сказать, как не дает запереть себя ни в какую рациональную систему та *иррациональная величина*, которую постоянно ищет в своих книгах Шестов. Лишь до тех пор, пока она «слепая» и «нема», то есть спонтанна, иррациональна и свободна, или, говоря более поздним языком Шестова, — *абсурдна*, лишь до этих пор остается она самой собою, всемогущей в своем бессилии.

Шестов, со своей стороны, нигде не говорит, конечно, о «доброте», однако, его мысль движется в отчасти сходном направлении. Это становится ясно при чтении одной из самых, пожалуй, интересных глав его книги (главы шестой), в которой, несколько неожиданно оставляя Толстого и Ницше в стороне, он сравнивает «Преступление и наказание» с шекспировским «Макбетом». В центре и здесь стоит, конечно, все та же тема — все то же «добро», которое Достоевский, по мнению Шестова, «проповедует» не менее настойчиво, чем Толстой, причем это «добро» выступает у него как «правило», которое не может быть нарушено ни в коем случае, даже если мы не понимаем, зачем оно нужно. Как бы отождествляя, или делая вид, что отождествляет, Достоевского с его героем — что, конечно, с литературно-исторической и психологической точки зрения в высшей степени проблематично — Шестов представляет историю Раскольникова как ответ на вопрос, каким образом другие решаются на то, на что он сам, Достоевский, не решается, как они могут нарушать «правило», которое сам он не нарушает. Преступление как раз и становится для Достоевского преступлением, потому что нарушает «правило», «переступает» через него; а так как он сам, Достоевский, этого не делает, то «добро» на его стороне. Что и требовалось доказать — как и Толстой, Достоевский, утверждает Шестов, прежде всего жаждет доказать свое «право на добродетель», в борьбе за это право он беспощаден. Поэтому он так мучает свою «жертву»,

своего героя, поэтому он вынуждает его, в конце концов, признать свое преступление преступлением и покаяться в нем. О действительных жертвах преступления при этом почти и речи нет, они интересуют Достоевского так же мало, как и Раскольникова. Совсем иначе у Шекспира. Макбет, действительно, только и думает о себе и своей душе, но Шекспир не Макбет, он о жертвах макбетовских преступлений не забывает никогда, и преступление не потому становится для него преступлением, что нарушает «правило», но исключительно потому, что причиняет зло другим людям. Поэтому ему не нужно и «мучить» Макбета и приводить его к раскаянию и признанию своей вины. Несмотря на все свои зверства, Макбет не перестает быть для его создателя человеком, «ближним», за которым до конца сохраняется право на бунт, на последние остатки самоуважения. Кто же из них «истинный христианин», спрашивает Шестов, проповедник добродетели Достоевский или Шекспир, страдающий, не проклиная?

Все это, конечно, еще не иконниковская «доброта», тем не менее, речь идет здесь о некоем *отношении* к миру и людям, без которого «доброта» не обходится и которое «добром» как раз отменяется. Можно назвать это отношение *христианским*, как Шестов это здесь и делает, хотя его собственное отношение к историческому, институционализированному христианству было, как и у Гроссмана, достаточно проблематичным. Как уже говорилось, то, что Шестов, собственно, во всех своих книгах ищет, может быть описано как некая иррациональная величина, которая именно в силу своей иррациональности ускользает от понятийного мышления, от разума, от любого «учения», любой «проповеди», совершенно так же, как «доброта» у Гроссмана не вписывается ни в какое учение и не поддается превращению в «добро»; наоборот — в «доброту» «доброта» погибает, что, по мнению Иконникова, и происходит уже в христианстве: «Эта доброта бессловесна, бессмысленна. Она инстинктивна, она слепа. В тот час, когда христианство облекло ее в учение отцов церкви, она стала меркнуть, зерно обратилось в шелуху... Она проста, как жизнь. Даже проповедь Иисуса лишила ее силы, — сила ее в немоте человеческого сердца» (Гроссман, стр. 333).

Поэтому и история человечества, утверждает Иконников, «не была битвой добра, стремящегося победить зло», но была

«битвой великого зла» — зла, вновь и вновь творимого во имя добра, — с неистребимым «зернышком человечности». Точно так же, можно сказать, Лев Шестов всю жизнь вел борьбу с рациональными системами и идеалистическими учениями о «добродетели», с тем «добром», которое нуждается в зле и потому порождает зло, во имя спонтанной, абсурдной веры, несоизмеримой с разумом, с «требованиями разума». Слова, которыми Шестов заканчивает свою книгу о Толстом и Ницше — «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога» (Шестов, стр. 209) — слова эти вряд ли произвели большое впечатление на Гроссмана, если он их читал, во-первых, из-за «ницшеанского» отрицания приравненного к «доброту» сострадания, которое Шестов привносит здесь в свои рассуждения, во-вторых же и главное потому, что провозглашаемое здесь «искание Бога», типичное, при всей нетипичности Шестова, для его среды и эпохи, Гроссману, судя по всему, что мы о нем знаем, осталось чуждо. Тем не менее, его «доброта» вполне сравнима с абсурдным шестовским Богом: как Он остается самим собой вопреки всем учениям, проповедям и системам, так и она выживает, в конечном итоге, даже в том, «во имя добра» возведенном, тоталитарном аду, откуда Гроссман доносит до нас ее голос.

Михаил Блюменкранц
**В борьбе с «метафизической
инфляцией».
Проблема демократии в
мировосприятии Федора Степуна**

«Всюду царит почти неосознаваемая метафизическая инфляция...»¹, — писал Федор Степун в 1931 году. В подобной оценке духовной ситуации, сложившейся в ту пору в Европе, он был не одинок. По сути, так же ее оценивали и другие русские философы, высланные из Советской России. И хотя одна из наиболее мрачных эпох человеческой истории канула в прошлое, многие из проблем, волновавших в те годы умы философов Серебряного века, в том числе и Федора Степуна, по-прежнему не утратили своей актуальности. Среди них и проблема кризиса демократии — особый предмет размышлений Федора Степуна.

Для многих, оглядывающихся на прошлое с рубежа дней сегодняшних, кризис демократии, возникший в первой половине прошлого века, как бы самоочевиден. Это время прихода к власти коммунистических и фашистских режимов, время возникновения в Европе тоталитарных государств, стремящихся к военной экспансии. Но о каком кризисе можно говорить сегодня, когда все эти чудовищные режимы давно и бесславно рухнули, а самыми благополучными и успешно развивающимися странами являются как раз страны западной демократии? Сопоставимы ли нынешние вызовы, к примеру, международного терроризма, с прежними, поистине дьявольскими угрозами европейской демократии?

Конечно же, если прежние и нынешние угрозы расценивать только как внешние проявления враждебных демократии сил, они действительно представляются несоизмеримыми по своим масштабам. Однако ситуация существенно меняется, если от внешних причин перейти к внутренним, к тем причинам, которые кроются в самой современной демократии, и вполне

¹ Степун Ф. Сочинения, М., 2000, с. 430

возможно, невольно способствуют возникновению всех этих гибельных тенденций.

Анализируя причины победы антидемократических сил в довоенной Европе, Степун отмечает: «Большевики победили демократию потому, что в распоряжении демократии была только революционная программа, а у большевиков — миф о революции, потому что забота демократии была вся о предпоследнем, а тревога большевиков — о последнем, о самом главном, о самом большом. Пусть они только наплевали в лицо вечности, они все-таки с нею встретились, не прошли мимо со скептической миной высокообразованных людей»². Их победу он расценивает, прежде всего, как духовную капитуляцию демократии.

Будучи убежденным приверженцем демократии, защищая демократические идеалы от их ниспровергателей как крайне левого, так и крайне правого толка, Степун, тем не менее, подвергает европейскую демократию достаточно жесткой критике, причем по поводу, казалось бы, одного из важнейших ее завоеваний: в ее отношении к проблеме свободы.

«Идея свободы, — убежден Степун, — (идея в платоновском, метафизическом смысле слова) в отрыве от истины непознаваема. Свобода в смысле идеи, т.е. в смысле высшей духовной реальности, *есть путь истины в мир, и путь мира к истине*. «И познайте истину, и истина сделает вас свободными». Этой свободы демократия не защищает и не отрицает, она с нею просто не соприкасается». «То, что она защищает, — продолжает философ, — есть не *свобода-истина, а свобода борьбы всех истин* друг против друга, точнее, не истин (истина едина, в ней прекращается всякая борьба), а всех правд и правильностей³, всех полуправд и полуправильностей, неправд и ложностей»⁴.

В итоге Степун отмечает: «Всматриваясь в качестве беспристрастного наблюдателя в жизнь западно-европейской демократии, нельзя, думается, не видеть, что безыдейность политической и общественной жизни заходит слишком далеко, т.е. превращается в идею отрицания всякой идеи, в идею замены идей интересами, в идеологию *интересодержавия*»⁴.

² Там же, с. 371-372

³ Там же, с. 356

⁴ Там же, с.357

Это наблюдение Степуна о том, что в демократическом обществе люди руководствуются по большей части не идеями, а интересами, остается в высшей степени справедливым и сегодня.

«Ну что ж, это, возможно, и к лучшему» — заметит столь же беспристрастный историк, вспоминая далекое и не очень далекое прошлое, когда идеи дышали кровью и оставляли за собой горы трупов. Да и в недоброй памяти нашего социалистического опыта клеймо безыдейности на протяжении долгих лет было безотказным методом расправы советской пропагандистской машины с талантливыми отечественными художниками. Недаром поэт, на своей шкуре ощущавший всю неотвратимость советского культа идейности, писал:

Но у мужчин идеи были,
Мужчины мучили детей.

Здесь возникает необходимость сделать важное уточнение и вспомнить о принципиальной разнице между идеей и идеологией, которую проводил Степун. С его точки зрения это по существу *несовпадающие* понятия.

«Под идеологией, — пишет он, — я понимаю всякую теорию, всякое построение теоретического сознания и только. Нечто совсем другое представляет собой *идея*. В отличие от идеологии она есть не построение теоретического сознания, а *структура нашего бессознательного переживания*. Не вся его случайно индивидуальная полнота, а всего только его *сущностная первооснова*. Целый ряд весьма различных людей могут каждый по-своему переживать одну и ту же идею. Захватывая самые разнообразные психологические территории и даже как бы применяясь к их различиям, идея всегда остается одной и той же, всегда верной себе. Тайна ее жизни в том, что она *универсальна и конкретна одновременно*. С каждым говорит она на его языке, но всегда говорит о своем»⁵.

Таким образом, в понимании Степуна, идея фокусирует в себе как трансцендентальный субъект Канта, так и природу платоновских эйдосов. Идеи укоренены в трансцендентной реальности, в которой истина и свобода предстают в своем неразрывном единстве, и которая открывается лишь целостному переживанию. Идеологии же возникают уже в отрыве от этой трансцендентной реальности, и, в отличие от идей, не являются

⁵ Там же, с. 386

органической формой связи с истиной. Как полагает философ, они «развязывают в нем (*человеческом существовании* (курсив мой — М.Б.)) безответственные субъективные мнения, чаще всего теоретически замаскированные волевые импульсы, прежде всего, политические»⁶.

Тем не менее, между идеями и идеологиями существует несомненная взаимосвязь, о характере которой Степун в несколько шпенглеровском духе заметил, что «расцвет позавчерашних идеологий⁷ есть верный признак начавшейся агонии вчерашних идей».

В представлении Степуна идеи, в отличие от идеологий, — необходимый, сущностный элемент духовной жизни человечества, и их уничтожение или же замена идей идеологиями грозит духовной деградацией. Картину такого вырождения изобразил Олдос Хаксли в романе «Прекрасный новый мир». В своей книге он создал идеальную модель общества, руководствующегося идеологией «интересодержавия». Унификация человеческой личности осуществляется путем аннулирования духовного измерения в человеческом существовании. Нельзя не признать, что определенные успехи в этом направлении современной цивилизацией уже достигнуты. И они не ускользнули от внимания Федора Степуна: «...современный западно-европейский парламентаризм представляет собой *вырождение свободы*, буржуазный демократизм все больше и больше скатывается к мещанству... Скажу потому вкратце: под мещанством я понимаю принципиальное отрицание всякой потусторонности; чувство окончательной здешности человеческой жизни; бессознательное, глубокое, непоколебимое убеждение, что человек — венец творения, что выше его ничего нет, ибо даже Бог не есть некое абсолютное бытие, которым держится жизнь человечества, а всего только верховное содержание человеческого сознания. Что именно в этом бескрылом антропологизме, в этом духовном самодовольстве, в этом омирщении всех надмирностей таится глубочайшая сущность буржуазного миропонимания и буржуазной культуры, — в этом сомневаться, думаю, невозможно. Это бесспорно»⁸.

⁶ Там же, с. 654

⁷ Там же, с. 388

⁸ Там же, с. 354

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

Над этой расой людей стоит огромная и покровительствующая власть, взятая исключительно для того, чтобы обезопасить их благоденствие и надзирать за их судьбой. Эта власть абсолютная, подробная, регулярная, осмотрительная и благожелательная. Она была бы похожа на авторитет родителей, если бы как у родителей ее целью было бы подготовить людей к взрослости, но она, напротив, стремится держать их в вечном детстве; ее вполне устраивает, что люди наслаждаются жизнью,⁹ лишь бы они не думали ни о чем, кроме этого наслаждения».

Цитата, на этот раз, не из Степуна, а из французского историка 19 века Алексиса де Токвиля. Токвиль рисует картину современного ему демократического общества, а складывается впечатление, что описана успешная реализация плана мироустройства Великим инквизитором из романа Федора Достоевского, сумевшим-таки «наштамповать» «миллионы счастливых младенцев».

Сам собой возникает провокационный вопрос: если в результате победы демократии продуцируется столь унылая картина европейского общества, то не лучше ли было бы поискать иные, недемократические формы социального устройства? За это ратует, например, другой известный русский философ, Павел Флоренский: «Никакие парламенты, учредительные собрания, совещания и прочая многоголосица, — уверяет он, — не смогут вывести человечество из тупиков и болот, потому что тут речь идет не о выяснении того, что уже есть, а о прозрении в то,

⁹ De Tocqueville, Alexis. 1945, vol.2, S.336

чего еще нет! Требуется лицо, обладающее интуицией будущей культуры, лицо пророческого [склада]. Это лицо на основании своей интуиции, *пусть* и смутной, должно ковать общество <...> Как суррогат такого лица, как переходная ступень в истории появляются деятели вроде Муссолини, Гитлера и др. Историческое появление их целесообразно, поскольку отучает массы от *демократического* образа мышления, от партийных, парламентских и *подобных* предрассудков, поскольку дает на-мек, как много может воля»¹⁰.

Как эта воля отучает массы от демократического образа мышления мы, к несчастью, могли убедиться. А также и куда выводит эта мистифицированная воля из тушиков и болот, по поводу которых так негодует Флоренский.

Есть какая-то неистребимая общность между социальными моделями двух разных типов. Что-то неуловимо объединяет мир Олдоса Хаксли с миром Джорджа Оруэлла: притом, что альфа и бета в романе первого выбирают сому, а граждане АНГСОЦа в романе второго — любят Большого Брата.

И в демократических, и в тоталитарных структурах происходят перманентные процессы нивелировки человеческой личности, унификации индивидуальных сознаний. Отличаются лишь методы обработки и способы манипуляций. И все же существует решающее отличие демократического государственного устройства от тоталитарного. Проблема человека, подвергающегося нивелировке в условиях демократии, в неумении или в нежелании воспользоваться имеющейся у него свободой, дабы обрести личность. Проблема человека, унифицированного тоталитаризмом, — в отсутствии свободы личности.

