

# *Альманах*

- **Сверяя компас**
- **Круглый стол:  
Запад и ислам**
- **Литературный кубрик**

*Выпуск 11*

**Харьков**  
**Издательство «Права людини»**

**2011**

УДК 87.66я24  
ББК 130.123(059)  
Н 15

Оформление альманаха Л.В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина  
Сальвадора Дали «Навигатор».

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота  
за помощь в издании альманаха

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

**Н 15** Вторая Навигация: Альманах. — Харьков: Права  
людини, 2011. — 350 с.  
~~ISBN 978-617-587-014-3~~

В одиннадцатом номере Второй Навигации читатель ознакомится  
со статьями и эссе известных российских и зарубежных философов,  
культурологов, литературоведов и писателей.

В первом разделе представлены исследования, анализирующие  
процессы политического и духовного развития современной России  
и Западной Европы.

Второй раздел сборника знакомит читателей с материалами  
Круглого стола «Запад и ислам: диалог культур или конфликт цивили-  
заций?» Авторы обсуждают актуальные проблемы, возникающие  
в ходе глобализации.

В третьей рубрике альманаха собраны работы литературно-  
философской тематики. Анализ произведений Ф.М. Достоевского,  
взгляд на творчество русских мыслителей — П.Б. Струве, В.В. На-  
лимова, Г.С. Померанца, разговор о поэтике Хорхе Луиса Борхеса,  
знакомство с немецким философом Вилемом Флюссером, размышле-  
ния о романе Клауса Манна и его экранном воплощении («Мефисто»  
Иштвана Сабо) и др.

УДК 87.66я24  
ББК 130.123(059)

© М.А. Блюменкранц, составление, 2011  
© Л.В. Стародубцева, разработка оформления, 2011

## Содержание

### Сверяя компас

*Григорий Померанц.* На возврате к традиции  
*Георгий Кнабе.* Память поколения

*Витторио Пассенти.* Фома Аквинский и юридический ниги-  
лизм (и четыре другие фигуры: Камю, Кельсен, Ницше и  
Оруэлл) (перевод с англ. *Нины Воронцовой*)

*Витторио Страда.* Тоталитаризм/тоталитаризмы

*Леонид Люкс.* Уязвленная держава: Россия после Крымской  
войны и после распада Советского Союза — сравнительная  
зарисовка (перевод с нем. *Елены Сивуды*)

### Круглый стол: Запад и ислам

*Ханс Оверслоот.* Диалог культур или конфликт цивилизаций  
(перевод с англ. *Нины Воронцовой*)

*Витторио Страда.* Ответы на вопросы Круглого стола

*Михаил Блюменкранц.* Куда летишь, троянский конь, и где  
опустишь ты копыта?

*Григорий Померанц.* Кризис Запада и ислам

### Литературный кубрик

*Витторио Страда.* Два этюда о Достоевском

*Ксана Бланк.* Алеша Карамазов: художественное правдоподо-  
бие версии царевубийства

*Владимир Кантор.* Петр Струве: Великая Россия, или Идея,  
так и не ставшая реальностью

*Борис Хазанов.* Человек: семантический портрет

*Михаил Блюменкранц.* Между министерством Правды и мини-  
стерством Любви

*Райнер Гольдт.* Личность и этос науки в позднесоветский пери-  
од. Об одном «померанцевском подтексте» у братьев Стру-  
гацких (перевод с нем. *А.И. Богомолова*)

*Майя Туrowsкая.* Когда боги смеются (Густав Грюндгенс — Ме-  
фисто — Клаус Манн)

*Марк Харитонов.* Ночное, дневное

*Вилем Флюссер.* Родина и чужбина (перевод с нем. *Бориса*  
*Хазанова*)

*Ив Бонфуа.* Хорхе Луис Борхес (перевод с франц. *Бориса*  
*Дубина*)

Об авторах 346

## Contents

### Verifying coordinates

*Grigorij Pomerants*. On the Return to Tradition

*Georg Knabe*. Memory of a Generation  
*Vittorio Passenti*. Thomas Aquinas and Legal Nihilism (and four figures: Camus, Kelsen, Nietzsche and Orwell) (*trans. from English by Nina Vorontsova*)

*Vittorio Strada*. Totalitarianism/Totalitarianisms

*Leonid Luks*. A Wounded Power: Russia after the Crimean War and after the Collapse of the Soviet Union – a Comparative Sketch (*trans. from the German by Elena Sivuda*)

### Roundtable: The West and Islam

*Hans Oversloot*. A Dialogue of Cultures or Conflict of Civilizations (*trans. from English by Nina Vorontsova*)

*Vittorio Strada*. Answers to the Roundtable Questions

*Mikhail Blumenkrants*. Whither Are You Flying, Trojan Horse, and Where Will You Rest Your Hooves?

*Grigorij Pomerants*. The Crisis of the West and Islam

### Literary Quarters

*Vittorio Strada*. Two Studies on Dostoyevsky

*Ksana Blank*. Alesha Karamazov: Artistic Verisimilitude to the Version of Regicide

*Vladimir Kantor*. Petr Struve: Great Russia, or an Idea that didn't become a Reality

*Boris Khazanov*. Man: A Semantic Portrait

*Mikhail Blumenkrants*. Between the Ministry of Truth and the Ministry of Love

*Rainer Gold*. Person and Etos of Science in the late Soviet Time (*trans. from German by A.I. Bogomolov*)

*Maia Turovskaia*. When the Gods Laugh (Gustav Grunders – Mephisto – Klaus-Mann)

*Mark Kharitonov*. Nighttime, Daytime

*Wilhelm Flusser*. Motherland and Foreign Land (*trans. from German by Boris Khazanov*)

*Yves Bonfois*. Jorge Luis Borges (*trans. from French by Boris Dubin*)

About authors

Сверя КОМПАС

Григорий Померанц

## На возврате к традиции

Не помню, когда я натолкнулся на стихотворение Николая Гумилева «Звездный ужас». Там первобытные люди никогда не подымали глаза на небо. И вдруг один из них взглянул на ночной небосвод, усыпанный тысячами звезд. Бездна ужаснула его, и он умер. Несколько смельчаков повторили его подвиг, и все они умерли. Пока маленькая девочка, увидев светляки, мелькавшие на небе, не запела. С тех пор троглодиты поняли, что песня побеждает страх. Начался мысленный полет в бездну, постепенно ставший путешествием вглубь сердца, и открылись одна глубина за другой.