При демократии в рамках существующей политической системы сохраняются условия для экзистенциального броска индивидуума от безликости к лицу. При тоталитаризме же производство ликов, лиц и личин — строгая государственная монополия.

Как правило, в жизни не так часто приходится выбирать между добром и злом, — признавался один из моих друзей, — значительно чаще оказываешься перед выбором между меньшим и большим злом. Часто по такому сценарию проходят политические выборы в условиях демократии. При диктатуре нет и этого выбора.

¹⁰ Флоренский П. В кн.: Флоренский Павел. Сочинения в 4-х томах. Т.2, М., с. 651

Выбирая между мещанством, к которому скатывалась современная демократия, и сатанинской идеократией, спешащей ей на смену, Степун не испытывает каких-либо колебаний. «Если мещанство представляет собой отказ от всякой потусторонности, — отмечает он, — всякого абсолюта, то сатанизм представляет собой утверждение в качестве и достоинстве абсолютного одного из начал здешности и относительности. Если мещанство — сплошная *безрелигиозность*, то сатанизм — уже лжерелигиозность, превращающая место пусто в место свято»¹¹.

Будучи свидетелем революционных событий в России, столкнувшись лицом к лицу с сатанинскими идеократиями как большевизма, так и фашизма, Степун, в отличие от целого ряда блестящих европейских интеллектуалов, ни в малейшей степени не поддавался искушению демонической духовности как возможной альтернативе бездуховности мещанского мира. Он обладал удивительной внутренней гармонией, позволявшей ему не терять ни нравственного равновесия, ни хорошего вкуса.

«Уж очень не любим мы серединности и мещанства, до того не любим, что иногда и не замечаем, что *обжитая* бездна, бездна, превращенная в бытовое явление, вовсе уже и не мрачная бездна, а всего только темная дыра»¹², — с необыкновенной трезвостью отмечал философ. Слишком хорошо научился он различать адский пламень извращенной религиозности в хороводе революционных лиц и обличий, слишком остро чувствовал темную бесовщину этих экстатических состояний. Свою позицию по этому поводу Степун выразил предельно четко: «Из двух реально наличествующих в современной (как европейской, так и русской) жизни зол: мещанства и сатанизма, религиозно-индифферентного демократизма и лжерелигиозного идеократизма, первое зло, зло демократического мещанства, — меньшее зло, почему и необходимо исходить из него»¹³.

В одной восточной притче рассказывается о двух мудрецах, встретившихся на берегу моря. Один из мудрецов начертил палкой на песке линию и попросил другого уменьшить ее, не прикасаясь к ней. Второй мудрец провел рядом свою линию, намного длинней. Он задал больший масштаб, и первая линия сразу оказалась короче, чем представлялось раньше.

¹¹ Степун Ф., Сочинения, с.354

¹² Там же, с. 328

¹³ Там же, с. 355

Такой большой масштаб человеческому существованию, проводя более длинную линию, своим творчеством задавал и Степун. Борьба с метафизической инфляцией как девальвацией духовного измерения человеческой жизни — один из основных мотивов его философских раздумий и тревог. Соглашаясь с Бердяевым в том, что «эра так называемой «новой истории» восходит к двуединому явлению Возрождения и Реформации»¹⁴, Степун кардинально расходится с ним в оценке порожденного этими явлениями европейского гуманизма. «Сущность гуманизма, — утверждает он вопреки Бердяеву, — конечно не в безбожном самоутверждении человека, что было бы непонятным отступничеством Бога от сыновей своих, а в *Божьем утверждении свободного человека как религиозной основы истории*. Демократия — ни что иное, как политическая проекция этой¹⁵ верховной гуманистической веры четырех последних веков».

При этом нужно отметить, что во взглядах на смысл исторического процесса между Степуном и Бердяевым противоречий нет, разница лишь в оценке конкретных духовных тенденций исторического развития. Бердяевскому пониманию органической связи, существующей между историей и метаисторией, вполне соответствует утверждение Степуна о том, что «сущность исторического процесса заключается в постоянном переформлении сверхисторического содержания жизни; что смысл человеческой истории заключается в реализации связи между абсолютным и относительным, небесным и земным, Богом и человеком». Без утверждения реальности этой¹⁶ связи процесс истории вообще не может быть осмыслен».

Веря в действенность идеалов демократии, разделяя ее пафос, Степун в то же время не мог не видеть, насколько эти идеалы расходятся с реальностью, насколько «сверхисторическое содержание жизни» оказывается ампутированным в конкретной действительности. Единственным выходом в этой ситуации ему представлялось возвращение демократии к забытым религиозным основам жизни: «Спасение демократии и свободы личности в одном — в придании культурным ценностям религиозной санкции», — пишет он. А чувствующим себя христианами главное — «не предавать религиозного смысла

¹⁴ Там же, с. 272

¹⁵ Там же, с. 272

¹⁶ Там же, с. 381

свободы»¹⁷. Причину кризиса, корни метафизической инфляции, поразившей современную культуру, Степун усматривал в том, что в «европейской истории разошлись пути трех главных жизнеутверждающих идей — христианской идеи истины, гуманистически-просвещенческой идеи политической свободы и социалистической идеи социально-экономической справедливости»¹⁸. Демократическое социальное устройство, основанное на принципах религиозной демократии, — таким представлялся ему выход из кризиса.

Насколько такой проект религиозной демократии утопичен — судить сложно. Что-то есть в нем от хомяковской идеи соборности. Можно, конечно, вспомнить определенное сочетание религиозности и демократии в кальвинистских общинах. Но и сама демократия эта выглядела несколько иначе. К тому же возникает вопрос, что явилось решающим фактором для появления такой демократии: сложившиеся ранее гильдии или же учение Кальвина.

Да и зарождение самого протестантизма часто рассматривается как шаг в сторону секуляризации и провозглашенной Максом Вебером рационализации религии. Уместно также вспомнить охотно цитируемое Степуном высказывание Серена Кьеркегора: «Протестантизм будет выдавать себя за религиозное движение, но окажется движением политическим; коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется движением религиозным»¹⁹.

Открытым для меня остается и вопрос: не проницательней ли оказался в своей оценке духовных последствий Возрождения и Реформации скорее Бердяев, нежели Степун? Не является ли появление современной демократии на исторической сцене следствием глубинного процесса секуляризации культуры? И на каких путях возможно обрести единство строгой иерархичности религиозного мировосприятия и мировоззренческого плюрализма демократического сознания, столь склонного сегодня к ценностному релятивизму?

Но тут пора умолкнуть, следуя за Степуном, справедливо полагающим, что «на последние же вопросы отвечают не зна-

¹⁷ Там же, с. 386

¹⁸ Там же, с. 386

¹⁹ Там же, с. 351

нием, а мудростью, т.е. отвечают не ответами, а погружением себя в те последние пласты духа, которые вообще не зацветают вопросами»²⁰.

Образ И МЫСЛЬ

²⁰ Там же, с. 101

Виктор Юхт

Два слова о главном

(рассказ С. Довлатова «Жизнь коротка»)

Иосиф Бродский любит повторять:

– Жизнь коротка и печальна.

Ты заметил, чем она вообще кончается?

С. Довлатов. *Записные книжки*¹.

Сюжет рассказа «Жизнь коротка», не относящегося к наиболее известным в наследии С. Довлатова², настолько прост, что без труда укладывается в несколько предложений.

Эмигрантка «третьей волны» Регина Гаспарян – начинающий амбициозный автор – напрашивается в гости к Ивану Левицкому, корифею русского литературного зарубежья, чтобы поздравить его с 70-летием и подарить его первый поэтический сборник – раритет, изданный еще до революции и считавшийся безвозвратно утерянным. А заодно вручить и собственную рукопись, надеясь на благосклонную рецензию, от которой, по мнению Регины, будет зависеть её писательская карьера. Левицкий с изумлением принимает бесценный подарок, обещает прислать отзыв, а как только Регина уходит, выбрасывает старую книжку в мусоропровод вместе с непрочитанной рукописью, оторвав лишь адрес писательницы и запомнив название одного текста, чтобы упомянуть в рецензии.

Характеры героев обрисованы с предельной четкостью.

Образ Регины, кажется, составлен из общих черт и заставляет вспомнить тех, кого школьное литературоведение окрестило «типичными представителями». Интеллигентная семья, обычная советская школьница, оттепель, литературная среда, заморозки 70-х, эмиграция, служебные успехи мужа... «А значит, собственный домик, поездки в Европу, разговоры о налогах...»

¹ Довлатов С. Собрание прозы в 3 тт. – Т.3. – СПб., 1995. – С.322.

² Рассказ «Жизнь коротка», опубликованный в журнале «Время и мы» (Нью-Йорк, 1988, № 102), не вошел ни в трехтомное «Собрание прозы» (СПб., 1995), ни в сборник «Малоизвестный Довлатов» (СПб., 1997) и был перепечатан журналом «Звезда» (СПб., 1996, №3, с.69-73), по которому и цитируется.

Если же эта судьба и украшена какими-то индивидуальными чертами, их нарочитость бросается в глаза. «Отец ее был довольно известным преподавателем училища Штиглица. Будучи армянином, сел по делу космополитов. В пятидесятом году следователь Чуев бил его по физиономии альбомом репродукций Дега». Армянин, попавший в мясорубку анти-семитской компании? Альбом Дега как средство физического воздействия? Всем известно, что в подобных целях применялся увесистый том уголовного кодекса. Но альбом «формалиста» в кабинете следователя МГБ? Вещдок? Гротеск? «...Если уж и по Довлатову не почувствовать абсурда нашей жизни, то нужно быть вовсе к ней глухим и слепым» (А. Арьев)³. Абсурд, между тем, оказывается тщательно продуманным – вплоть до мельчайших деталей. Мало ли на свете русских фамилий? Но почему-то следователь, лишь на миг мелькнувший перед читателем, совершенно «случайно» оказывается соименником советского стихотворца, ухитрившегося славить Сталина даже в застойные годы.

Если облик и биография Регины подчеркнута типичны, её именитый собеседник, наоборот, обрисован с такими конкретными деталями, что сразу же вспоминается вполне определенный прототип.

«Даже биографию Левицкого все знали. Он был сыном видного меньшевистского деятеля». Кадеты заменены меньшевиками, но намек понят. «Жил во Франции. Увлекался коллекционированием бабочек. Первый роман напечатал в «Современных записках». <...> Накануне оккупации перебрался в Соединенные Штаты. Перешел на английский язык, который, впрочем, знал с детства. Стал единственным тогда русско-американским прозаиком». Можно не продолжать: чудачества, ненависть к Нобелевскому комитету (по всей вероятности, из-за неприсужденной премии), гостиничный номер в Швейцарии...

Прототип угадывается на сто процентов. Конечно же, это В.В. Набоков собственной персоной. А тут еще услужливо предлагаются заглавия книг: «– Надо ли говорить, что я ваша давняя поклонница. Особенно ценю «Далекий берег», «Шар», «Происхождение танго». Все это я прочитала еще дома. Риск

³ Арьев Андрей. Наша маленькая жизнь // Довлатов С. Собрание прозы в 3 тт. – Т.1. – СПб., 1995. – С.5.

лишь увеличивал эстетическое наслаждение...» Понятно, что «Далекый берег» — это «Другие берега», «Шар» — «Дар», «Происхождение танго» — «Изобретение Вальса», даром, что в последнем случаев Вальс — не название танца, а фамилия изобретателя.

Попутно замечу: игра с именами пронизывает всю ткань рассказа. «Наступила оттепель. В доме известного художника Гаспаряна собирались молодые люди. В основном поэты. Здесь их подкармливали, а главное — терпеливо выслушивали. Среди них выделялись Липский и Брейн». Реальный Бродский, кажется, расщепился, подарив первые две буквы Брейну, а последние четыре — Липскому. Здесь отозвалась еще одна фамилия — Липкин (а ведь именно Бродский стал составителем первого неподцензурного сборника стихов Семена Липкина «Воля», выпущенного «Ардисом»). Брейн, естественно, — намек на Евгения Рейна, но можно вспомнить и о другом, менее известном поэте — Иосифе Залмановиче Бейне; он упомянут в одном из интервью Анатолия Наймана: «... я вспоминаю, таких тогдашних Бродских было человека три в Ленинграде. Одного даже звали Иосиф. Ну, фамилия там какой-нибудь Бейн. И еще кто-то такой. Тоже такие громкие, громкоголосые евреи, которые читали стихи. Их все время тоже выпихивали откуда-то. С ними была связана репутация, подрывавшая миропорядок»⁴.

Данный случай никакого отношения к Набокову не имеет, но сам принцип обыгрывания имен, их «гибридизация» — подчеркнута набоковские. Так, по свидетельству Н. Берберовой, Набоков мог «обращаться, после многих лет знакомства, к Ивану Иванычу как к Ивану Петровичу, называть Нину Николаевну — Ниной Александровной, книгу стихов «На западе» публично назвать «На заднице»⁵... «Доктор Живаго» переименовывался в «Доктора Мертваго», «Тихий Дон» обмелевал: «Зарубежные же русские запоем читают советские романы, увлекаясь картонными тихими донцами на картонных же хвостах-подставках или тем лирическим доктором с лубочно-мистическими позывами, мещанскими оборотами речи и чаровницей из Чарской, который принес советскому правительству столько добротной иностран-

⁴ Цит. по: Полухина Б. Бродский глазами современников. — СПб., 1997. — С.33.

⁵ Берберова Н. Курсив мой. — М., 1996. — С.371.

ной валюты» (Постскриптом к русскому изданию «Лолиты»). Можно еще, например, вспомнить пародийные названия советских книг в «Даре»: «...это было время, когда в моде там были заглавия «Любовь третья», «Шестое чувство», «Семнадцатый пункт»». Этот принцип сохраняется и в поэзии:

Могу вам одолжить
два-три журнала, — цвет изданий
московских, — «Алюю Зарю»,
«Кряж», «Моховик»...
<...>
Грамотей эти,
Цементов, Молотов, Серпов,
сосредоточенно, как дети,
рвут крылья у жужжащих слов.⁶

Даже смерть маститого писателя оказывается лишь поводом для очередного каламбура. Так, в письме М. Алданову от 6 мая 1942 Набоков осведомляется, правда ли, что «умережковский», походя припечатывая покойного безапелляционным клеймом: «... а духовно это был евнух, охраняющий пустой гарем»⁷. Смерть, как видим, воспринимается без всякого пиетета и трепета.

Здесь-то Иван Владимирович Левицкий перестает напоминать Владимира Владимировича Набокова. Чтобы убедиться в этом, проследим центральный мотив рассказа. Вот его начало:

«Господи, подумал Левицкий, еще один день рождения.

Эту фразу стоило приберечь для репортеров:

«Господи! Еще один день рождения! Какая приятная неожиданность — семьдесят лет!»

«Герлинда — нечто среднее между родственницей и прислугой — обняла его. «Маэстро прервал ее словами:

— Ты упомянута в завещании. (Здесь и далее разрядка моя. — В.Ю.)

Это была их старая шутка».

«Потом он расслышал:

— Вас ожидает дама.

Быстро спросил:

— Не с косой?»

⁶ Набоков В. Стихотворения и поэмы. — М., 1991. — С.399-400.

⁷ «Как редко теперь пишу по-русски...» Из переписки В.В.Набокова и М.А.Алданова // Октябрь, 1996, №1, С.133.

«Регина Гаспарян сидела в холле больше часа. <...> В сумочке ее лежало нечто, размером чуть поболее миниатюрного дамского браунинга «Элита 16»».

«Регина написала Левицкому короткое письмо. Тот откликнулся буквально через две недели:

«Адрес вы знаете. После шести я работаю. Так что приходите утром. И, пожалуйста, без цветов, которые имеют обыкновение вянуть...»

И вот, наконец, заключение рассказа — мгновенно возникающий в сознании Левицкого текст отзыва на непрочитанную рукопись:

«Прочитал ваше теплое ясное «Лето» — дважды. В нем есть ощущение жизни и смерти. А также — предчувствие осени».

Очевидно: перед нами именно тот случай, когда начинают за здравие (дело-то происходит в день рождения Левицкого с обычными поздравлениями и «огромным, дорической конфигурации тортом»), а продолжают в совсем иной тональности. Ненавязчиво, но неумолимо нагнетается ощущение угрозы: «завещание», «дама с косой», «браунинг», «вянуть», «предчувствие осени»... И под конец звучит ключевое слово — «смерть». Оно употреблено лишь раз, причем в заключительном фрагменте рассказа, но его появление готовится с первых строк. Точнее, еще раньше — с заглавия. Если «жизнь коротка», то... Дальнейшие уточнения не требуются. Для Довлатова — мастера точного намека и лаконичной детали — такое настойчивое проведение лейтмотива (а данный мотив, как видим, сразу же становится основным) может показаться чрезмерным. Однако писатель идет на еще более рискованный ход.

Но прежде чем его рассмотреть, еще раз обратимся к вопросу о прототипах. Вычислять, на сколько процентов тот или иной литературный герой состоит из черт конкретной исторической личности, — труд непродуктивный и заведомо обреченный на провал. И всё же... Вот что удивительно: Левицкий, обязанный Набокову столь многими внешними, легко узнаваемыми приметам, наделяется «идеей фикс», Набокову совершенно не свойственной. Убывание чувственности, неумолимо надвигающееся расставание с живым и многокрасочным миром, давящий страх небытия... Всё это — не из Набокова. Скорее, из наследия его старшего собрата, того, кто не без основания считается антиподом Набокова, а именно — Бунина. «...Смерти

он боялся, злился, что она есть; искусства и музыки не понимал вовсе; имя Набокова приводило его в ярость», — свидетельствует Н. Берберова. «... Он много раз потом говорил мне, что любит жизнь, что любит весну, что не может примириться с мыслью, что будут весны, а его не будет, что не все в жизни он испытал, не все запахи перенюхал, не всех женщин перелюбил (он, конечно, употребил другое слово)...»⁸

У Набокова же всё с точностью до наоборот. Сон и явь, жизнь и смерть, мир реальный и мир иллюзорный бликуют, проникают друг в друга, меняются местами. Нет твердой уверенности во всамделишности «здесь и теперь» (кто кому снится: бабочка философу или философ бабочке?), а поэтому и нет такого страха расстаться с повседневной, зримой реальностью. Достаточно вспомнить последние слова одного из персонажей «Дара»: «На другой день он умер, но перед тем пришел в себя, жаловался на мучения и потом сказал (в комнате было полутемно из-за спущенных штор): «Какие глупости. Конечно, ничего потом нет». Он вздохнул, прислушался к плеску и журчанию за окном и повторил необыкновенно отчетливо: «Ничего нет. Это так же ясно, как то, что идет дождь».

А между тем за окном играло на черепицах крыш весеннее солнце, небо было задумчиво и безоблачно, и верхняя квартира поливала цветы по краю своего балкона, и вода с журчанием стекала вниз».

Но вернемся к неожиданному повороту фабулы.

«Регина чуть смутилась. Главное, не делать пауз... А он и вправду женоненавистник...

— Я знаю, что у вас сегодня день рождения.

— Спасибо, что напомнили. Еще один день рождения.

Приятная неожиданность — семьдесят лет.

Левицкий вдруг перешел на шепот. Глаза его странно округлились:

— Запомните главное, — сказал он, — жизнь коротка...»

Здесь есть чему удивиться.

Во-первых, столь декларативной подаче тезиса — в поэтике намека, подтекста и детали.

Во-вторых, немотивированности такой декларации. С чего бы это превосходительному олимпийцу, недоступному и вы-

⁸ Берберова Н. Курсив мой. — М., 1996. — С.300, 294-295.

⁹ Набоков В. Избранное. — М., 1990. — С.318.

сокомерному («О его высокомерии ходили легенды. Так же, как и о его недоступности. Что, по существу, одно и то же»), открывать душу случайной гостье? Конечно, исповедоваться первому встречному, вагонному попутчику, соседу по столу — исконно русская привычка. Но ведь Левицкий — живое опровержение этой, столь не западной, традиции.

В-третьих, изумляют даже не эти два слова, неожиданно оброненные писателем, а то, как они были восприняты. Точнее, как они не были восприняты гостьей.

Да и в чем заветный смысл откровения, на которое осмелился Левицкий? Это даже не «точный смысл народной поговорки», а просто общее место, бесчисленное количество раз повторенное поэтами всех времен и народов от, допустим, Омара Хайяма:

Растить в душе побег унынья — преступленье,
Пока не прочтена вся книга наслажденья.
Лови же радости и жадно пей вино:
Жизнь коротка, увы! Летят ее мгновенья¹¹ —

до Булата Окуджавы:

Ты наша сестра, мы твои непутевые братья,
и трудно поверить, что жизнь коротка¹².

«Все великие истины есть истины очевидные. Но не все очевидные истины — великие истины. Так, предельно ясно, что жизнь коротка, а судьба неопределенна. Понятно, что счастье в большей степени зависит от самого человека, чем от внешних обстоятельств. Само собой разумеется, что родители обычно любят своих детей, а мужчин и женщин влечет друг к другу по самым разным причинам. <...> Повторяю, это все очевидные и великие истины, потому что их значение универсально, они относятся к первоосновам человеческой природы»¹². Цитирую эссе Олдоса Хаксли «Искусство и банальность», датированное 1923-м — апогеем триумфального шествия модернизма по послевоенной Европе. Именно в эти года И.В. Левицкий, если позволить недопустимое смешение времени истории и времени художественной прозы, начал карьеру эмигрантского писателя.

¹⁰ Хайям Омар. Рубаи. М., 1955. — С.25 (пер. О.Румера).

¹¹ Окуджава Булат. Стихотворения. — М., 1985. — С.230.

¹² Хаксли Олдос. Искусство и банальность // Называть вещи своими именами: Прогр. выступления мастеров запад.-европ. лит. XX в. — М., 1986. — С.483-484.

Надо ли объяснять, что великие очевидные истины с самого начала были для него табу? Искусство занялось «сложным», оставив очевидное массовой культуре. Но вот много лет спустя, как раз в день семидесятилетия, стареющий прозаик — в точном соответствии с пророчеством поэта — впадает в ересь «неслыханной простоты».

Но мы пощажены не будем,
Когда ее не утаим.
Она всего нужнее людям,
Но сложное понятней им.

Не был пощажен и Левицкий. Его попросту не услышали.

Оказалось, что он и Регина говорят на разных языках. Вдвойне печально, ибо и он, и она — писатели, волею судьбы заброшенные в иноязычную среду. Кому бы как не им оценить эту редчайшую возможность — поговорить по душам, но... Стеклопанная стена остается несокрушимой.

«Левицкий вдруг перешел на шепот. Глаза его странно округлились:

— Запомните главное, — сказал он, — жизнь коротка...

Регина, преодолевая смущение, выговорила:

— Разрешите кое-что преподнести вам... Я надеюсь... Я уверена... Короче — вот...»

Быть может, высшая (доверенная свыше) миссия Регины заключалась именно в том, чтобы в нужный момент оказаться внимательной и чуткой слушательницей. Не самой что-то высказать, записать, напечатать, а просто услышать и понять другого. Но эта задача, к сожалению, оказалась ей не по силам. Вместо задумчивой и понимающей паузы — косноязычное многословие: «Я надеюсь... Я уверена... Короче — вот...»

Вполне вероятно, злую шутку сыграла жесткая прагматика её визита. Добиться благосклонного отзыва — и, как в сказке, скрипнет заветная дверь, откроется тропинка на Олимп. «Я думаю, она хотела стать писательницей. Суждениям друзей не очень верила. Обращаться к советским знаменитостям не хотела. Ей не давала покоя кем-то сказанная Фраза:

«Шапки долой, господа! Перед вами — гений!»

Кто это сказал? Когда? О ком?..»

Подобный сценарий восхождения на Олимп в застойную пору не казался таким уж фантастичным. Кто знает, как сложилась бы литературная судьба Саши Соколова, не получи

его первая книга доброжелательного напутствия Набокова?

Кульминация непонимания мгновенно меняет эмоциональный тон и, так сказать, расстановку сил. Сперва Регина вполне естественно вызывала читательскую симпатию: молодая женщина, начинающий автор, недавняя эмигрантка да к тому же — в роли просительницы. Но стоило ей не услышать единственное и самое — главное слово — и в её характере высвечиваются иные черты. Замечаешь суетность и тщеславие, самовлюбленность, неумение владеть языком, особенно прискорбное, когда речь идет о потенциальном «мастере слова». О качестве её текстов судить невозможно, однако заглавие «Лето в Карлсбаде» недвусмысленно намекает на подражательность и вторичность; перед нами снова цитатный гибрид: название известного фильма «Прошлым летом в Мариенбаде» плюс набоковская «Весна в Фиальте».

«... Сережа принадлежал к поколению, которое восприняло идею индивидуализма и принцип автономности человеческого существования более всерьез, чем это было сделано кем-либо и где-либо. <...> Идея индивидуализма, человека самого по себе, на отшибе и в чистом виде, была нашей собственной»¹³. В этих часто цитируемых словах Бродского можно выявить различные, порой противоположные, эмоциональные оттенки. С одной стороны, для сверстников Бродского и Довлатова, выросших в атмосфере насильственного коллективизма, индивидуализм и автономность были запретным и недостижимым плодом, вдвойне сладким. С другой же, автономность нередко приводит к взаимной изолированности, нежеланию (а позже — и невозможности) услышать и понять друг друга. Хорошо, когда автономность — это невмешательство в частную жизнь, отказ от навязывания точки зрения, нежелание лезть в душу. Горько, когда всё сводится к тому, что никому ни до кого нет дела. Именно такая автономность восторжествовала в 90-е годы прошлого века на родине бывших адептов индивидуализма... Не будем, однако, отвлекаться от фабулы.

Так что же все-таки произошло?

Через много лет дебютный сборник вновь получен автором — и сразу же им выброшен. Реакция вроде бы парадоксальная, во всяком случае не такая, на которую рассчитывала Регина.

¹³ Бродский Иосиф. О Сереже Довлатове («Мир уродлив, и люди грустны») // Довлатов С. Собрание прозы в 3 тт. Т.3. СПб., 1995.

Отвлечемся от её корыстных намерений. Возможно, она всерьез надеялась, что с таким трудом найденный раритет порадует юбиляра, напомнит ему далекие годы, юные надежды...

Но ведь Левицкий и так всё помнит. Всё — вплоть до не-лепой опечатки:

«Левицкий принял маленькую желтую бандероль. Вскрыл ее, достав из кармана маникюрные ножницы. Теперь он держал в руках свою книгу. Старинный шрифт, отклеившийся корешок, тридцать восемь листов ужасной промышленной бумаги.

Он раскрыл шестую страницу. Прочитал заглавие — «Тропинки сна». Вот он, знакомый неграмотный перенос — «смущение». Да еще с непропечатанным хвостиком у «ща».

— О, Господи, — сказал Левицкий, — чудо! Где вы это достали? Я был уверен, что экземпляров не существует. Я разыскивал их по всему миру...»

Возможно, и впрямь разыскивал. Вот только — с какой целью? Быть может, лишь для того, чтобы безжалостно их уничтожить? Чтобы, используя слова классика (Н.А. Некрасова), «отбить охоту у гг. библиографов копать в моих юношеских упражнениях после моей смерти»¹⁴.

Да и что вообще мог почувствовать Левицкий, полвека спустя увидев забытую книжечку? Неловкость и стыд: незрелые пробы пера вдруг вынырнули из небытия? Печаль? Жалость о прожитой жизни? Да, к семидесяти годам достиг всего, на что автор-изгнанник и надеяться не смел (вот только Нобелевку не получил). Но ведь жизнь-то прошла. И это главное.

Что же касается отношения к собственным ранним текстам, здесь и вовсе нет ничего парадоксального. Просто естественное отношение к давно пройденному этапу того, кто не склонен к сентиментальному самолюбованию и лишен авторского фетишизма («не надо заводить архива, над рукописями трястись»). Так, допустим, Бродский многие стихи, написанные до 1964-го, отказывался «печатать и даже вспоминать. Например, читаемое полчищами чтецов «Шествие». Бродский не был бы Бродским, если бы не стремился ежеминутно превзойти самого себя»¹⁵. Да ведь и сам Довлатов абсолютно не испытывал никаких нежных

¹⁴ Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. в 15 тт. Т.1. Л., 1981. С.679.

¹⁵ Уфлянд Б. [Предисловие] // Бродский И. Форма времени: Стихотворения, эссе, пьесы. В 2 тт. Т.1. Минск, 1992. С.10.

чувств к рассказам, сочиненным в молодости, независимо от того, сумели ли они пробиться в советские журналы или так и остались в рукописях. «Публиковать что бы то ни было из этих не переработанных позже вещей их автор категорически запретил. Упомянул об этом запрете даже в завещании»¹⁶.

Любопытно другое: коллизия, возникшая между Региной и Левицким, напоминает ситуацию, описанную Довлатовым в «Записных книжках», где героями оказались сам автор и... Бродский.

«Помню, раздобыл я книгу Бродского 64-го года. Уплатил как за библиографическую редкость приличные деньги. Долларов, если не ошибаюсь, пятьдесят. Сообщил об этом Иосифу. Слышу:

— А у меня такого сборника нет.

Я говорю:

— Хотите, подарю вам?

Иосиф удивился:

— Что же я с ним буду делать? Читать?!»¹⁷

В капиталистическом мире всё делалось просто и прозаично: уплатил приличные деньги — получил книгу. Но в реальности блаженной памяти «развитого социализма» всё было гораздо сложнее. Просто купить было нельзя, надо было достать. Вот и выстраивается запутанная цепочка, так похожая на снимок с натуры, что и не замечаешь, когда вся конструкция соскальзывает в абсурд. «В результате состоялся долгий тройной обмен. Регина достала кому-то заграничный слуховой аппарат. Кого-то устроили по блату в Лесотехническую академию. Кому-то досталось смягчение приговора за вымогательство и шантаж. Еще кому-то — финская облицовочная плитка. На последнем этапе фигурировал четырехтомник Мандельштама. (Под редакцией Филиппова и Струве).

Через месяц Регина держала перед собой тонкую зеленоватую книжку. Издательство «Гиперборей». Санкт-Петербург. 1916 год. Иван Левицкий. «Пробуждение».

Кстати, именно в этом году вышел первый сборник Набокова «Стихи»; фонетический же состав заглавия «Пробуждение» перекликается с названиями двух последующих книг:

¹⁶ Арьев Андрей. Указ. соч. С.16.

¹⁷ Довлатов С. Собрание прозы в 3 т. Т. 3. СПб., 1995. С.323.

«Горный путь» и «Гроздь»; во всех трех случаях доминирует сочетание «ро» или «ор».

С лейтмотивом жизни и смерти нераздельно переплетается другой мотив, не менее существенный, — мотив памяти и забвения. Он заявлен уже в самых первых строчках рассказа: «Левицкий раскрыл глаза и сразу начал припоминать какую-то забытую вчерашнюю метафору... «Полнолуние мятной таблетки»?.. «Банановый изгиб полумесяца»?.. Что-то в этом роде, хоть и значительно по духу.