Советская власть, отправив на свалку всю мистику, поставила нас в положение троглодитов, не знавших песни. Наталкиваясь на символы бесконечности, в которой тонули привычные предметы, мы чувствовали себя песчинкой в бездне, и нас охватывал ужас. Во мне этот ужас вызвала кривая тангенсоиды в учебнике тригонометрии для девятого класса. Я почувствовал себя  $n$ , деленным на бесконечность и ставшим нулем. Ничего не поделаешь:  $n : \infty = 0$ , и я заставил себя не думать об этом, пока не поумнею. С этого начался мой духовный путь. Описывая его, приходится повторять азы и еще раз сказать, что меня подхватил Тютчев, а Тютчев ссылаясь на Паскаля...

Дальше моя эрудиция не простиралась, и только много лет спустя я понял, что начинать надо бы с Индии VIII в. до Р.Х. Но в Европе Паскаль остался первопроходцем. Он первый ужаснулся бездне пустого космического пространства, раскрытого для европейцев телескопом Галилея. И в историю вошел его ответ на вызов:

«Человек слаб, как тростник; порыв ветра может сломать его; но этот тростник мыслит, и даже если вся вселенная обрушится на него, она не отнимет этого преимущества». Я подчеркнул то, что просто не приходило в голову до Паскаля.

Тютчев сжал афоризм Паскаля в одну строку: «и человек, сей мыслящий тростник...» От Паскаля осталась хрупкость тростника; исчезла попытка утвердить достоинство человека на силе его мысли; сознание ничтожества человека несколько раз повторяется в стихах Тютчева:

Природа знать не знает о былом.  
Ей чужды наши призрачные годы...

Однако лирика позволяет развернуть веер мыслей, противоречащих друг другу. Стоическое отчаяние то и дело уступает упоению полетом в бездну, где душа сливается с беспредельностью и открывает в себе самой бесконечность:

О, страшных песен сих не пой,  
Про древней хаос, про родимый.  
Как жадно мир души ночной  
Внимает повести любимой!  
Из смертной рвется он груди,  
Он с беспредельным жаждет слиться!..

Тютчев вдохновлял меня ответить на вызов, перед которым дважды отступал Толстой — в романе «Анна Каренина» и в рассказе «Записки сумасшедшего». Но я понимал, что попытки анализа бесполезны, и вдруг нашел прием, о котором ничего раньше не слышал: вертеть и вертеть в уме неразрешимый вопрос, пока он сам по себе не исчезнет, не сгорит, не растворится в созерцании двух-трех слов, ставших символом целого, и откроется реальность целого, в которой никаких вопросов нет. После трех месяцев медитации вспышка внутреннего света отодвинула в тень всю сложность, и высветились слова, которых я ждал.

Теперь пришла очередь рассказать, как я со своим опытом внутреннего света попал в ловушку. Мне показалось, что этот свет высветил некоторые очень важные идеи (на самом деле — то, что мне хотелось, что дремало в подсознании). Мне хотелось получить модель вселенной, в которой человек играл роль бога-творца на куполе Сикстинской капеллы; и подсознание выдало мне то, что я хотел.

Много лет я радовался своему мнимому открытию, пока знакомство с традициями Индии и Дальнего Востока не помогло понять вспышки внутреннего света иначе, — как проблеск сияющей вечности, выглянувшей сквозь оболочку времени, пространства и материи. Человек не может преодолеть своей физической связанности с миром отдельных предметов и дробных величин, но он иногда чувствует реальность глубинных слоев бытия, волнами сменяющих друг друга на поверхности. И эти проблески оставляют след, описанный Д.Т. Судзуки: «Ваш повседневный опыт, но на два вершка над землей».

Наряду с английскими и немецкими книгами, посвященными традициям Индии и Дальнего Востока, мне многое помогли понять переводы упанишад, полученные в дар от Александра Сыркина: «Брихадараньяка» (VIII–VI вв. до Р.Х.), «Чхандогья» (VI в. до Р.Х.).

«Брихадараньяка» сперва смутила. Я ждал чего-то вроде принципа и его последовательного развития, а нашел кружение мифологических образов и вылупившихся из них понятий. Подумав, решил перечитать книгу, и со второго захода стал ее понимать. В ее сутолоке просвечивало то, что я сам когда-то испробовал: верченье в уме медитативной формулы, к которой, как к вершине, постепенно стягивалась вся глубинная реальность — и вдруг она пробивается сквозь измеримые величины к сияющей цельности, не поддававшейся никакому дроблению.

У меня сложилась метафора, подсказанная «Солярисом» Тарковского, но самостоятельно разработанная, — метафора незримого океана и его мгновенных наплывов, мгновенно исчезающих заливов на прибрежном песке. Мгновенных — сравнительно с вечностью, но достаточно ощутимых по человеческому счету. Максимум реальности (понятие, сложившееся еще в юности) я приписываю незримым глубинам; затем — их проблеск, наш внутренний свет; а призраки, возникающие на границе света и тьмы, рождают мифы у бушменов и метафоры у поэтов. Языком метафор пользуется и библейская традиция, и продолжение ее в устах Христа, когда он говорит: «Царство Божие внутри нас». Традиция, усвоенная Буддой, предпочитает в подобных случаях смысловые паузы. На этом впоследствии было основано и апофатическое богословие церкви.

Язык смысловых пауз нашел свои первые разработки в «Брихадараньяке» и «Чхандогье». Первая медитативная формула — отказ от всех определений на последнем рубеже аналитической мысли, повторение слов, ведущих к непостижимому целому: «На ити, на ити» (в русском переводе — не это! не это!) Вторая формула из «Чхандогьи»: местоимение, указывающее неизвестно на что: «Тат твам аси», (то ты еси); более складно по-русски: «То — это ты».

В дальнейшем «То» оказалось трамплином, с которого взмыл вверх целый ряд понятий. «То» (санскр. Тат) перевоплотилось в существительное «Татхата», не имеющее соответствия в русском языке, а татхата породила еще одно существительное,

татхагата, человек, ставший воплощением татхаты, таинственной сердцевины, смысловой паузы. В буддийских текстах Татхагата — синоним Будды. Европейцы предпочитают слово «татхагата» не употреблять, ограничиваясь словом «Будда», которое кажется легко переводимым: «Просветленный». Между тем, слово татхагата дало еще один, еретический отпрыск, — татхагатагосрбха, зерно (или зародыш) просветленного. В более точном переводе это зародыш существа, созерцающего непостижимое «То» и идущего непостижимым путем по его следу.