Метафоры являлись ночью, когда он уже лежал в постели, записывать их маэстро ленился. Раньше они хранились в памяти до утра. Сейчас, как правило, он не без удовольствия забывал их. Сохранялось легкое облачко нереализованной метафоры. Упущенный шанс маленького словесного приключения».

Рассказ начинается в тот момент, когда писатель просыпается. Что это: ироническое обыгрывание названия давнего сборника — «Пробуждение»? (кстати, единственное названное по имени стихотворение — «Тропинки сна») или намек на другое заглавие, ставшее крылатым, — «Жизнь — это сон»?

Противоборство памяти и забвения (а последнее легче всего обретается во сне) дает о себе знать и в дальнейшем. Восьмидесятилетняя кузина Левицкого «успела поссориться со знаменитым родственником. Конкретно, они заспорили — где именно стояла баня в родовом поместье Левицких — Ховрино.» Никто уже толком ничего не помнит, даже адрес Левицкого раздобывается с трудом. Забвение вот-вот одержит окончательную победу, но находка Регины вроде бы изменяет счет в пользу памяти — обретено то, что считалось навсегда потерянным («— Ваше отношение к юношеским стихам? — Они забыты. Это были эскизы моих же последующих романов. Их не существует. Последним экземпляром знаменитый горец растопил буржуйку у себя на даче в Кунцеве»). Однако парадоксальный поступок Левицкого вновь восстанавливает status quo: юношеский сборник исчезает в недрах мусоропровода, возвращаясь в небытие, из которого его чудом удалось извлечь.

Любопытно сравнить не столько элементы фабулы, сколько их эмоциональный колорит. Итак, метафоры приходят к Левицкому ночью: «Раньше они хранились в памяти до утра. Сейчас, как правило, он не без удовольствия забывал их». В

конец рассказа в руке Левицкого оказывается драгоценный сборник: «Приподнял никелированный отвес мусоропровода. Подержал на ладони маленькую книжку и затем торжествуя уронил ее в гулкую черноту». С чего началось, тем и закончилось. Левицкий собственноручно замыкает круг забвения, получая при этом очевидное удовлетворение (обратим внимание на смысловую переключку «не без удовольствия — торжествуя»). Можно было бы обвинить стареющего мастера в манерности с оттенком мазохизма, но в основе его удивляющих поступков совсем иное чувство, гораздо более глубокое и первичное. Чувство, с которым пловец отдается течению. Ощущение того, что над тобой есть сила неизмеримо более могущественная. И если мировым порядком предусмотрено забвение, вряд ли стоит перечить. Да и что изменится в вечном потоке событий, если память сохранит еще несколько метафор или даже целых стихотворений? Главное ведь все-таки не в словах... — А в чем же?

Ответ находим в самых последних фразах. Довлатов мог бы, в сущности, поставить точку в тот миг, когда раритет исчезает в мусоропроводе. Но ему понадобились еще три коротких предложения:

«Он зашел в свой номер. Тотчас позвонил кухарке и сказал:
— Сыграем в акулину?»

Попытайтесь мысленно вычеркнуть две последние фразы — и эмоциональный тон рассказа мгновенно переменится, станет более холодным и безнадежным. Почему бы не оставить «небожителя» на достигнутой высоте в гордом одиночестве и превосходительном покое? Но, видно, даже олимпийцу, особенно когда и он чувствует ледяное дыхание надвигающегося небытия, хочется чего-нибудь теплого, душевного, человеческого. Хочется «еще пожить и поиграть с людьми» (О.Мандельштам). Причем поиграть в прямом смысле слова — в какую-то допотопную карточную игру, чьи правила запомнились еще с детства. Хочется снова почувствовать себя мальчиком, ребенком, барчуком...

Специалисты по теории человеческого общения учат: из всего многообразия различных форм деятельности жизнь начинается с деятельности коммуникативной. Ею же она и завершается. Младенец, естественно, еще не понимает, что ему говорят. Главное, что с ним говорят. А старику, для которого

все слова, в общем-то, уже сказаны, важнее всего, чтобы кто-то был рядом, чтобы слышался голос, не посторонний, сочувствующий, теплый...

Вот и Левицкому, видно, захотелось такого бескорыстного и, по сути, бессловесного общения. Случайной же честолюбивой авторши здесь, как говорится, «не стояло». Уж лучше — в карты с кухаркой. Да и вообще за полстолетия укрощения слов самые изысканные слова могли надоесть.

«О, как хочется иногда из бездарно-возвышенного, беспросветного человеческого словоговора в кажущееся безмолвие природы, в каторжное беззвучие долгого упорного труда, в бессловесность крепкого сна, истинной музыки и немеющего от полноты души тихого сердечного прикосновения!»

Этой выпиской из нелюбимого Набоковым «лирического доктора с лубочно-мистическими позывами», пожалуй, стоит завершить несколько затянувшийся разговор о памяти и забвении, автономности человеческого существования, о жизни и смерти... Одним словом, о самом главном.

Борис Хазанов

Остров Герра

Представим себе географическую карту: большой центральный остров и малые острова, разбросанные там и сям.

Это карта русской литературы XX века.

Огромная Россия выглядит на ней островом — правда, самым крупным. Остальные острова и островки расположены в Западной Европе, в Израиле, в Соединённых Штатах Америки, в Канаде и мало ли ещё где. Один из них, малый по размеру, великий по накопленным богатствам, находится в пригороде Парижа Исси-ле-Мулино, в двух небольших домах на улице Фор. Поезжайте до конечной станции парижского метро, 12-я линия, разыщите улицу. Поднимитесь на крыльцо и, справившись с некоторым волнением, позвоните. Вам откроет дверь гостеприимный хозяин — «губернатор» острова.

Это Ренэ Герра, французский славист, профессор университета Софии Антиполис в Ницце, знаток русской литературы и русского изобразительного искусства, президент Академии русского духовного наследия во Франции, основатель русского издательства «Альбатрос», наконец, *last but not least*, собиратель и хранитель постоянно пополняемой, уникальной коллекции книг, картин, гравюр, рисунков и рукописных материалов русской литературно-художественной эмиграции XX века.

Несколько цифр могут дать приблизительное представление об этом музее. Книги — около сорока тысяч томов: зарубежные первоиздания, редкостные переиздания, с дарственными надписями, с пометками авторов. Четыре тысячи полотен. Папки с восемнадцатью тысячами единиц хранения — писем, рукописей, разного рода архивных документов. Несколько десятков тысяч художественных открыток. Памятные альбомы с собственноручными записями писателей, поэтов, музыкантов, художников. Не говоря уже о неучтённом количестве фотографий, всевозможных сувениров и магнитофонных записей с голосами могикиан Серебряного века.

Число беженцев, покинувших Россию в первые послереволюционные годы, главным образом после 1920 г., составило, по позднейшей — и очевидным образом заниженной — оценке Лиги Наций, 1 миллион 160 тысяч человек. Два центра ли-

тературной и художественной эмиграции выделились среди многочисленных очагов русского рассеяния: Берлин и Париж. В конце 20-х и первой половине 30-х гг. русское население Парижа оценивалось в весьма широких пределах: от 72 до 400 тысяч. Две с половиной тысячи водителей такси были россиянами (прозаик Гайто Газданов проработал ночным таксистом около 25 лет), русский медведь красовался часто на дверцах машин. В городе функционировало несчётное множество русских ресторанов, гостиниц, банков, мастерских, магазинов и книжных лавок. Город-светоч приютил цвет русского искусства, философии, литературы.

Вернёмся в дом на улице Фор. Здесь всё дышит Россией. Здесь звучит русская речь: хозяин, француз без каких-либо кровнородственных связей с нашим отечеством, южанин родом из городка в Приморских Альпах и парижанин, — Ренэ Юлианович, как называли и называют его наши соотечественники, — говорит по-русски не только без малейших следов чужеродного акцента, но так, что, пожалуй, посрамит и меня, и вас.

Здесь бродят тени. Кто тут только не побывал! С начала 70-х годов здесь устраивались «Медонские вечера», продолжение литературных встреч в парижской Русской консерватории имени Рахманинова, но там собрания происходили ежегодно, а у Ренэ Герра, — 5-6 раз в году. К этому времени, конечно, уже не было в живых ни Бунина, ни Ходасевича, ни Шмелёва, умерли Алданов, Зайцев (чьим секретарём был юный Герра), Ремизов, Адамович, Поплавский, Георгий Иванов. Зато тут можно было увидеть Ирину Одоевцеву, Якова Горбова, Владимира Варшавского, Сергея Эрнста, Сергея Шаршуна. Председательствовал Юрий Терапиано. Здесь происходили настоящие пиры духа: по свидетельству Одоевцевой, «Медонские вечера» смело могли конкурировать с некогда знаменитыми воскресеньями у Мережковских.

Вышедшая в 2004 г. в Петербурге книга Ренэ Герра «Они унесли с собой Россию. Русские эмигранты — писатели и художники во Франции (1920–1970)» содержит богатейший материал: статьи и воспоминания автора о людях, которых он знал, описание его коллекций, многочисленные интервью, включая беседы с литераторами и журналистами сегодняшней России, альбом автографов, наконец, небольшой, но весьма представительный альбом с репродукциями рисунков и кар-

тин из галереи Герра: работы Натальи Гончаровой, Зинаиды Серебряковой, Юрия Анненкова, Михаила Андреевко, Бориса Григорьева, Алексея Ремизова, Сергея Голлербаха — всех не перечислишь.

Прочтите эту книгу. А ещё лучше — поезжайте в Иссиле-Мулино. Взгляните на стены дома, увешанные картинами, каких вы ещё не видели, уставленные полками с книжными сокровищами, о которых, быть может, вы не имеете представления. Насладитесь общением с замечательным человеком — нашим современником Ренэ Юлиановичем Герра.

Борис Хазанов

Загадка мира

Посвящается Людмиле Сигал

Думая о нашем детстве, я всегда вижу одно и то же: двор и пожарную лестницу. Аристотель говорит о том, что следует различать память и воспоминание. Мы вспоминаем какой-нибудь предмет, и перед нами встаёт образ, каким мы его когда-то переживали, оживают чувства, которые он вызывал, лица, голоса, вся тогдашняя жизнь. Оживает память. По лестнице можно было вскарабкаться до второго этажа и увидеть в окне Володю Бермана, сидящего за письменным столом.

Оттого, что я знаю о случившемся позже, мне начинает казаться, что уже тогда он раздумывал над Загадкой мира.

Володя Берман (фамилия мною изменена, так как он стал известен) жил с матерью и бабушкой в одной комнате, как все тогда жили. Изредка он показывался за стеклом, смотрел на игры и беготню, но никогда не выходил во двор. Он всегда был занят. Мы встречались в школе, иногда я приходил к нему в гости.

Книжка под названием «Разгаданная надпись», в голубом переплёте с полустёртым серебряным тиснением, с увлекательными рассказами о раскрытии секретных кодов, расшифровке шифров и разгадывании экзотических письменностей, произвела на нас обоих сильное впечатление. Володя сообщил о том, что он сам создал шифр. Это изобретение принесло большую практическую пользу. На уроках мы обменивались шифрованными депешами. Шифр был гениально прост. Но нужно знать ключ. Если учительница перехватит записку, не владея ключом, она никогда не догадается, что там написано.

Теперь я могу открыть секрет. Ключом служит слово из десяти букв, буквы должны быть разными. Например: *челюскинцы*. Затёртый льдами в Арктике пароход «Челюскин» был в те годы у всех на устах.

Все буквы в ключевом слове нумеруются по порядку: «ч» — № 1, «е» — № 2, «л» — № 3 и так далее, последняя буква «ы» — нуль. Отдельно выписываем алфавит и тоже нумеруем: «а» — 1, «б» — 2 и так до конца.

Теперь зашифруем какое-нибудь слово, например, Москва. В алфавите буква М стоит на 12-м месте. Смотри ключевое слово: 1 — это будет буква «ч», 2 — буква «е». Значит, вместо буквы М надо поставить: «ч-е». Следующая буква, которую надо зашифровать, — О. В алфавите она на 14-м месте. В ключевом слове это будет комбинация «ч-ю». И так далее.

Книжка о шифрах и надписях давно затерялась, имя автора я забыл. Но помню, например, рассказ о том, как Георг Гротефенд разгадал клинописную надпись царя Дария в Персеполе. Увидев её однажды, Гротефенд не мог думать ни о чём другом. День за днём, долгими часами он вперялся в таинственные знаки на гладкой, сверкающей под прямыми лучами солнца отвесной скале. Кончилось тем, что он чуть не ослеп. Тогда он нанял мальчика-курда, мальчик, с двумя мешками за спиной, в одном краска и кисть, в другом рулоны плотной бумаги, раскачивался на верёвке в поисках подходящей трещины, вбивал деревянный кол, привязывал новую верёвку. Поднимаясь всё выше, добрался до надписи, покрыл её краской и сделал отпечатки на рулонах. После чего Гротефенд спокойно расшифровал клинопись.

Как же это ему удалось? Тут, к несчастью, в памяти у меня провал.

Однажды, придя к моему другу, я увидел на стенах комнаты, над письменным столом, кроватью взрослых и диваном, на котором спал Володя, листы бумаги, испещрённые непонятными знаками. Я их разгадываю, сказал он. Оказалось, что он сам их придумал; знаки ничего не означали. «Ну и что?» — возразил он, прочитав на моём лице недоумение. Я не мог понять, как можно расшифровывать письма, заведомо не содержащие никакого смысла. Он прочёл мне перевод, разумеется, мнимый: это было хвастливое, выспренное описание побед некоего властителя древней, никогда не существовавшей страны.

Обо всём этом, может быть, и не стоило бы рассказывать так подробно, если бы через много лет мне случайно не попала на глаза фотография Владимира Бермана. Я давно покинул наш дом у Красных Ворот, жил у чёрта на куличках, в одном из тех новых районов, которые обступили со всех сторон старую сморщенную Москву. Дожидаясь очереди у зубного врача, я разглядывал иллюстрированные журналы и наткнулся

на статейку, которая пробудила меня от сонной скуки. Дома я рылся в телефонной книге, пробовал связаться с Володей — короткие гудки. Возможно, аппарат был отключён.

То, что его почтил вниманием бульварный журнал, означало, что Володя стал знаменит. О его открытии автор статьи, написанной в обычном развязном стиле, разумеется, не имел представления, что и доказывал каждой строчкой своего репортажа; можно было только узнать, что учёный сумел прочесть письма, на которые, можно сказать, махнули рукой: считалось, что они не поддаются разгадке.

Чтобы не показаться совершенным невеждой, я справился в энциклопедии. Речь шла о письменности аборигенов острова Кипр. Кипрское слоговое письмо было расшифровано ещё в девятнадцатом столетии. Но древнейшие кипро-минойские надписи XIV—XIII веков до христианской эры оставались загадкой.

Наш дом, как все старые дома, имел парадный вход с улицы и чёрный ход со двора. Я вошёл во двор, куда не заглядывал лет двадцать. Всё было по-старому, только исчезла пожарная лестница и не было детей. Окно на втором этаже задёрнуто занавеской. Я смотрел на это окно, и всё, о чём говорилось выше, далёкое детство, наши книжки и увлечения, воскресло передо мной. Володя встретил меня так, словно мы виделись на прошлой неделе. Теперь он жил один. Обстановка, прямо скажем, поражала своей убогостью. В детстве мы этого не замечали. Прибавилось книг, отчего стало ещё тесней.

Я поставил на стол бутылку «киндзмараули», вынул журнал, украденный из приёмной врача. О статье Володя ничего не знал, хмыкнул, узрев свою физиономию, пробежал глазами несколько строк.

«Тебя это не интересует?»

«А что там может быть интересного».