Вернемся теперь к мысли Паскаля, внезапно пережившего крах астрономии Птолемея и падение в бездну. Муки тонущего в бездне — родовые муки мыслителя, из-под которого выдернули плоскую землю, и ищущего другой опоры — в вечности. Эту опору Паскаль находит незадолго до конца своей жизни во внутреннем свете. Так я толкую слово «огонь» в записке, найденной зашитой под подкладкой его камзола. Флоренский понимал «огонь» как пламя преисподней. Это толкование перекликается со вспышками страстей и плохо вяжется со сдержанностью Паскаля.

Французы назвали посмертную записку «Амулетом Паскаля». По-моему, — неудачное сочетание слов. Стиль записки совсем не амулетный: точная научная фиксация двух часов озарения в такой-то день (или, вернее, ночь) календаря. Дальше у Паскаля возникают ассоциации: Бог Авраама, Исаака и Якова, а не философов и ученых, Бог живых, а не мертвых... Всё это не вяжется ни с амулетом, ни с адским пламенем. Скорее с райским светом.

В ближайшее к нам время наметились новые проблемы. Рушатся преграды между духовными традициями средиземноморья и индийско-тихоокеанских стран, выступили на первый план их внутренние противоречия: различия вдохновения и догмы, различия больших (глубоких) и малых (поверхностных) озарений. Рамакришна, живший в XIX в., попытался установить иерархию основателей великих традиций. Он поочередно входил в образ древних подвижников и признал полными озарения Будды и Христа; остальных же расположил по нисходящей лестнице.

Опыт Рамакришны, быть может, дает ключ к фактам соблазна и падения некоторых канонизированных учителей. Сра-

зу же вспоминается Раджнеш, несомненно знавший внутренний свет, автор нескольких замечательных книг, посвященных корифеям духа, — и пример великого падения, подобного падению Люцифера. Бывают и феномены противоположного характера: взлеты в традиции, начало которой было небезупречным; таким взлетом был суфизм.

Замечателен также опыт Хакуина, японского подвижника XVIII в. Он начал с проблеска, который переоценил, и явился к своему наставнику, гордясь успехом. Наставник обругал его и спустил с лестницы. Упав лицом в грязь, Хакуин смиренно продолжил свои поиски подлинной глубины. Незадолго до смерти он писал, что пережил восемнадцать озарений, больших и малых. К сожалению, Хакуин не захотел, а может быть не смог строго разделить те и другие. Возможно, были сомнительные случаи. Но то, что несовершенные озарения допускают соблазн и падение, показывают многие факты в истории религии.

В оценке проблесков на первый план выходит характер оставленного ими следа. Иногда яркий проблеск, озаривший ночь, остается фактом личной жизни, глубоко не освоенным и не преобразившим человека. И напротив, внутренний свет, вызванный внешним, дневным впечатлением, дает устойчивый пунктир, тянущийся из года в год. Полузабытые озарения, попав в русло традиции, временами оживают и дают глубокие сдвиги. Все эти оттенки истории трудно осознать, расчленив, описать. Во всяком случае, плодотворно, если малое озарение понимается как первая ступенечка лестницы. Плохо, если оно вызывает попытку остановиться и увенчать себя в роли святого. Подлинность света познается во всем контексте жизни, во всем предшествующем и последующем опыте.

Это можно сказать и о мере подлинности, мере глубины целой культуры и культурного круга. Здесь возникают очень трудные проблемы оценок. Индия, мать многих озарений, от древности и до сего дня, остается и матерью многих ересей. Достаточно упомянуть тантризм, использующий в своем культе сочетание оргазма и наркотического экстаза.

Зато в Индии не было крутой смены эпох, во время которой гибнут многие ценности. Не было ничего подобного войне между Заветом Христа и Заветом Мохаммеда, между церковью, созданной Павлом, и церковью, созданной Лютером. Индуизм полторы тысячи лет боролся со своим порождением,

буддизмом, и в конце концов поглотил его, ни разу не обнажив меча. Аналогию можно найти в миролюбии конфуцианства, сохранявшего книги своих лютых врагов и прилежно их переписывавшего.

Какое-то время казалось, что средиземноморские крутые повороты — лучший путь развития. Однако прямолинейность римского ума уже единожды привело к краху Рима. И видимое торжество западного рационализма сегодня переходит в глубокий духовный кризис. Сумеют ли цивилизации индийско-тихоокеанского региона устоять перед захваченностью этим кризисом? И устояв, спасти Землю? К чему приведет диалог культур, западных и восточных, стиснутых в одном пространстве информации? Поймем ли мы, что все традиции несовершенны и преодолеют свое несовершенство только в диалоге друг с другом?

Вселенский хор сегодня звучит в тихой глубине; на шумном Западе он становится какофонией. Терпимость, победившая на рубеже XVII и XVIII вв., превращается во всеядность и напоминает Рим периода упадка. Это провоцирует и мусульманский фанатизм. В глазах фанатиков их агрессивность — священная война с пороком.

Сможет ли творческое меньшинство остановить мощные разрушительные процессы? Это меньшинство, открытое дыханию глубины, растет, но не слишком ли медленно? Смогут ли мыслители, подобные Экхарту Толле, увлечь массы? Смогут ли они, к примеру, остановить экологический кризис?

Политическое равенство не исчерпывает жизненных проблем. Духовный мир иерархичен. Истина доступна каждому, но в меру его сил, сознания и воли. Первая ступень к духовной глубине или дается по благодати (но немногим), или заставляет вспомнить правило Силуана: «держи ум свой во аде и не отчаивайся». Второй шаг в глубину приходится выстрадать. Широкому кругу дается только любовь к тем, в ком чувствуется внутренний свет или, по крайней мере, след пережитого света, продолженный пунктиром сквозь всю жизнь. И вокруг этого следа возникает перекличка сердец и царство любви.

Георгий Кнабе

## Память поколения. С прологом и эпилогом

История и культура существуют в виде противоречивого единства жизни, как бесконечного многообразия и движения, и нормы, как ценностного отвлечения от этого многообразия во имя самосохранения общественного целого. Соответственно, при обращении к ним мы имеем дело с двуединством человеческой индивидуальности и общественного целого при императивной заданности их постоянного взаимодействия и взаимопроникновения и при такой же заданности их противоречия и неадекватности друг другу. Там, где сохранение и разрешение этого противоречия, его движения от одной формы к другой, находят себе выражение — интуитивно художественное, императивно правовое или субъективно осознанное, — они порождают особый параметр культуры, который мы сегодня называем идентичностью, идентификацией или самоидентификацией. Он заполняет всю историю человечества, по крайней мере, европейского, и, несмотря на его очевидность и кажущуюся простоту, он с самого начала проникает вглубь, до самых сложных и трудно уловимых механизмов человеческого бытия, бытия общества и культуры Европы.

### I. От раннего христианства до позднего Просвещения

Под «самым началом» подразумевается античность. Там возникли несколько констант общественного развития, которые, сложившись в наиболее четком виде, в первую очередь, в Риме и Римской империи, воплотились в культуре и истории Европы, окрасили ее и в ней просуществовали вплоть до самого последнего времени. К ним относились *консерватизм*, как постоянное соотношение текущих и развивающихся форм общественной и духовной жизни с исконными и незыблемыми в восприятии греков и римлян постоянно хранимыми ее чертами. К ним относилась, кроме того, *экспансия*, как распространение римских установлений на постоянно расширяющийся, подчиненный Риму круг земель, при определенном заимствовании в римский обиход многих черт этого круга. К ним относился,

наконец, *индивидуализм*, как персональное чувство ответственности за себя и за римское государство, при постоянном осложнении этого чувства чувством коллективной принадлежности к социально-политическим микро-группам, из которых состояло римское общество.

При метафорическом их прочтении каждый из этих параметров обнаруживает сложную гамму ассоциаций. Такие ассоциации отражают не столько осознанную и доказанную связь между разнообразными проявлениями каждого обозначенного параметра, сколько объективно укорененный в каждом тип мировосприятия, характеризующий данную эпоху культурно-исторического развития. Так, происхождение Рима и римской гражданской общины из этнически и ментально разнородных народно-племенных источников, хронологически относимое к VIII — VI векам до н. э., не имеет сколько-нибудь прямой реальной связи, скажем, с архитектурно обустроенным на греческий лад римским *domus*'ом II-го века до н. э. Как не обнаруживает такой связи с ними обоими осудительное отношение римлян к распространенному обыкновению расхаживать по городу без тог, в одних туниках. Объяснялось это отвращение тем, что туники кроются и шьются, тогда как тоги лишь драпируют тело. Здесь коренится, на наш современный взгляд непонятное, отвращение римлян ко всему кроенному, особенно к штанам, хотя к рубежу нашей эры все полисное Средиземноморье ходило в кроеной одежде. Нужно ли и можно ли упомянуть в этом обзоре существование на протяжении практически всей римской истории одной из древнейших великих жреческих коллегий — так называемой *collegia XV virorum*? Она ведала импортом в римский пантеон — архаичский, в принципе вечный и сопротивлявшийся всему внешнему как варварскому, — богов покоренных народов. Из всех этих разнородных и разновременных фактов возникает рационально логически трудно уловимый, но единый в своей интуитивной целостности, *образ* эпохи и ее культуры. В данном случае — ее глубоко внутреннее и внешне противоречивое неприятие римским сознанием любой чужеродности, любого движения, не санкционированного *pietas*, т. е. инстинктивно подсознательной верностью испокон века сложившимся традициями общинного бытия.

Такие, на уровне текущей истории разнородные и эпихально разновременные проявления культурных обыкновений

обнаруживают единый, но скрытый корень. Со времен Кассирера [1. «Подобно тому, как современная философия языка в поисках точки опоры в исследовании языка выдвинула понятие «внутренней языковой формы», на наш взгляд, вполне допустимо предположение о существовании аналогичной формы в религии, мифе, искусстве, научном познании, как и стремление их выявить. Эта форма представляет собой не просто сумму или экстракт из отдельных феноменов данных областей, а закон, обуславливающий их строение. Правда, для того, чтобы удостовериться в этом законе, в конце концов, нет иного пути, кроме как открыть его в самих феноменах, «абстрагировать» его от них, но именно эта абстракция оказывается необходимым и конститутивным моментом в содержании частного». Эрнст Кассирер. Философия символических форм т. 1, СПб, 2002, с. 18] мы называем это явление *внутренней формой культуры* (в дальнейшем — в.ф.к.). Она может быть, как в приведенном примере, очень протяженной во времени, или хронологически локальной. Культура, например, ощущает единство предельно разных проявлений, специфических для эпохи второй половины XIX века. В нем всплывает родство «драматургии настроения» от Ибсена до Чехова, понятие фонемы, характеризующее звук речи независимо от реальных вариантов его произнесения, понятие и практика дематериализованного финансового капитала и ... Максвеллова теория поля в физике или импрессионизм в живописи. В основе их всех лежит не формулируемое, но явственное ощущение энергии как поля напряжения. В таком поле напряжения отдельные предметы—субстанции больше не исчерпываются своей самоценной ролью. Они обретают смысл, физическому облику таких предметов не тождественный, им не исчерпываемый, но с латентной энергией поля соотносимый и в ней звучащий.

Такая внутренняя форма культуры складывается на протяжении первого тысячелетия н. э. и охватывает разреженной и многообразной, но, тем не менее, единой, связью культуру античного Рима и культуру Европы вплоть до XIX, или, кажется, даже до середины XX века. Такую протяженную форму, распространяющуюся почти на три тысячелетия, наверное, лучше определять, как «макро-форму» (соответственно — в.м.-ф.к.). В первой своей фазе она складывалась из взаимодействия двух культурно-исторических импульсов —

во-первых, раннего христианства в его движении от общины к церкви, и, во-вторых, идеализированного образа римской государственности.

Проблема идентификации человека и общественного целого в пределах раннехристианских источников, обрисовывается, прежде всего, в деятельности апостола Павла и в евангельском рассказе о «Деяниях апостолов». Сюда же — некоторые вошедшие в евангелия послания, в частности, «К Тимофею». Первое, что бросилось в глаза апостолу Павлу в ходе его бесчисленных хождений по восточным провинциям Римской империи, — до какой степени смешанное население этих краев, состоявшее из римских граждан, эллинов и иудеев, находилось в постоянном подвижном многообразии. Мысль о специальных домах, приспособленных для священнослужения, еще никому не приходила в голову, христианские молитвенные собрания проходили не только в синагогах, но и в частных домах, принадлежавших лицам самых разных вероисповеданий и самого разного социально-имущественного положения. Современный нам исследователь подчеркивает, что «христиане называли себя братьями и сестрами. Никаких следов иерархии должностей в первых общинах христиан в эту пору не заметно. Недаром в уста Иисуса были вложены слова: «...вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою» (Евангелие от Марка. 10, 42 — 43). [2. И.С. Свенцицкая. От общины к церкви. М. Госполитиздат. 1985, с. 123 — 124].