Наш разговор был обычным разговором старинных друзей: а помнишь то, а помнишь это?

«Помнишь, как мы переписывались на уроках?»

Он улыбнулся.

«А наш шифр не забыл?»

«Не забыл».

«Значит, ты...»

«Да, — он развёл руками. В детстве всё было серьёзно и уместно, а сейчас он словно извинялся. — Занимаюсь всё тем

же. Разве только приходится иметь дело с чужими шифрами, вместо того, чтобы придумывать свои».

Берман работал в научном институте, где получал скудную зарплату, зато имел возможность посвятить себя любимому делу.

«Кипро-минойской письменности?»

«Откуда ты о ней знаешь?»

Я сказал, что немного читал об этом.

«Не уверен, будет ли тебе интересно, это долгая песня... — проговорил он. — Я имею в виду процесс разгадывания. Об этом я докладывал на конференции, потом на съезде, за границей... Опубликовал несколько статей. Теперь они хотят, чтобы я написал монографию. Но, видишь ли...»

Он встал и подошёл к окну. Он стоял у окна, как сто лет назад, когда глядел на наши игры. Снова уселся.

«Видишь ли. Это не то, к чему я стремлюсь. Расшифровка минойских идеограмм, конечно, представляет собой известный прогресс, так сказать, шаг в науке. Пригодится для историков. Но я-то надеялся найти в этих письменах нечто более важное...»

Он пробормотал, слегка хлопнув ладонью по столу:

«И я это найду».

Задумавшись, он чертил что-то на листке бумаги: кружки, звёзды.

Я усмехнулся. «Твои таблицы. Знаки, которые ничего не означают?»

«Что? — спросил он рассеянно. — А, ты и это помнишь?»

Он отшвырнул карандаш, взялся за бутылку.

«Между прочим... — проговорил он, — всё это не так-то просто... Да и вообще всё не так просто».

Бутылка с этикеткой на древнем языке Иверии была пуста, я предложил сбегать за подкреплением. Володя сидел на корточках перед стареньким холодильником. Явилась какая-то снедь, мы смастерили бутерброды, и, наконец, на столе воздвиглась «Московская».

«Так-то оно будет верней», — сказал он.

Мы чокнулись. Мы были растроганы нашей встречей.

Володя уселся боком к столу, нога на ногу.

«Ты говоришь: знаки, которые ничего не означают... Означать-то они, действительно, ничего не означают. Но, — и он подмигнул, — только в первом приближении!»

Я возразил, что он сам сказал, когда я увидел на стене загадочные письма, что они не имеют никакого смысла. Такая игра.

«Может, и говорил. Но знак, да будет тебе известно, может сам порождать смысл. Дети, они тоже не дураки».

«Ты хочешь сказать, что...»

«Вот именно. Знак и значение... как бы тебе объяснить. Это не обязательно такие застывшие категории. Это может быть и нечто обратимое. Знак и значение играют в прятки. Мы привыкли думать, что содержание, значение, смысл предшествуют знаку. Дескать, вот есть такая замечательная мысль, а вот символ, который её обозначает. Но можно сказать и наоборот. Ну, давай... за встречу».

Колбаса оказалась против ожидания довольно свежей. Закусив, налили снова.

«Каббалисты, — сказал Володя, — считали, что Бог создал мир из знаков. Точнее, из букв еврейского алфавита. Буквы предвечны. Бог обозначил в них сам себя. И из них, из начертанных им знаков, сотворил Вселенную, причём не только то, что есть, но и то, чему ещё предстоит быть сотворённым. Алфавит, грамматика — это не описание мира. Это его программа!»

Он вознёс свой стакан.

«Выпьём за них. Ребята были не дураки».

Стемнело, но я всё ещё не постиг, к чему всё это.

«А вот к чему».

Он копался в ворохе бумаг на своём письменном столе, перекадывал с места на место книги с закладками, вытаскивал папку с фотографиями. Приходилось ли мне, спросил он, когда-нибудь слышать о Фестском диске?

Мы сдвинули в сторону стаканы и тарелки, Берман разложил снимки.

«Я раздумываю над ним десять лет. Его нашли в Фесте, лет восемьдесят назад, под развалинами царского дворца. Такая блямба из обожжённой глины. Величиной, ну, примерно... — он округлил пальцы обеих рук. — Теперь эта штука хранится в Ираклионе. Грязный, шумный городишко, я там был. Столица острова Крит».

«Опять Крит», — сказал я.

«Раньше был Кипр».

«Извини».

Он продолжал:

«Никакие другие надписи, ни силлабарий, ни моё кипро-минойское письмо тут помочь не могут. Тут, как видишь, рисуночные знаки, нигде больше они не встречаются. Более обширных надписей, которые могли бы облегчить расшифровку, нет, очень может быть, что здесь вообще использованы не все знаки данной системы письма. Текст слишком короткий! Одним словом, сколько ни гадай, ничего не получается. Известно даже, как читать эту спираль: от центра к периферии или наоборот».

«Задачу сравнивали с решением великой теоремы Ферма. Я, правда, толком не знаю, что это за теорема... В общем, я хочу сказать, что многие на этом сломали себе зубы. Здесь всего 123 знака, один затёрт. Знаки оттискивались на сырой глине с помощью штампов. Что можно сказать? Письмо по первому впечатлению идеографическое, то есть каждому знаку должно соответствовать определённое понятие. Но и это только гипотеза. Довольно шаткая! Я, например, считаю, что идеографический принцип здесь сочетается со слоговым и, возможно, ещё каким-то, но не буквенным письмом. Это был исчезнувший язык с весьма своеобразной, не индоевропейской грамматикой, язык народа, создавшего рафинированную культуру...»

Он продолжал говорить, когда я уже был в плаще и шляпе.

«Как, ты уже уходишь?.. Пстой, я хотел тебе ещё сказать. Кое-что насчёт означающего и означаемого... Но смотри, — он погрозил пальцем, — никому ни слова!»

Я давал себе слово, что запишу наш разговор. Но когда, наконец, добрался домой, с двумя пересадками на метро, потом автобусом, оказалось, что половину успел забыть. Никогда не мешайте напитки! Правда, я подозреваю, что будь я и не в подпитии (у Володи — ни в одном глазу, разве только мой друг стал красноречивей), я всё равно не сумел бы следить за всеми поворотами его мысли. Похоже, опыт разгадывания загадок приучил Володю самому выражаться загадочно. К тому же я не знал терминов (а он не потрудился объяснить), имена древних авторов ничего мне не говорили. О Страбоне, античном географе, я ещё что-то читал, а вот имя Карпократа Антиохийского услышал впервые.

Берману удалось отыскать в греческих источниках кое-какие важные указания. Карпократ, например, сообщает о своей

поездке на Крит. Там существовал особый культ. Какие-то следы этого культа, а вернее, традицию универсального знания, он ещё застал. (Карпократ жил в IV веке нашей эры). Язык этого знания давно уже был мёртв, хотя, возможно, оставался достоянием узкого круга посвящённых в качестве сакрального языка; путешественник, разумеется, не умел читать глиняные диски (их, очевидно, было много), мог лишь услышать что-то об их содержании. Какие-то намёки нашлись у Лукиана... О своём методе Володя помалкивал, сказал только, что он «на пути к истине».

Что же касается его последних слов по поводу «означающего и означаемого», то я их запомнил. Но это не значит — понял. Сказал же он примерно следующее: знак порождает значение. Нечто несуществующее становится реальным, рождаясь из знака. А так как знаки предвечны и представляют собой, так сказать, эманацию божества, — тот, кто владеет умением разгадать, чем должен стать знак, уподобляется Богу.

Объясните мне, что означает вся эта ахинея!

По возможности я следил за успехами Владимира Бермана. Узнал в общем-то мало. Стал бывать в институте, завёл дружбу с учёным секретарём, но самого Бермана никак не мог застать, он снова укатил на Крит или куда-то там.

Зато я присутствовал на конференции. Тут-то всё и началось. Видит Бог, лучше бы я туда не совался.

Зал был полон, приехали именитые гости из-за границы. Тут я, кстати, узнал, что Берман состоял во многих научных обществах, европейских и американских, недавно был даже избран почётным членом знаменитой *Accademia dell'iscrizioni** в Болонье.

Докладчик взошёл на кафедру. Володю было трудно узнать. Модный и дорогой костюм был, видимо, одолжен кем-то и сидел на Володе колом. Начал он с критического разбора существующих гипотез. Авторы гипотез присутствовали здесь же, в зале. Прошу меня извинить, если я что-нибудь напутал; насколько я мог понять, дешифровщики исходили из того, что текст Фестского диска написан на праминойском языке с набором слоговых знаков, как в позднейшем критском линейном письме. Предлагалось составить таблицу частотности слоговых знаков линейного письма и таблицу частотности знаков на дис-

* Академия надписей (итал.).

ке. Далее надеялись нащупать грамматическую структуру этого гипотетического праминойского языка, сопоставив полученные данные с более или менее изученными языками — хеттским, эдемско-ханаанским, этрусским, праабхазским...

Володя не оставил от этих предложений камня на камне.

Померкла люстра под потолком. В полутьме учёные мужи в президиуме, почётные старцы в первых рядах и весь зал устали на экран, где, как огромная планета, стоял тёмно-жёлтый диск, и спираль загадочных знаков раскручивалась, словно рассказ о тайне, которая наконец-то открывается. Луч-указка в виде стрелки порхал в руках докладчика. Так в детстве, в планетарии, мы следили за светящейся стрелкой лектора, плавающей от одной планеты к другой по звёздному океану.

Свет зажёгся в зале, Берман перешёл к главной части своего доклада. Он предупредил, что она требует особого внимания, но, кажется, просить об этом не было нужды. В зале произошло движение, покашливание, и снова всё смолкло. Все приготовились слушать. Служитель развешивал на стенде пояснительные таблицы. В это время Володя, в виде вступления, говорил об Универсальном Знании: по его мнению, оно утрачено современной наукой, раздробившейся на отдельные специальности, как река растекается на множество рукавов. Вдобавок — и в этом состоит второе фундаментальное заблуждение — наука игнорирует психологию познающего ума, точнее, её особое свойство, которое в самом кратком виде можно сформулировать так: познание есть одновременно и созидание. Сейчас, сказал он, подняв палец, уважаемое собрание поймёт, почему он об этом заговорил.

Мысль о всеобъемлющем коде давно волновала умы, достаточно вспомнить священный алфавит лурианской Каббалы или *Spécieuse générale* — Универсальную Характеристику Готфрида Лейбница, этот искомый язык комбинаторики, способный вместить в себя всё знание человека о мире и о самом себе. Этот язык найден. И, что очень важно, это язык, не только описывающий и интерпретирующий. Это язык созидающий.

Спираль Фестского диска прочитана. Объём текста невелик — всего сто двадцать три знака. Но глубина и компактность заложенной в них информации таковы, что для правильного перевода расшифровщику понадобилось несколько десятков страниц.

Я украдкой поглядел на своих соседей: кое-кто хмурился. Кое-кто невольно развёл руками. Другие, как заворожённые, не спускали с докладчика изумлённых глаз.

«Да, — воскликнул Володя, — содержание текста раскручивается, как эта спираль, а лучше сказать, как отпущенная пружина! И речь идёт уже не просто о расшифровке надписи, которая обогатит наши знания о Древнем Средиземноморье. Текст заключает в себе нечто куда более значительное».

«Что же именно?» — подняв брови, спросил со своего места в президиуме председатель.

Берман устремил на него туманный взор.

«Загадку мира», — сказал он после некоторого молчания.

«Загадку, простите... мира? — спросил председатель. — Что вы под этим подразумеваете?»

«Что я подразумеваю... Да ведь я уже об этом сказал! Вы все, вся современная наука, заняты решением частных проблем. Но, кроме проблем, есть Проблема, кроме загадок есть единая Загадка! Понимаете? — Он с торжеством оглядел аудиторию. — Чтобы её разгадать, неведомые нам творцы этого текста должны были воссоздать мир. Я лишь повторил их...»

Члены президиума переглянулись, председательствующий снова прервал докладчика, напомнив, что тема его сообщения — расшифровка надписи на Фестском диске. «Мы вас слушаем», — сказал он мягко.

«Пожалуйста, — сказал Берман. — Возьмём для примера первые десять символов».

Кто-то в зале, не удержавшись, спросил:

«А откуда известно, что это первые знаки, а не последние? Текст идёт по кругу. Может быть, его надо читать не от периферии к центру, а наоборот».

«Как читать, с начала или с конца, не имеет значения», — сказал Берман надменно.

«Как это, не имеет значения?», — удивился председатель.

«Такова природа этого текста. К этому мы ещё вернёмся... А пока позвольте продолжить».

И он начал было излагать свой метод расшифровки — результат многолетнего труда. Тут я, к сожалению, ничего не мог понять. Но в том-то и беда, что другие тоже мало что поняли.

Когда же он заговорил о таинственных свойствах знака, поднялся сдержанный ропот.

Кто-то крикнул: «Ближе к теме!»
«Что? — спросил Берман, словно очнувшись. — Вот именно. Именно это я и хочу сказать. Дело в том, что...»

Председательствующий прервал его. Он напомнил докладчику его обещание представить расшифрованный текст. Где он?

Усмехнувшись, Берман наклонился к портфелю, который стоял, прислонённый к кафедре, и со злорадным, торжествующим видом вручил рукопись председателю. Тот проглядел мельком несколько страниц, отложил первый лист, остальное передал членам президиума.

«Будьте добры», — сказал он человеку, стоявшему у проекционного аппарата.

На экране появилась первая страница рукописи Бермана: лихорадочно-беглые строчки, от которых рябило в глазах. Приглядевшись, можно было различить странные, никому не известные знаки.

Володя продолжал говорить. И я вспомнил наш разговор за столом в его комнате, когда он вдохновенно вещал, не обращая внимания на собеседника, не заботясь о том, поймут ли его. В зале нарастал шум, люди вставали с мест. Председатель делал знаки кому-то за сценой.

На эстраду поднялся хорошо одетый господин. Он подошёл к хрипевшему, яростно жестикулирующему докладчику. Человек пытался заговорить с ним, Володя оттолкнул его. Потом вдруг успокоился.

«Понимаю», — выдавил он.

И, прочистив голос, оглядывая ряды:

«Вы хотите объявить меня сумасшедшим. Это потому, что вы мне завидуете. Завидуете человеку, сделавшему открытие, до которого вам далеко, как до звёзд».

Несколько минут спустя, опустив голову, он шёл к выходу мимо президиума, раздражённо сбросил руку врача.

Я пишу это под впечатлением от только что полученного известия о смерти Владимира Бермана. Володе было 32 года.

Марк Харитонов

Стенография начала века

Более сорока лет назад, делая повседневные записи на самые разные темы, я стал пользоваться стенографией, несколько отличной от общепринятой. Помимо основного преимущества, скорописи, такой способ в советское время обеспечивал и необходимую безопасность. Там были заметки о злободневных событиях, литературные и прочие размышления, впечатления о встречах, о разговорах с людьми. Перечитывать их годы спустя оказалось сверх ожиданий интересно. Часть этих записей за 1975-1999 годы я решил расшифровать. Так возникла книга «Стенография конца века», которую выпустило в 2002 году московское издательство «НЛО».

Стоит ли говорить, что я продолжаю свою стенографию и в новом тысячелетии? Некоторые записи минувшего года показалось небезынтересно расшифровать для культурологического альманаха. Не только книги, произведения искусств, политическая злободневность, но и простые житейские события, путевые наблюдения, анекдоты, словечки составляют воздух повседневной культуры.