Первые правила, легшие в основу организации общин, были сформулированы уже Павлом и при Павле. Ср. послания Титу 1, 5: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам епископов, как я тебе приказывал». И тогда же и там же свидетельствуется растущее отсюда предощущение идентификации с общиной, неприметно переходящее в идентификацию с церковью. Поставленный во главе общины епископ обязательно должен был быть «...не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякой честностью; ибо кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божьей?» (I Тим.3: 3 — 5). Постепенно,



однако, среди верующих распространялось убеждение, что если отдельный христианин может быть слаб и нетверд в вере, если в отдельных общинах могут быть раздоры и непорядки, то объединение христиан в целом обладает Духом святым и Божьей благодатью. Экклесией становилась уже не просто конкретная община христиан данного города, а всеобщая церковь, мистически связанная с божеством. В уже наиболее позднем из посланий Павла (5: 25 – 27) говорится, что Иисус терпит страдания не за людей, а за церковь, которая свята и непорочна. В конце II века Лионский епископ Иринеи, полемизируя с гностиками, напишет, что достичь истинного знания можно только через церковь.

Отрыв представления о церкви от конкретных людей и в известной мере противопоставление ее этим людям были тем идеологическим условием, благодаря которому постепенно сложилась власть клира – аппарата руководства христианскими общинами, отождествившим себя со становящимся новым понятием церкви. Вытекавшее отсюда убеждение в непогрешимости церкви выдвинул одним из первых на рубеже II и III веков Тертуллиан, написавший, что церковь получила святой дух от самого Христа через апостолов – первых основателей общин. Упомянутый выше Иринеи в своей книге «Против ересей» говорит об основании христианской общины Рима апостолами Петром и Павлом. Так стала создаваться новая – церковная – традиция, отличная от древней традиции первых христианских проповедников. Никейскому собору 325 года оставалось лишь принять и утвердить в качестве незыблемой основы универсального христианства церковь в ее отвлечении от индивидуально субъективного переживания христианского вероучения и его документов и, тем самым, от повседневного многообразия жизни и ее практики. Так в самом начале европейской духовной жизни и истории обрисовывается понятие Культуры «с большой буквы», Высокой культуры. Отныне она войдет на много веков в духовную жизнь Европы и будет ее организовывать в противоречивой, но и нерасторжимой связи с иной культурой, – низовой, т. е., иными словами, с жизнью. Их взаимодействие при безусловном господстве первой образует, вплоть до наших дней, внутреннюю макро-форму европейской культуры – в.м-ф.к.

Но вопрос об идентификации со столь же авторитетным и столь же всеобщим организмом, каким становилась церковь,

не мог не встать перед миллионами римских граждан, веками связанными с другим организмом такого же рода, много раньше укоренившимся в сознании населения – с Империей, с Римом, как всеобщим источником права, гражданства и ценности. Нельзя не обратить внимания на, разумеется, случайное, но символически знаменательное, совпадение год в год, через ровно сто лет, эдикта Константина 312 года о введении христианства, как всеобщей религии для Империи Рима, и эдикта Каракаллы 212 года о распространении римского гражданства на всё население Империи.

К середине I-го тысячелетия н. э. относится правление римского императора и готского короля Теодориха и его полномочного представителя и своего рода канцлера Кассиодора. Государственно-политическая и культурно-пропагандистская деятельность обоих была направлена на сохранение и утверждение в их неприкосновенности римской государственной организации, senatorского крупного землевладения, системы ценностей и культурной традиции. В одном из своих посланий Теодорих заявлял, что главной целью его политики является «...объединение не только владений, но и душ готов и римлян», ибо «...» «готов и римлян связывают единый образ жизни, единый закон, единая власть». В более развернутой форме утверждал это же и Кассиодор [3. Здесь и далее см. Шкаренков П.П. Королевская власть в Ostготской Италии по «Variae» Кассиодора. М. 2003, с. 23]. «Вам всем следует без сопротивления подчиняться римским обычаям, к которым вы вновь возвращаетесь после длительного перерыва, ибо должно быть благословенно восстановление того, что, как известно, служило процветанию ваших предков. Обретя по божественному соизволению древнюю свободу, вы опять облачаетесь в одеяние римских нравов».

Эти ссылки на римское прошлое должны были, по возможности, воссоздать его как настоящее, как реальную фактуру государственной жизни. Стремясь к этому и не видя, что подобное стремление противоречит такой жизни, Кассиодор в автохарактеристике, предпосланной его собранию «Variae», нагромождает свои римские титулы. Они почти все по отдельности достоверны, но для классического Рима выглядят разнородными и разновременными. – «Двенадцать книг разных сочинений сенатора Аврелия Кассиодора

— мужа достославного, патриция и префекта претория, из числа дворцовых преторов, ординарных консулов, магистра, ведающего текущими делами» [4. См. латинский оригинал в вышеуказанной книге П.П. Шкаренкова, с. 31]. Кассиодор верил, что с помощью короля-гота можно будет сохранить в Риме традиции управления, отвечавшие формировавшейся веками римской системе ценностей, норм и правил. Так, в «*Variarum*» вошли несколько писем Кассиодора к христианским епископам о необходимости толерантности, которая когда-то, действительно, в виде собственно толерантности или в виде национально-бытового безразличия входила в общественный горизонт римлян, но в указанную эпоху опровергалась на каждом шагу.

Реальность Римской империи V-го — VI-го веков н. э. не имела практически ничего общего с Римом Антонинов, не говоря уже о Риме Цицерона и Цезаря. Другим стал аграрный уклад, переходивший от колоната к крепостничеству; другими — налоги, составлявшие некогда основу экономики империи и ныне мучительно выжимаемые из обнищавшего населения; другой стала военная мощь легионов, наполовину состоявших теперь из варваров; другим — соотношение варварской периферии и империи, разница между которыми все более стиралась. Всё это отражалось в сознании времени и в свидетельствах летописцев. В том, что касалось экономических отношений и общей атмосферы, — у Сальвиана (около 400 — 470 гг. н. э.). — «Бедные разграбляются, вдовы стонут, сироты угнетены до того, что многие, принадлежа к известным фамилиям и получив хорошее воспитание, бывают вынуждены искать убежища у врагов римского народа, чтобы не сделаться жертвою несправедливых преследований. Они идут искать у варваров римского человеколюбия, потому что не могут перенести у римлян варварской бесчеловечности. Хотя они чужды варварам, к которым бегут, и по нравам, и по языку, хотя их поражает грязный образ жизни варваров, но, несмотря на все это, им легче привыкнуть к варварскому быту, нежели перенести несправедливую жестокость римлян. Они идут на службу к готам или багаудам или к каким-нибудь другим повсюду господствующим варварам и не раскаиваются в своем поступке. Они предпочитают жить свободно, нося звание рабов, нежели быть рабами, сохраняя одно имя свободных» [5. *Salvianus. De*

*gubernatione Dei*, V. Перевод и ссылка по книге: С.И. Ковалев. История Рима. Лгрд, 1986, с. 691].

Не менее выразительно и так же опирается на факты свидетельство другого историка той же эпохи, Аммиана Марцеллина. — «Готы рассеялись по всему побережью Фракии и шли осторожно вперед. Римляне, им сдавшиеся, или ранее захваченные ими в плен, указывали готам на особенно богатые селения, в первую очередь, на такие, где можно было добыть побольше еды. Помимо сознания своей силы, готы укрепляло еще и то, какое множество окружающих жителей стремилось влиться в их ряды из тех, кто еще ранее перешел на сторону римлян, привлеченные глотком дешевого вина или жалким кусочком хлеба, и теперь почти умирали с голоду. К ним надо еще прибавить людей, привыкших помогать на золотых приисках, но неспособных там выдержать тяжесть налогов. Всех их готы охотно принимали, ибо они оказывались весьма полезны, в частности, еще и тем, что хорошо знали местность, готам незнакомую, и могли указать скрытые хлебные склады, места, где жители прятались, и разного рода тайники» [6. Аммиан Марцеллин. Римская история XXXI, 7, 5 — 6].

В этих условиях меры по восстановлению и укреплению исконно римских законов и обыкновений, ценностей и форм жизни даже там, где такие меры были хорошо продуманы и могли бы принести пользу, оказывались своего рода миром высокой культуры, парившим над миром нищей и ей неадекватной повседневности. Они в меру сил корректировали эту повседневность, апеллировали к исторической памяти, но сохраняли в качестве культурно-исторического наследия, на долгие века передаваемого возникавшей Европе, этот разрыв между высокой культурой и реальной жизнью масс. В состав того же наследия в качестве его слагаемого входило единение власти государства и духовной власти церкви. Когда мы говорили и говорим о конкретных формах антично-римского начала, переданного Римом Европе, мы обычно и с полными основаниями имеем в виду гуманизм Возрождения, классицизм XVI — XVII веков, антично-римские тени, лежащие на революционных движениях рубежа XVIII — XIX веков, влияние гимназического классицизма на культурные процессы конца XIX — начала XX века. Но при этом упускается из вида некоторая глубинная нить, связующая их все с, так сказать,

культурой повседневности. В пределах предлагаемых заметок наша задача будет состоять в том, чтобы эту нить проследить, обнаружить ее контрапунктирную замкнутость на культуру повседневности, а через нее — на культурно-историческую эпоху, нами переживаемую сегодня.

Но всё по порядку. Сначала — о единении государственной власти и церкви в эпоху формирования истоков той культуры, что Рим передал Европе.

Всё первое тысячелетие христианства отмечено постоянно наплывающими друг на друга традициями, воплощенными в сохраняющихся институтах римской государственности, и — традициями папско-церковными. Их взаимодействие наиболее ярко и наиболее символично представлено в коронации Карла Великого папой в 800 году. Карл, король франков, вел бесконечные войны с окружающими народами, германскими или кельтскими, и городами Римской империи, стремясь придать своему королевству по его очертаниям сходство с последней. [7. Иллюстрацией и доказательством сказанного служит 171 строфа «Песни о Роланде», где Роланд перечисляет те страны и народы, которые он покорил для Карла. События, описанные в исходном материале «Песни», относятся к 778 году н. э., текст же, которым мы располагаем, завершен в 1128-м. В поле зрения переписчика попадали завоевания территорий и народов, которые явно не могли быть известны в конце VIII века, как, например, поляки и болгары и некоторые другие. Если их исключить, остается картина, действительно, приближающаяся к облику Римской империи последних веков ее существования]. Территорией для Карла дело не исчерпывалось. Он специально прибыл в Рим, чтобы получить легитимацию своей власти через возложение на него императорской короны. Такая акция, в пределах римской традиции, была заведомо бессмысленной и кощунственной, ибо цезари обретали свою власть от Римского сената в качестве командующего войсками на срок и для решения задач, этим сроком ограниченных. Ассоциаций с коронованием и монархией они всячески избегали. Мало этого. Благословляя Карла на власть, папа выступал как руководитель государства. Но при этом, — и как глава христианской церкви, ибо соединял оба положения в соответствии со знаменитым евангельским текстом об исхождении любой верховной власти от Бога (Павел. К римлянам 13, 1 — 5). На-

помним, что он же, папа, носил исконно римское сакральное жреческое имя понтифика.

Другим свидетельством того, что наследие Рима, переданное Европе, несло в себе в их единстве Рим, как империю, и христианство, как духовно-религиозное начало, явилось рождение и многовековое сохранение Священной Римской империи германской нации. Отвлечемся сейчас от военно-государственных и административно-политических мотивировок и подробностей и сосредоточимся на культурном смысле феномена. Представление о том, что Римская империя существует и длится, получило дополнительную санкцию в 962 г. В наименовании *Sacrum Imperium Romanum* нашли себе выражение в их единстве — *sacrum*, но в то же время и *romanum*, и при этом *imperium*, как воплощенное единство всех трех, но выраженное по-латыни, т. е. над живым общением многообразного населения. Основанная в 962 г., империя, включавшая до конца 13 в. большую часть Италии и Германии, нашла себе окончательное оформление в дополнительном названии, принятом, по-видимому, в 12 веке, «империи германской нации» (*Sacrum Imperium Romanum Nationis Teutonicae*, в дальнейшем, сокращенно: СРИГ), хотя германской нации как таковой не существовало.