4.2.06. ...Решил почистить книжные полки — новые книги не вмещаются. Выбросил комплекты «Юности» и «Нового мира» за 1989, вырывая некоторые листы (Д. Андреев, В. Шаламов и др.). По ходу дела кое-что читал, удивляясь, как многое продолжает звучать злободневно. С. Булгаков пишет: «Россия гниет заживо — вот что похоронным мотивом ныло у меня в душе». Это 1912 г. А я несколько дней назад писал Померанцу, что России грозит не столько распад, сколько разложение. Булгаков уповает на христианское обновление, надеется, что «Константинополь будет наш». А в 1923 г. пишет «В Айя-Софии» — о мусульманах, которые превратили христианский храм в мечеть: «Они явились благоговейными местоблюстителями. И их молитва, их благочестие производит чарующее, примиряющее впечатление... И невольно подумалось: очевидно, они достойнее нас, тех, кто так шумно собирались еще недавно «воздвигнуть крест на св. Софии», чтобы в ней

бесчинствовать потом безвкусицей своим и рабством своим». Это нечаянно сопоставилось с бесчинством мусульманских толп, возмущенных публикацией в датской газете карикатуры на Муххамеда. Никто из них этой карикатуры не видел, я тоже смутно ее разглядел на телеэкране. Вспомнилось, что Пушкин был сослан за озорную поэму о соблазнении девицы Марии. Вспомнился прелестный кукольный спектакль «Божественная комедия», где Бог с ангелами сотворяет Адама и Еву; у меня был когда-то альбом юмористических рисунков Жана Эффеля на тему сотворения мира. Думаю, даже самые верующие христиане способны были улыбаться этим шуткам, не чувствуя себя оскорбленными. Способность к юмору, исключая фанатизм, позволяет этой цивилизации развиваться. Но в таком столкновении она оказывается беспомощной, и перспективы неясны.

13.2.06. Вчера по радио слышал Померанца, он выступал в дискуссии на тему: считать ли нынешнее протестное движение в мусульманских странах войной цивилизаций? Гриша отвечал, как всегда, обобщенно: и да, и нет, напоминал об истории столкновений мусульманского и христианского мира. Хотелось задать ему вопрос: считать ли современный Запад христианским? Столкновение идет между современным миром, которому свобода мысли, способность критически относиться к себе позволила совершить научно-техническую революцию и процветать — при всех своих слабостях, с миром, который из-за религиозного догматизма оказался неспособным к модернизации, отстает, бедствует и терзается чувством неполноценности.

16.2.06. Объявление на дверях церкви: «При входе в храм отключать пейджеры и мобильники».

На стене церковной лавки 10 заповедей дополнены списком грехов, за которые надо каяться на исповеди. Нарушением заповеди «Чти отца своего и мать свою» считается, среди прочего, «неуважение к светским начальникам». Кто придумал эти толкования? Не Моисей и не Христос, конечно. Можно представить, как в советские времена кто-то признавался священнику, что не любит Сталина.

Старушка-служительница, не дожидаясь конца панихиды, собирала свечные огарки в полиэтиленовый пакет. Наклонилась, расстегнула молнию матерчатого сапожка, засунула

туда полученную от кого-то денежную бумажку, застегнула молнию.

17.2.06. Неравенство и постмодернизм.

«Неравенство есть условие развития культуры. Это аксиома» (Н. Бердяев, «Философия неравенства»).

«Новое искусство обращается к особо одаренному меньшинству. Отсюда раздражение в массе» (Х. Ортега-и-Гассет «Восстание масс»).

Но если «высокая» культура, «высокое» искусство предполагает существование разных уровней, иерархии, постмодернизм декларирует отказ от иерархий, равноценность всех уровней (консервная этикетка — такое же искусство, как «Мона Лиза»), размазанность индивидуальностей, размазывание авторитетов.

Расценивать ли это как «восстание масс»? Нет, тут новое меньшинство, претендующее на элитарность. Аристократизмом это не назовешь. (Впрочем, был же аристократом маркиз де Сад¹).

5.3.06. Таня по телефону передает разговор с Максиком. «Это не по логике», — сказал он о чем-то неправильном. «А что такое логика?» — спросила Таня. «Логика — это математическая судьба всех вещей». — «А что такое математическая судьба?» — «Понимаешь, есть как бы такие рельсы, и события могут двигаться только по ним». — «И это значит судьба?» — «Нет, судьба — это то, что остается за ними», — ответил восьмилетний философ.

14.3.06. Знаменитый финал одного из «Случаев» Хармса («Макаров и Петерсен»):

«Постепенно человек теряет свою форму и становится шаром. И, став шаром, человек утрачивает все свои желания».

Прихотливая, необъяснимая, завораживающая фантазия. Почему вдруг шар?

Удивительную переключку я обнаружил в романе С. Беккета «Безымянный». Там персонаж-рассказчик пытается понять, кто он такой: «я, о котором я ничего не знаю». «Никакой бороды у меня нет, и волос тоже нет, большой гладкий шар на плечах, лишенный подробностей... И никаких непристойностей. Да и почему у меня должен быть половой орган, если нет носа? Отпало уже все, что торчит: глаза, волосы, без следа, упали так глубоко, что не слышно было звука падения, возможно,

¹ Дочь и внук автора

еще падают, волосы, медленно-медленно, оседают, как сажа, падения ушей я не слышал... Вот так, готово... я — большой говорящий шар, говорящий о том, что не существует или, возможно, существует, как знать, да и неважно».

До чего это по-хармсовски звучит, даже подробности! («Уши его упали на пол, как осенью падают с тополя желтые листья». «Страшная смерть»). «Безымянный» написан в 1953 году, «Макаров и Петерсен» в 1934, «Страшная смерть» в 1935. Беккет знает Хармса, конечно же, не мог. Тут не простое совпадение — тут общность мышления у двух великих мастеров абсурда. Ходы абсурдной мысли не произвольны, в них есть своя логика, и на глубине она совпадает.

23.3.06. Вечером открыл блистательный текст Н.Я. Мандельштам «Моцарт и Сальери», прочел многократно читанный мною пассаж о том, «какую роль для поэта играет самообуздание. У него должен быть мощный контролирующий аппарат, чтобы распознать качество и ценность импульсов. Поэт молчит, если он не созреет для той глубинной и самозабвенной деятельности, которая ему предстоит. Иногда это происходит оттого, что он еще не оторвался от суеты, чтобы почуять свою глубину, а иногда потому, что «душа убывает», как когда-то сказал Герцен».

Надо все время напоминать это самому себе.

25.3.06. Недавно среди ночи кто-то стал нам звонить в дверь, незнакомый молодой человек спросил, нет ли у нас сигарет, сказал, что он с четвертого этажа. Галя, конечно, не открыла, встревожилась. На другой день выяснилось: наш сосед-алкоголик, не раз клянчивший деньги на выпивку, зазвал к себе четверых незнакомцев, они напоили его до бесчувствия, соседям пришлось вызывать скорую помощь, милицию.

Обычная история. Я вспомнил ее, просматривая листки, вырванные из старого журнала «Юность». Антон Антонов-Овсеенко рассказывает, среди прочего, историю ареста Берии. Хрущеву помогли справиться с ним «перебежчики из лагеря противника»: заместитель министра госбезопасности Серов и министр внутренних дел Сергей Круглов. Наш сосед-алкоголик — сын этого Круглова.

Житейская история, одна из множества, выделяется из обычного ряда, соединившись с отмеченным именем.

26.3.06. Таня пересказывает Мишины² разговоры в кровати

² Еще один внук автора

ке с самим собой. Держит перед собой ручки, шевелит пальцами каждой по очереди. «Ну, будем спать? — говорит старшая ручка. — Нет, сначала поиграем, — говорит младшая. — Ну ладно».

Время спуска: «А что это такая темнотища? — говорит старшая ручка. — Это не темнотища, это сон, — говорит младшая. — А, сон... Ну ладно».

3.4.06. Вчера вечером посмотрели фильм Говорухина «Не хлебом единым» по роману Дудинцева. Мне роман когда-то, в общем, понравился, хотя и не восхитил. Сейчас трудно понять, какая буря возникла вокруг этого заурядного, а по сути фальшивого, при всех добрых намерениях, произведения. Фильм сделал эту фальшь наглядной. Он следует роману довольно точно (кроме, пожалуй, финала, где досочинена работа героя в «шарашке»). В 50-е годы до нас уже доходило кое-что о действительности лагерей, арестов, но мы делали скидку на невозможность сказать в печати всю правду. А что было сказано? Что есть честные идеалисты и есть обманщики, карьеристы... — нет, не хочется воспроизводить всю тогдашнюю муть. Я в те годы (а Говорухин на полтора года меня старше) еще мог быть таким непозволительно глупым идеалистом (и не безвредным — если бы время не изменилось и не начало меня вразумлять), но тогдашние взрослые, зрелые люди, сам Дудинцев! А теперь и вполне взрослый, умудренный опытом Говорухин. Фальшь делает фильм опасным: новая молодежь составляет представление о тогдашней советской жизни по таким благонамеренным поделкам, сериалам — их сейчас плодится множество. (Не говорю о «фашистоидной» молодежи, которая вопит нацистские лозунги, тоже ничего не зная о фашистской реальности; сейчас об этой опасности много разговоров, каждый день людей избивают, убивают на улицах).

Я видел Дудинцева однажды в Гослитиздате (изд-во «Художественная литература»), он выступал с Жоресом Медведевым и генетиком В.П. Эфроимсоном. Меня привел туда, помнится, Петр Якир. Это было где-то в середине 60-х, надо посмотреть тогдашнюю «Стенографию», уже после Хрущева — можно стало говорить о Лысенко. Поминалась работа Медведева о Лысенко, еще не напечатанный роман Дудинцева о генетиках. Дудинцев не очень мне понравился своей назидательной интонацией. «Вы не понимаете», — говорил он слушателям. «Вы не чувствуете...» «Вы», а не «мы».

Все не доходят руки до расшифровки записей, хочется тратить силы на новую работу. Поневоле перехожу на мемуаристику; но тут уже начинается обобщение. Взял полистать книгу Берберовой «Курсив мой», открыл страницы о Бунине. Блестяще, умно, едко. Но вспомнил, какие оговорки по ее поводу делал Жорж Нива, открыл его рецензию: он ловит Берберову на передержках, предвзятости, недостоверности. Стараюсь за собой в этом смысле следить.

Выделил сейчас для себя одно ее замечание. «Прожив долгую жизнь..., я узнала, что есть люди, которых можно исчерпать в один вечер (или в одну неделю, или в год), и есть другие, которых исчерпать невозможно, потому что внутри них все время что-то происходит». Мне тоже с годами, чем дальше, тем чаще приходится убеждаться, что далеко не все способны развиваться. Есть люди как будто остановившиеся. Не говорю об угасших, не осуществивших заложенное в задатке. Но суждения на этот счет могут говорить и о самом мемуаристе: может, чего-то не понял, не разглядел, просто не знал (а человек, казавшийся ему неинтересным, оставил после себя потайной труд).

7.4.06. Мужчина в метро достал из нагрудного кармана газетную вырезку, развернул, стал перечитывать. Хранит что-то важное для себя. Я заглянул в крупный заголовок: «У поп-звезды нет денег на операцию».

Если Бога нет, то все дозволено, говорил герой Достоевского. Современный террорист, наоборот, убежден: если Бог есть, то позволено все, в том числе убийство множества случайных, ни в чем не повинных людей.

По совпадению, ровно два года назад, 7.4.04, я записал, как практика терроризма вынуждает заново переосмысливать благородные, несомненные представления, например, о свободе. («Только служа Богу и подчиняясь ему, человек осуществляет свою свободу». Так мог бы сказать террорист, взрывающий вместе с собой людей).

19.4.06. В «Политическом журнале», который нам приносит соседка, интервью социолога Б. Дубина. Его оценки во многом совпадают с моими и потому кажутся правильными. «Значит, будущее России оказывается под большим вопросом?» — спрашивают его. «Похоже на то, но мало кто готов это признать. И еще меньшая часть хочет выбраться из болота. Есть

поток на Запад, особенно среди молодежи. Если эта тенденция сохранится, то уедут те, кто может что-то сделать реально... Пока мы будем решать задачи позавчерашнего дня, весь мир уйдет далеко вперед. Погибших цивилизаций в наше время нет, но тупиковые режимы есть. Возможно, как говорили в 19-м веке, «внеисторическое существование».

Я перестал слушать околополитическую болтовню на радио, на телевидении и слушать давно нечего. Разговоры о необходимости объединить оппозицию, пока еще есть время до выборов, так и остались разговорами. Времени почти не осталось, и сама оппозиция — тот же отработанный пар, те же слова, не более. Состояние какого-то бессилия, транса.

20.4.06. ...Пробовал читать книгу английского исследователя Доналда Рейффилда «Жизнь Чехова». Житейские обстоятельства, подробности семейной жизни, бесконечные проблемы со здоровьем, чахотка, желудок, геморрой, здоровье родственников, Ольги Книппер, ее внематочная беременность, предположительно не от Чехова, гинекология, жизнь порознь, тягостная переписка, подробности жизни и здоровья многочисленных знакомых — весь этот набор, мало связанный с главным, литературным творчеством, производит тягостное впечатление. Сомнительная эротика, неуловимость полноценного, живого чувства... несчастная, в общем, жизнь. Задержался на упоминании о последнем рассказе Чехова, «Невеста», 1903 года. Автор пишет: если раньше Чехов тратил на рассказ один день, позднее — неделю, то теперь ему понадобился целый год. «Такая замедленность темпа говорит не только об упадке здоровья, но и о том тщании, с каким Чехов теперь отделял каждую фразу». Меня это заинтересовало потому, что я сам теперь стал писать медленней. Перечитал рассказ (из комментария узнал, что Чехов работал над ним не год, а всего пять месяцев, тоже немало). И не мог вспомнить прежнего очарования: что-то вялое, неопределенное, тягостное. «Она ясно сознавала..., что она здесь одинокая, чужая, ненужная, и что все ей тут ненужно, все прежнее оторвано от нее и исчезло, точно сгорело, и пепел разнесся по ветру». И это ощущение из рассказа в рассказ, из пьесы в пьесу. Интеллигентные, скучные, скучающие люди, и ни одной яркой, значительной мысли. Увы, остается это считать фактом своей биографии. У Бродского есть очень язвительное стихотворение

«Посвящается Чехову». И у Ахматовой было схожее чувство. Любимый писатель моей юности.

2.5.06. Чтобы не бездельничать, я расшифровал давние записи 81-го года. В одной из них рассказывается, как я, получив гонорар, долго ходил по магазинам: в одном купил черные чернила, в другом тушь, в третьем красные стерженьки: все было проблемой. Из Красноярска просили купить 5 кг масла — «а сыр не обязательно, мы и забыли, как он выглядит». Теперь и мы забыли, как было еще 25 лет назад. Идиоты на вчерашней демонстрации, старые, да и молодые, ходили с портретами Ленина и Сталина.

8.5.06. Проехались с Валерой и Леной по Московской и Калужской областям, немного заехали в Тульскую, за Окой. Майская зелень, множество мышиных холмиков — открылись, пока не поднялась или выпалена трава, прекрасные замусоренные пейзажи, восстановленные монастыри, реставрированные церкви, разрушенные усадьбы — и тот же быт вокруг, убогие домишки, коттеджи новых богачей. Воздвиженско-Давыдова пустынь (перед Серпуховом) недавно была, может быть, лагерем, а может быть, складом, теперь сияет, как новодел, золотой купол на церкви — и две могилы за ней с роскошными памятниками черного гранита, на одном даты жизни 1967-2001, на другом примерно такое же, я не списал. Местные бандиты, один из них стал главой Чеховского района, оба были убиты; на деньги «братков» восстановлена церковная роскошь. (Свято-Бандитский монастырь, выразился кто-то). За оградой — нищие домишки. За Окой, над разрушенной церковью, над деревней Подмоклово кувырчался под облаками спортивный самолет: горка, петля, пике — радость жаворонка. В Пафнутьево-Боровском монастыре я был почти ровно 25 лет назад (запись 26.3.81). Там был какой-то техникум, производство. Теперь церковь действует, новый иконостас, фрески едва угадываются. У дверей низкого здания очередь женщин — ждут беседы со старцем Власием. Сам Боровск был когда-то живописен, сейчас стены зданий расписаны художником (Овчинников), неплохо. Как всегда, смешанные чувства, преобладает грусть о разрушенном, утраченном навсегда богатстве.