Основателем СРИГ был немецкий король Оттон I (936 — 972), принявший в Риме в 962-м году титул императора. Как возобновление империи Карла Великого, но в изменившихся границах и в других исторических условиях, СРИГ должна была объединить светских и церковных феодалов Германии и Италии для общей борьбы против внешних врагов — арабов, венгров, норманнов и др., а также для преодоления силы сопротивления тех крупных феодалов в лице курфюрстов и князей Германии, которые враждебно относились к усилению королевской и папской власти. В первый период существования СРИГ перевес сил оказался на стороне императорской власти, высший расцвет которой относится к царствованию Конрада II (1024 — 39) и Генриха III (1039 — 56). В дальнейшем папство приобрело союзников в лице северно-итальянских городских общин, и Вормским конкордатом 1122 г. победа была закреплена за папой.

Эти военно-политические комбинации, чтобы стать признанными, весомыми и легитимными должны были облечься

(через 5 веков после упразднения Римской империи *de iure* и *de facto*!) «в одеяния римских нравов» вплоть до ликвидации СРИГ Наполеоном. Одевание римских нравов должно было, следовательно, не исчерпываться военно-политическими и \ или экономическими обстоятельствами, а сохраняться вне их, т. е. в духовной традиции и культуре. Это означало, во-первых, жить и длиться в примерном и интуитивно ощущаемом единстве разнообразных земель от Испании до Одера и от Шотландии до Средиземного моря. Это означало, во-вторых, ощущать духовное бытие как живущее и длящееся через несовпадение Культуры, оваянной даже не всегда и необязательно латинско-римской памятью, но всегда в ее очевидном контрасте с реально-практической повседневностью. На протяжении Средних веков последняя создает некоторый контр-тон Высокой культуре, но никогда, вплоть до рубежа XVIII – XIX вв., не возвышаясь до нее и до основного ствола культурной жизни Европы. О нем, об этом коренном и над-повседневном стволе культуры, говорят, прежде всего, латинско-римские рецепции, перечисленные выше. О противостоявшем ему повседневно-жизненном контр-тоне, всегда остававшемся «внизу», но никогда до конца не исчезававшем, напоминают, в частности, так называемые плебейские ереси и вся стихия плебейского же комизма от шванков и фаблю до «полуцивилизованного» комизма Рабле или «полностью цивилизованных» комедий Мольера.

Своего рода исходным эталоном плебейской ереси можно считать вальденсов. Их движение возникло в 12 веке в Южной Франции и распространилось позднее по Северной Италии, Германии, Чехии и части Испании. Его основатель, лионский купец Пьер Вальдо [?], раздав свое имущество, возглавил общину лионских бедняков (1176 г.). Он заказал для себя перевод некоторых мест из Библии на *volgare*, чтение которых привело его к мысли о добровольной бедности как пути возвращения к чистоте нравов первых христианских общин, основываясь, в первую очередь, на Нагорной проповеди. С толпой последователей он отправился на проповедь Евангелия. Ломбардские вальденсы слились в Милане с существовавшими там уже ранее «гумиллиатами». Нисколько не думая первоначально отлучиться от церкви, они, тем не менее, пришли с ней в столкновение вследствие провозглашения ими свободы чтения Библии и мирской проповеди. Папа Луций III отлучил их от

церкви на соборе в Вероне в 1184 г., а Иннокентий III подтвердил это отлучение на Латеранском соборе в 1215 году. Благодаря заступничеству протестантских держав, в особенности Пруссии, король Сардинский Карл Альберт только патентом от 17 февраля 1848 года даровал вальденсам религиозную и церковную свободу вместе с гражданскими правами. В 1883 г. во всей Италии было зарегистрировано 14866 вальденсов. Их теологическая школа во Флоренции имела в 1879 г. 3-х профессоров и 17 студентов.

Францисканство роднит с другими плебейскими ересями и с вальденсами, в частности, ряд черт. *Приятие суровой и нищенской жизни.* — [8. «Так как святой Франциск и его товарищи были призваны и избраны Богом носить в сердце и делах и проповедовать устами Крест Христов, они казались и были людьми распятыми во всём, что касается деяний их и суровой жизни; потому они более жаждали переносить из любви ко Христу стыд и поношения, нежели принимать почести мира, или поклоны, или пустые хвалы. Даже радовались обидам и печалились о почестях, и так шли по миру, словно странники и чужеземцы, нося в себе лишь одного лишь Распятого Христа». Цветочки Святого Франциска Ассизского. «Мусагет», Москва, МСМХIII, с. 19]. — *Терпеть холод, голод и оскорбления — это и есть совершенная радость.* [9. «Брат Лев с великим изумлением спросил Франциска: Отец, я прошу тебя во имя Божие, скажи мне, в чем же совершенная радость. — И святой Франциск отвечал ему: Когда мы придем к Святой Марии Ангельской вот так, промоченные дождем и прохваченные стужей, и запачканные грязью, и измученные голодом, и постучимся в ворота обители, а придет рассерженный привратник и скажет: Кто вы такие? А мы скажем: Мы двое из ваших братьев; а тот скажет: вы говорите неправду, вы — двое бродяг, вы шляетесь по свету и морочите людей, отнимая милостыню у бедных, убирайтесь вы прочь. И не отворит нам, а оставит нас стоять за воротами под снегом и на дожде, терпя холод и голод до самой ночи. Мы, терпеливо и не ропща на него, перенесем эти оскорбления, всю эту ярость и угрозы. Вот тогда-то, если мы помыслим смиренно и с любовью, что этот привратник, на самом-то деле знает нас, а лишь Бог понуждает его говорить против нас, запиши, брат Лев, что тут и есть совершенная радость». Там же с. 29]. *Демон-*

*стративная необразованность*. [10. «Ибо блаженный муж сей никакой ученостью не был напитан» (= *Quamvis homo iste beatus nullis fuerit scientiae innutritus*). Второе жизнеописание Святого Франциска Ассизского, созданное Фомой Челано, помеченное 25 февраля 1229 г. и изданное в Риме в 1880 г. — *Vita secunda S. Francisci, auctore V. Thoma de Celano. Roma. Tipografia della pace 1880, 3 p. 45:*].