Замечательный анекдот:

«Что ты от меня хочешь?» — спрашивает старика пойманная золотая рыбка.

«Хочу... хочу, чтоб все у меня было!»

«Считай, твое желание выполнено: все у тебя было».

12.5.06. По ТВ сейчас показывают сериал «Доктор Живаго» — «по мотивам» романа. Именно «по мотивам». Совсем другие персонажи с пастернаковскими именами, другое действие — все вызывает недоумение, переходящее в раздражение. Взял роман, начал перечитывать. Несколько лет назад я пробовал его читать — почему-то не пошло. Но тут — может быть, по контрасту с сериалом — как все-таки местами хорошо! Поэзия, чистота — не без оговорок, конечно; дальше, думаю, их будет больше (уже больше). Вспомнил, как впервые читал его году в 70-м по слепой машинописи, в руки попала сначала вторая часть. Какой сразу дохнуло свободой, каким воздухом, особенно после советской литературы!

(А сейчас еще попутное ощущение — после недавней поездки по провинции. Пейзажи, описанные Пастернаком, я еще застал: не замусоренная природа, не испорченная красота. Я еще пил воду прямо из речки. Сейчас, особенно, конечно, вдоль автомобильных дорог, всюду полиэтиленовая слизь, железки, бумажки, обломки).

Ночью привиделся замысел. Персонажи обсуждают автора, свою непостижимую связь с ним, взаимовлияние, пытаются представить его... Мне казалось, что это не сон — реальная идея, порожденная бессонницей, ясная до подробностей. Я решил (во сне?), что утром запишу ее и разработаю. И вот, лишь начав записывать, почувствовал, что вещество под пером тает, исчезает. Значит, сон. Увы.

³ Прим. 2007. Время спустя замысел все же кристаллизовался в верлибре:

Голос персонажа

Чего опять испугался? Дай мне уйти из дома.

У меня уже есть характер, я способен к порывам.

Не делись преждевременным благоразумием — сам успел узнать ему цену.

Ты ведь, чувствую, старше меня, сердце, небось, не в порядке,

Пишешь — и бережешься, не хочешь себя беречь,

Окорачиваешь воспоминания, боишься коснуться правды.

Я ведь тоже могу о тебе сказать кое-что, мне сочинять не надо,

Осторожничай, не договаривай — отсюда ты очевиден.

Умен, может быть, даже слишком (не поспешил и на меня),

Прожил благополучно жизнь со случайной — признайся — женщиной,

13.5.06. Нет, «Живаго» я все-таки сейчас плохо воспринимаю. Между прочим, 30 с лишним лет назад не казалась такой странной мысль о том, что «после Христа нет народов, есть личности». Как будто в течение двух тысяч лет только евреи хотели сохраняться как народ. Как будто европейская история не была историей войн, государств, умирающих и рождающихся наций. Как будто вообще не существовало мусульманского мира, Индии, Китая, к которым эти философствования смехотворно неприложимы. Много в романе заставляет пожимать плечами. «Простонародная» речь звучит ненатурально, да и речь героев выстроена как-то однотипно. Зато несравненны пейзажи, описания.

20.5.06. Вчера на «Свободе» Баткин вспоминал Сахарова (завтра ему исполнилось бы 85 лет), говорил, что в наше время он остался моральным авторитетом для немногих: за 18 лет после его смерти выросло целое поколение, для которого это имя ничего не значит. Его собеседник добавил, что их родители думают больше всего о карьере. Новые авторитеты не выдвинулись, старые не востребованы. Тональность разговора была скорей невеселая.

А почему, если вдуматься, невеселая? Есть личные причины грустить: уход близких, возраст, здоровье, профессиональные проблемы — с этим всем и всюду надо справляться. Но не всех тревожит судьба страны, вот что определяет тональность.

28.5.06. С интересом читал в «НВ» статью Блюменкранца «В поисках имени и лица» — о современной культурной, духовной ситуации. Какие-то формулировки показались интересными, например, о «тотальном проникновении в повседневную жизнь виртуальной реальности»: «Для одних это расширило сферу достижений культуры, для других — горизонты их сновидений». Или о «маргинализации и деградации культурных элит»...

Рисковал только в воображении, да и то до черты,
 Не узнал настоящей любви — она ведь тебе сказала,
 Да, тебе: «Ты боишься». Но что-то еще возможно!
 Не вычеркивай — все равно голос будет звучать,
 Напоминать об упущенном. Ты всемогущ, как создатель —
 Дай мне пожить, как хотел, проживи хоть немного со мной
 Полноценно, по-настоящему — не то до последних страниц,
 До последних строк будешь, как я, томиться
 О несбывшемся, не состоявшемся.

На Каннском кинофестивале истеричная толпа с ночи ждет появления кинозвезды — просто чтобы посмотреть на нее. Я размышлял на эту тему в эссе «Я их видел». Что значило: «Я видел Сталина»? «Я Сталина в гробу видал», — возникло вдруг сейчас в мозгу. Замечательное однострочное стихотворение. Правда, похожей строчкой заканчивалось трехстишие, которое я услышал, помнится, от Наума Коржавина (на проводах Тоши Якобсона): «Я Ленина в гробу видал». (Где-то у меня это записано полностью). Но у меня совсем другое, я могу считать эту строку своей авторской собственностью: «Я Сталина в гробу видал».

30.5.06. Читаю книгу М. Германа о французских художниках. О трагизме Пикассо: «Юнг полагал, что одна из основ искусства Пикассо — некую (вызывание теней умерших, по гомеровской Одиссее), нисхождение в преисподнюю... Для художника лабиринты душевного ада отождествляются с драмой времени».

Не знаю, думал ли так о себе Пикассо. В жизни он представляется скорей предельно свободным искателем, пролагателем путей, немного циничным, успешным, ценящим наслаждения и т.п. Что-то проявляется независимо от намерений, неосознанно — оценят лишь со стороны.

Я по другому поводу подумал недавно о себе: почему в моих книгах столько невольного трагизма? Сам я себе кажусь скорей легкомысленным, склонным отмахиваться от неприятностей и т.п. (Может быть, благодаря этому и держусь). Но трагизм возникает не придуманный, не умышленный, как бы даже против желания. Дневники работ могут подтвердить, как это органично, не умственно возникало. Что-то проявляется через нас. Может быть, из других измерений.

11.6.06. Неожиданные воспоминания искусствоведа А. Ромма о Шагале. Он знал его и в Париже, и в Витебске, где Шагал, по его словам, проявил себя диктатором, «революционным комиссаром». За свой пропавший эскиз он мог пригрозить расстрелом. «Уже тогда Шагала ненавидели. Художники не могли простить, что он однажды принял их, лежа на диване, подчеркивая таким образом их ничтожество и свою гениальность». Упоминается, как многие ему завидовали: «не я один». Чувствуется уязвленный взгляд. Он никак не вяжется с моим представлением о Шагале. Как и представление о мрачных,

демонических источниках его творчества. В Париже автор ночевал вместе с Шагалом. «В эти совместные ночевки я наблюдал, как часто сон его был отягощен кошмарными видениями. По некоторым намекам я мог заключить, что Моисей (так его тогда звали) видит нечто подобное своим кошмарным картинам, где мир представлен в вихревых движениях «навыворот». Но больше всего аналогий «шагаловскому миру» можно отыскать «в искусстве, стремившемся воплотить темные и таинственные силы зла, безумия и пошлости». Это писалось в 1944 г. Неожиданно.

17.6.06. Лена рассказывала, как съездила по делам к знаменитой поп-звезде В. Встреча была назначена в роскошном отеле, она вышла со своим мужем-продюсером. Самое дешевое, что можно было взять в холле, стакан апельсинового сока, стоил 600 руб., т.е. больше 20 долларов. Вряд ли он вкусней, чем тот, который я пью каждое утро, и удовольствие вряд ли больше. Может быть, даже меньше. Я слушал по радио рассуждения о том, как непроста жизнь богатых людей, какого она требует постоянного напряжения, риска, вот и тратить приходится по возможностям. Содержательное измерение этой жизни мне вряд ли доступно.

20.6.06. Вечер Комы⁴ в кафе-клубе «Билингва»... Он выглядел не столько постаревшим, сколько усталым, каким-то отключенным. Читал стихи, очень хорошо, но я лучше их воспринимал, когда следил за чтением по книжке (она продавалась тут же)... В особый раздел собраны были стихи о стране, о России, отчетливей проявился его «разрыв» с ней: «Трагический роман с Россией / Оканчивается разрывом» (1976), почти отвлечение: «Недотыкомка! Недооткрыта...» (1980). Мне вспомнилось, как именно в этом году Кома сказал по поводу моих «Иванов», что я слишком снисходителен к России, к русской истории. Интересно, что вперемешку печатаются стихи разных лет, и между ними нет особой разницы. Между чтением стихов он отвечал на вопросы. Например, на вопрос: «Можете ли вы сказать, какой язык более приспособлен для поэзии?» Я бы, не задумываясь, ответил, что любой язык, родной для поэта. Кома, сказав примерно то же, добавил, что древние, умершие или умирающие языки как будто были созданы для поэзии. (Я подумал: может быть, в самом деле, потому что они не были

⁴ Вячеслав Всеволодович Иванов

отягощены и усложнены разработанной логикой). Или: «Что почувствует человек, когда будет присутствовать при смерти русского языка?» Он выразил надежду, что русский язык сохранится, пока «жив будет хоть один поэт». Я об этом, как ни странно, думал, представлял такую возможность теоретически (останется один мировой язык, допустим, английский), но не углублялся: это будет не при мне, возможно, и люди тогда будут мыслить по-другому. Говорил о концепции Фоменко (на удивление доброжелательно), попутно говорил о циклической хронологии Хлебникова, о концепции Кондратьева, но это я давно и не раз слышал. Рассказывал, как выступал перед комиссией американского Конгресса вместе с другими приглашенными, в том числе Нобелевскими лауреатами, высказывался по поводу будущей концепции образования. Я еще раз ощутил, какой это незаурядный, глобально мыслящий человек... (Подсчитал: мы познакомились, а потом подружились, когда ему было немногим больше 40, как сейчас моему сыну)...

Кома показался мне грустным, я не могу представить его в американском одиночестве. Наверное, одиночестве.

В «Политическом журнале» упомянут Лимонов — «один из четырех, может быть, пяти всемирно известных русских писателей». Автор, вероятно, выражает не просто свое мнение. Кто же остальные три-четыре? Наверно, Сорокин, Пелевин. Солженицын? Вряд ли, хоть он и всемирно известен. Это из другой литературы. Во всяком случае, наверняка не Фазиль Искандер.

Остается опять размышлять о состоянии современной культуры.

22.6.06. Время от времени возвращаюсь к книге Комы... Пытаясь проникнуть в смысл темного для меня стихотворения «Памяти Жанны» («Вокруг Бодлера»), перечел у Бодлера «Цикл Жанны Дюваль». Впервые мне, как никогда, открылась пронзительность этого цикла. Стихотворение Комы ясней не стало, но я словно неясно ощутил какую-то «остаточную энтропию», о которой он говорит, ссылаясь на концепцию математика Колмогорова — что-то, что остается в поэзии прямо не выраженным, невыразимым. Это невыразимое показалось мне грустным. Хотелось бы ощутить его человеческую суть ближе. В стихотворении, посвященном памяти Бродского («По дороге к небу») говорится, что он «распутством загородиться должен,

как щитом», и остается, в сущности, одиноким, закрытым «от тех, кто думал, что понимает Бродского стихи». А он в стихах пытался скрыть «ему доставшийся огромный дар». Чувство, что и Кома за своими титулами мировых академий, (как и за не всегда убедительными стихами), пытается что-то скрыть. Я подумал об этом с нежностью — и грустью, сознавая, что никогда не смогу у него спросить об этом. И никто не сможет.

16.7.06. Этюд «Тела». (Идея)

Раздень короля и крестьянина — не отличишь. Тот, кто это сказал, не видел ни того, ни другого.

«Я этих людей в бане узнаю», — сказал Э.Г. о партаппаратчиках. Я увидел их однажды в массе, в райкоме — особый антропологический тип.

Голье купальщицы в Коктебеле — узнавались работницы. Жизнь формирует тела, исправляя природный замысел.

22.7.06. В жизни я бываю простодушен, наивен, романтичен, сентиментален. В литературе я успеваю подумать над своими словами. И вспоминаю про юмор.

24.7.06. Я написал Жоржу Нива, что купил билеты в Женеву: для получения швейцарской визы необходимо показать обратный билет, в подтверждение, что ты не намерен там остаться. Он ответил неожиданно эмоционально: мне стыдно за Швейцарию, вообще за эгоистичный Запад, который не хочет пускать к себе «наших европейских кузенов»-русских и бедных африканцев... Драгоценный человек.

Гале позвонила ее красноярская одноклассница К. Недавно произошла катастрофа на иркутском аэродроме, почти в городской черте. На месте аэродрома были когда-то дачи НКВД, там работал сторожем брат ее деда. Он под большим секретом рассказал жене, что в это место каждую ночь *привозили* людей и расстреливали. Аэродром стоит на костях убитых. К., может быть, последняя, кто знает об этом. Сейчас там собираются установить мемориал в память жертв катастрофы, она хотела бы сказать про другие жертвы, советовалась, с кем можно связаться.

«В любом из здешних мест, / куда ни обернешься, / ставь свечу и крест, / и ты не ошибешься» (Ю. Ким). С каждым годом открывается все больше и больше. Страшная страна. Самое страшное, что мы живем на костях и не хотим знать, не хотим вспоминать.

Художник (им может быть и фотограф) старается в портрете раскрыть суть человека. Фотограф-репортер подловит тебя, когда ты ковыряешь пальцем в носу. То есть на самом деле не ковыряешь — палец на миг так совместился с носом, как будто ковыряешь. Теперь можно продать.

27.7.06. Вчера поздно вечером вернулись из трехдневного путешествия с Валерой и Леной по Смоленской области... У меня сверх ожиданий сразу пошли рабочие мысли, я заполнил десятка два листочков на обеих сторонах, не считая путевых заметок, иногда в машине, на тряской дороге, некоторые записи (стенографические, краткие) сейчас с трудом расшифровываю. Возможно, на компьютере путевые заметки немного упорядочу. Весной местность бывала неприглядно обнажена, сейчас время цветущее, пейзажи были восхитительные. Назову некоторые пункты. Руза. Лужицкий монастырь под Можайском. Исток Москвы-реки. Николина гора — Можайский кремль, выложенный камнем небольшой бассейн. «На сем месте благоустраивается водосвятный комплекс». Поразительная нечувствительность к слову: водосвятный комплекс. Вспомнилась афиша: «Русское национальное шоу».

Зато как восхитительны названия деревень, рек: Хлусы, Мжуть, Язвище — взгляни на любую карту местности. Не всегда можно растолковать: фонетическое пиршество. Вспомнились французские: Mont Noir, Mont Rouge. Черная гора, Красная гора. Простенько.

Смоленск. Демидов. Пржевальск, поселок городского типа, раньше назывался село Слобода: родное место Пржевальского. Здесь его усадьба, теперь музей. Возле одного дома увидел танк, не сразу понял: здесь Музей партизанской славы. Национальный парк Смоленское Поозерье. Попробовали устроиться в местном санатории, не удалось; нашли комнату у старушки в ближней пятиэтажке, за всех уплатили 800 руб. Как мне сказали местные жители, если кто-то здесь зарабатывает в месяц тысячу, это удача. Была когда-то молочная ферма, какое-то производство — все закрыли. Санаторий приватизировал бывший директор. Женщины работают в санатории, для мужчин работы практически нет. Говорят, пьют, но мы пьяных не видели. Собирают ягоды, грибы, продают (в этом году неурожай). Поля, луга вокруг — сплошные пустоши, запущенные уголья. В магазинах все есть, но большая часть продовольствия у нас

импортная, все покупается на нефтяные доходы. На дорогах грузовые трейлеры, белорусские, латвийские. Противоестественная экономика...

Прекрасное путешествие, но, как всегда, уже тянуло домой, к работе. Отдых для меня — все-таки отключение от жизни. Хотя на этот раз я в пути работал.

22.8.06. Швейцария. ...В городке Сион, где живет переводчица одной из моих книг Клэр де Морсье, я впервые за несколько дней увидел швейцарского полицейского. Клэр захотела по пути купить мне открытку с видом города, остановила машину возле магазина и, увидев тут же полицейского, вышла к нему. Я знаю, сказала она, что здесь останавливаться нельзя, но у меня в машине писатель из России, я хочу купить ему открытку. Полицейский взял у нее деньги, сам пошел в магазин и сам принес мне открытку в машину.

Каковы, однако, в Швейцарии полицейские, подумал я, каковы здесь отношения с полицейскими! И о чем тут мог бы писать литератор, вновь и вновь покачивал я головой, есть ли тут вообще проблемы?

Я очередной раз завел этот полушутливый разговор, прогуливаясь по Сьерре с Жоржем Нива. Вдруг он, усмехнувшись, показал мне впереди плакат, вывешенный возле ящика с местной газетой. «ВАРВАРСТВО!» — прочел я издали кричащие крупные буквы. Тревожная местная новость. Значит, и здесь все-таки что-то бывает.

«ВАРВАРСТВО! — прочел я снова, приблизясь. — На вокзале найдена повешенная кошка».

14.9.06. Новый богач захотел иметь свой портрет работы художника Шилова. Оказалось, к этому Шилову стоит очередь за портретами, стоит каждый 50 тыс. долларов. Но есть особая очередь, за 150 тыс. Богач оказался в ней пятым.

Время спустя ему понадобилось вывезти на Запад свою коллекцию русской живописи. Эксперты-искусствоведы оценили работы для таможни. Только портрет работы Шилова оценивать не стали: это можете вывезти бесплатно, работа художественной ценности не представляет.

Как?! — опешил богач. Эксперт, усмехнувшись, показал обратную сторону портрета. Он был написан на оргалите от упаковки холодильника Stinol — название оттиснуто несколько

раз крупными буквами. Портрет, по рассказу видевшего его искусствоведа, был просто халтурным.

Рассказано это было по поводу очереди в музей Шилова. **20.10.06.** Надпись на стене: «Мачи хачей, спасай Россию». И еще в таком же духе: «Слава России, смерть врагам», и пр.

15.11.06. Вечером поехал в Литературный музей на вечер Комы Иванова. Представляли две видеокассеты с его воспоминаниями и размышлениями, показывали небольшие фрагменты, но, главное, выступал он сам...

Кома начал с размышлений о современной культурной ситуации. Мы (в России) оказались в какой-то промежуточной, переходной ситуации: происходит смена поколений (за один последний год ушла целая плеяда филологов). Теряется ощущение преемственности. В какие-то годы гении в разных областях являются одновременно, десятками, так было в 10-20-е годы. Сейчас появляются единицы. Капица когда-то написал статью о Ломоносове, который не оказал на современников должного влияния, потому что был одиночкой. (Я могу дополнить это от себя, потому что слышал самого Капицу в Институте физ-проблем. Ломоносов, говорил он, открыл закон сохранения материи раньше, чем Лавуазье, но в России не существовало научной общественности, чтобы это оценить). Люди не всегда знают имена, явления, которые могут быть непонятными, не нравиться, но важно осознавать, что они существуют.

По странному совпадению, я как раз об этом думал по дороге сюда, в метро. Может быть, потому, что утром прочел в газете «Еврейское слово» статью А. Наймана о Нобелевских лауреатах по литературе. «Нынче ситуация такова, что крупных фигур не может быть принципиально... Те, с кем он сталкивается в обществе, трется в тусовке, его обтешут». Я вспоминал свои давние размышления: откуда такая уверенность, что сейчас просто не может быть гениев? Может быть, потому, что мы их просто не знаем? (Особенно это очевидно в живописи). Нет, есть какие-то цивилизационные причины...

Приведу еще замечание Комы о политической ситуации. Мы живем в каком-то варианте советской системы. Перемены не так уж существенны. Какие-то существенные процессы происходят в «большом времени». В этом времени Россия станет одной из самых интересных стран. Мы можем смотреть вперед без боязни. Сейчас весь мир живет в каком-то своеобразном

кризисе, это связано с засильем технической культуры. И опять: не существует бесспорных и авторитетных лидеров во всех областях культуры.

Как всегда, производит впечатление широта охвата, способность вводить знакомые явления в культурный контекст... Кроме с его памятью вряд ли нужен дневник. Мемуары больше выстроены, обобщены, уравновешены. Но в «Стенографии» больше направленной, не сглаженной искренности.

16.11.06. Годовщина смерти мамы. Съездили на кладбище. Тихо, умиротворенно. Показалось, что меньше стало еврейских надгробий в виде дерева с обрезанными ветвями (прекрасный символ). То ли их закрыли, то ли заменили новые памятники. На центральной аллее два новых монументальных, гранитных — не надгробья, почти мавзолея, не знаю, как назвать, протяженностью метров 20: двое молодых людей (30 и 36 лет) с азербайджанскими именами, фамилиями, но с еврейскими звездами на памятниках. Еврейские азербайджанцы. Бандиты, наверно, убиты. Тут же, в первом ряду, начинают ставить памятник Аркадию Вайнеру, детективщику. Я был с ним долго знаком.

Умер Юрий Левада.

27.11.06. Когда по радио объявляют о выступлении А. Проханова, я сразу выключаю приемник: не хочется тратить время жизни на эту мерзкую фальшь, все время при этом мысленно возражая и портя себе настроение. Но сегодня случайно попал на него, включив радио, не сразу понял, кто это, и недолго слушал. Обсуждалась тема: европейская ли страна Россия или что-то особое? Проханов с напором утверждал, что Россия не просто чужда Европе — она ей противостоит. Европа, Запад вообще разлагается и гибнет, спасение только от России. При этом Россия не может быть богатой, благополучной страной, как другие, природные условия, климат, территория этого не позволяют. Россия — нерентабельная страна, в этом ее достоинство, потому что убогость располагает к духовности. В несравненной духовности ее сила. Демократия для нее невозможна, здесь невозможно без насилия, без диктатуры. Ну, и, конечно, про империю, про Третий Рим. Ссылки на великие имена: Достоевский, Сталин, Федоров. Федорова этот бред особенно напоминал, тот превозносил российскую убогость и видел будущее в деревенских лабораториях, где научатся воз-

рождать покойников из частиц праха, который будут собирать женщины...

Я долго не выдержал, выключил. Почему его чуть ли не ежедневно продолжают слушать, читать, приглашают на ток-шоу? Почему никто не дал отповедь этой дурно пахнущей, опасной для страны демагогии, шипучему пустословию? Может быть, я не читаю?

И тут же обратился вопрос к себе: а почему бы тебе не написать? Ты бы нашел нужные слова.

Но для этого надо прочесть его сочинения, романы, его газетную чушь, — ответил я себе. Не просто жалко времени — это вызывает тошноту. Может, и другие по этой же причине молчат?

8.12.06. Уже почти месяц хмурое небо, иногда моросит. Аномальная для декабря погода, ночью +6° и больше, в лесу появились опять, на ветках почки. Такого еще не было. То же по всей Европе — говорят о глобальном потеплении...

Заглянул в роман Набокова «Смотри на Арлекинов!», раскрыл на странице, где герой с подложными документами летит в Советский Союз. Сам Набоков, как известно, эту свою фантазию не осуществил, советские впечатления описывает с чужих слов, и как же они тошнотворны! Толстые грубые стюардессы окружены ароматом лука и мерзких духов «Красная Москва», на обед шпроты с водкой, глинистая вода из крана в гостинице — и, конечно, тотальная слезка. Роман вообще мне казался неудачным, эти страницы вызывали усмешку. Не такая была у нас жизнь, мысленно возражал я, так же мысленно перебирая, что мог бы его впечатлениям противопоставить.

И вдруг растерялся: что, в самом деле? Советский быт, коммунальный, деревенский, провинциальный? Советский общепит? Советские магазины? Тогдашнее советское кино? Литературу? Живопись? Не гениев же, уничтоженных, растоптанных, загнанных в подполье. Советский балет, шахматы, романтизм комсомольцев-идиотов (одним из которых был я)?

Вспомнил, как в Париже Гиршович объяснял, почему считает гением Сорокина: он показал, в какой мы жили выгребной яме. Ничего не поделаешь, есть в этом своя правда.

Хотя, конечно, не вся, иначе мы бы просто не выжили, остались бы неизлечимыми идиотами. Были обычные человеческие отношения, любовь, природа, искусство, способность

отгораживаться от окружающего безумия в своем мире. Хотя ужас, безумие, насилие в любой момент могли в этот мир ворваться.

14.12.06. В «Политическом журнале» интересное интервью с Германом Андреевым (Фейном), нашим эмигрантом, живущим в Германии. Захотелось выписать одну цитату: «Вы знаете, я сегодня стоял на перроне станции «Площадь революции», смотрел на лица – сколько обаяния у русских! С Германией даже сравнить нечего. Столько приятных лиц я за всю жизнь там не видел». Интересно.

ОБ АВТОРАХ

Михаил Блюменкранц (Харьков, Украина/ Мюнхен, Германия) – канд. филол. наук, историк философии и культуры, автор книги «Введение в философию подмены» (1994), «В поисках имени и лица» (2007), ряда статей по культурологии и литературоведению, переведён на несколько языков. Составитель и редактор альманаха «Вторая Навигация».

Александр Доброхотов (Москва, Россия) – историк философии, культуролог; д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой истории и теории мировой культуры филос. ф-та МГУ, член редколлегии «Историко-философского ежегодника», культурологического журн. «Мировое древо», 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.

Нина Витошек-Фицпатрик (Осло, Норвегия) – польский автор, драматург, сценарист, профессор университетов в Осло и в Оксфорде. Автор книг «Сказки ирландской интеллигенции» (1993), «Норвежская натурмифология» (1998), «Диамонты» (2003) и др. Ирландская литературная премия, премия ЮНЕСКО «Свобода выражения». Часть премии послужила созданию ассоциации «Европейская солидарность».

Эверт ван дер Зверде (Найменген, Голландия) – доцент найменгенского университета, доктор философии, автор книг и статей по русской и советской философии.

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. Историческое 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 русской культуре и 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).

Юрий Левада (Москва, Россия) — социолог, доктор философских наук, профессор, с 1992 года — директор Аналитического Центра (ВЦИОМ). Автор таких работ, как «Проблемы использования количественных методов в социологии» (1970), «Игровые структуры в системах социального действия» (1984); «Советский простой человек» (в соавт.) (1993) и многочисленных статей по социологии в СМИ.

Леонид Люкс (Айхштетт, Германия) — профессор, доктор исторических наук, заместитель директора Института по изучению Центральной и Восточной Европы Католического университета в Айхштетте (Германия), редактор журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte». Автор книг и статей по истории России, Польши, Германии, а также по истории коммунистического движения.

Алексей Макушинский (Айхштетт, Германия) — писатель, историк, культуролог. Кандидат наук. Член редколлегии журнала «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte» и его

русской сетевой версии «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры». Сотрудник кафедры Восточноевропейской истории Католического университета Эйхштетт-Ингольштадт.

Ханс Оверслоот (Лейден, Голландия) — доцент Лейденского университета, доктор философии, специализируется 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) и др., а также многочисленных статей. Переведён на несколько языков.

Витторио Страда (Венеция, Италия) — профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по проблемам русской культуры, составитель и редактор международного альманаха «Россия».

Борис Хазанов (Мюнхен, Германия) — в 1984-92 гг. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала «Страна и мир». Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведён на несколько языков. Премия «Литература в изгнании» города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала «Октябрь» (Москва).

Марк Харитонов (Москва, Россия) — прозаик, лауреат Букеровской премии (1991), член Русского ПЕН-центра. Автор романов («Линия судьбы, или Сундучок Миклашевича», «Возвращение ниоткуда», «Способ существования» и других), рассказов, эссе, воспоминаний. Переведён на несколько языков.

Виктор Юхт (Харьков, Украина) — канд. филол. наук, литературовед, автор статей по современной русской литературе и поэзии.

Summary

The almanac "SECOND NAVIGATION" focuses on the analysis of historical and socio-cultural tendencies in contemporary European culture. This seventh issue of the yearly almanac, published in Munich, is divided into three parts. The section "Philosophy and Society in Russia" presents articles dealing with problems of philosophy of culture, philosophy of history, and the political-sociological analysis of contemporary Russia. Here the reader will also find articles in memory of the remarkable sociologist Yury Levada. The second section, which we have called „Cultural Field”, opens with an article by Nina Vitoszek, which presents the general view of contemporary cultural setting and focuses on some aspects of Russian philosophical and artistic thinking. It has become the custom in our almanac to present reflections on literature in the third section, "Image and Thought".

We hope to find readers among experts, as well as among the wider range of people interested in cultural affairs, in (the philosophy of) history, politics, and society in general.

Научное издание Вторая Навигация

Альманах
Выпуск 7

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 7

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 29.04.2007. Подп. в печать 16.06.07.
Бумага офсетная, формат 60x84/16. Гарнитура Кудряшов.
Печать Riso. Усл. п. л. 15,34.

Издательство «Дикое Поле»
69063, Украина, г. Запорожье, ул. Чекистов, 31-А.
Тел. (0612) 13-75-95; 13-75-05

Альманах выходит ежегодно. Издается в Мюнхене (Германия), печатается в Запорожье (Украина). Желающие заказать альманах или уточнить условия подписки могут связаться с нами по электронному адресу blumenkrantz@gmx.de или с издательством «Дикое Поле».

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Запорожье: Дикое Поле, 2007. — 262 с.
ISBN 978-966-8132-99-5

Пути современной европейской цивилизации, анализ исторических, социальных и культурных направлений её развития — такова тематика выпускаемого в Мюнхене ежегодного альманаха ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ. Седьмой номер альманаха включает три раздела. В первом из них — «Философия и проблемы социума в России» — обсуждаются проблемы социально-политической и культурной ситуации в современной России. Тут читатель найдет также страницы, посвященные памяти замечательного отечественного социолога Юрия Левады. Второй раздел, названный нами «Пространство культуры», открывается статьей Нины Витошек, представляющей общий взгляд на сегодняшнюю культурную ситуацию, а затем фокусируется на некоторых аспектах русской философской и художественной мысли. Литературные размышления и опыты по традиции представляет раздел третий, «Образ и мысль».

Альманах рассчитан как на специалистов-культурологов, так и на широкий круг читателей, интересующихся проблемами культуры.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)