Однако два обстоятельства обозначают грань и отличие францисканства от большинства плебейских ересей, — отличие особенно важное для наших дальнейших рассуждений. Это — мистическое общение с Богом [11. «Однажды святому Франциску, когда он стоял благоговейно на молитве, было открыто Богом, что брат Бернад должен был с Божьего соизволения выдержать много мучительных борений с демонами. После чего святой Франциск в своем великом сострадании к названному брату Бернаду, которого любил как сына, много дней молился со слезами, прося Бога за него. И поручил его Иисусу Христу, дабы Он даровал ему победу над демоном. И когда святой Франциск молился так благоговейно, Бог однажды ответил ему: — Не бойся, Франциск, ибо все искушения, с которыми должен бороться брат Бернад, посылаются ему с Божьего соизволения во испытание добродетели и в увенчание его заслуг. В конце концов он одержит победу над всеми врагами, ибо он один из сотрапезников Царства Божия». Цветочки... (см. прим. 8) с. 22] и верность *на этой основе* католической церкви и папе. [12. Правило, не утвержденное буллой. 1221 год. Пролог. «Вот жизнь по Евангелию Иисуса Христа, изложенная братом Франциском с просьбой о дозволении и утверждении, и она была утверждена и одобрена для самого Франциска и его братьев, для тех, что уже есть, и для тех, которые соберутся в будущем. Брат Франциск за себя и за тех, кто будет впредь во главе его ордена, обещал уважение и послушание господину Папе Иннокентию и всем его приемникам». Там же, гл. XXIV. Заключение. — «Припадая к стопам, всех молю, чтобы они сильно любили этот образ жизни и сберегали его и сохраняли, заклиная Господом всемогущим и господином нашим Папой и их послушанием. Наставляю и приказываю, чтобы никто ничего не отменял в нем и не добавлял от себя и пусть у братьев не будет иного правила». — Истоки францисканства. Русское издание, 1996].

Столь подробные выписки из материалов Святого Франциска или из материалов, ему посвященных, понадобились для того, чтобы еще раз подтвердить ту внутреннюю макро-форму европейской культуры, которую мы взяли проследить. В загадочном диалоге Цицерона «Гортензий» впервые был обозначен тот контрапункт, который на многие века лег в ее основу. Он предполагал разделение культуры на пласт, связанный с реальностью жизни, во всей ее индивидуальной пестроте и многообразии, и пласт, где сосредоточена устанавливаемая сознанием, личным и общественным, ценностная и обобщенная, структурированная сублимация этой жизни. Соотношение обоих пластов с самого начала представляло как асимметричное и неравноценное. Первый пласт воспринимался как эмпирия, где всё происходящее соотносено с жизненной практикой и с рождающимися из нее необходимостями. Второй пласт строился как отвлеченный от практики жизни, возвышенный и нормативный, ее регулирующий и ее идеально завершающий образ. Таким было движение христианства первых веков от общины к вселенской церкви. Таким было представление о государстве как упорядочивающем и себе подчиняющим эмпирию жизни историческом опыте Римской империи. Таким было высшее единство такого государства и христианской церкви. Таким было, как мы только что убедились, бытие францисканства в его конечном единстве с церковью и в его противоположности большинству плебейских и, тем самым, протестных ересей.

Следующий этап в движении этой коллизии наступает веком или полутора веками позже. Он относится к концу XII — началу XIV веков и связан с городским фольклором в его грубых и комических проявлениях. Таковы шванки в Германии и, особенно, фаблю во Франции. Примечательно, что в обращениях, которыми нередко открываются фаблю, среди будущих читателей и слушателей называются короли, бароны, рыцари и знатные дамы. В них, следовательно, жила всё та же потребность уравновесить ими потребляемую, на них ориентированную и соответствовавшую их роли и назначению высокую культуру ее противоположностью, — реально жизненной и повседневно бытовой, восстанавливая тем самым противоречивое единство, которое и составляло суть культуры Европы на всем ее протяжении. Типичны были, например, такие фаблю как «Завещание осла». В нем рассказывалось о провинившемся

священнике, который схоронил своего сдохшего осла на церковной земле, за что ему грозило наказание от епископа. Он отвел от себя угрозу, вручив епископу взятку в 20 ливров, и объяснил при этом, что деньги эти вполне по завещанию отказаны епископу умершим ослом. Отсюда идут прямые нити, с одной стороны, к испанскому плутовскому роману XV – XVII вв. Но, с другой стороны, – к высокой комедии эпохи абсолютизма, к Мольеру, в чьем творчестве соединились, например, «Лекарь поневоле», – переделка народного фавлю «Крестьянин лекарь», и – посвященный коренным проблемам общества Людовика XIV «Мизантроп». Ситуация эта длится до рубежа XVIII – XIX века, когда она меняет свой смысл и форму. Она сохраняет свою преемственность по отношению к дихотомии высокой культуры, в конечном счете, восходящей к римскому наследию Европы и к церковному преданию, и – по отношению, в то же время, к реальной практике текущей жизни.

## II. XIX-й – век, открытый в будущее

Если не в научной терминологии, то в культурном сознании, формирование представления о Европе как об относительно целостном духовном и историческом организме относится к концу XVIII-го – началу XIX-го века. В нем, в этом представлении, едва ли не главное – всё то же, наметившееся еще в «Гортензии» Цицерона, противоречие Культуры и жизненной практики. Свидетельства этого проходят через весь обозначенный период в сочинениях, окрасивших эпоху. Первым в этом ряду явилось сочинение одного из вождей немецкого романтизма, Новалиса: «Христианский мир или Европа» [13. Русский перевод – в международном журнале *Arbor mundi* (Мировое древо) М., № 3, 1994, с.с. 151 – 168. Толкование и развернутый комментарий к ней в том же номере: Вячеслав Иванов. О Новалисе. Комментарий этот опубликован непосредственно вслед за переводом статьи Новалиса на с.с. 169 – 190]. Написанная в 1799 году и в полном виде впервые опубликованная в 1826, статья эта отразилась в ряде основополагающих публикаций последующих лет. Основная ее мысль выражена в ее заглавии. – «Когда-то в далекие и прекрасные времена, полные блеска, Европа была одной христианской

страной, *единый* христианский мир населял эту часть света, и границы ее начертали человеческие руки. *Единый* великий общий интерес связывал самые отдаленные провинции этого единого царства духа» [14. С. 151. Курсив в обоих случаях принадлежит Новалису]. В ходе дальнейшего изложения становится ясно, что центром этого единого мира был Рим без различения античной фазы его исторического бытия и последующего существования его как центра мира христианско-католического. Единство его распалось в современной автору Европе. – «Долгая жизнь в человеческом обществе уменьшает искренние порывы, веру в свой род и приучает людей обращать все помыслы и желания лишь на поддержание здоровья. Потребности и средства их удовлетворения становятся все запутаннее. Алчный же человек вынужден тратить столько времени, изучая их и приобретая сноровку ими пользоваться, что не остается ни минуты для спокойной концентрации духовных сил, для углубленного созерцания внутреннего мира. Конфликт углубляется, сиюминутный интерес представляется человеку всё ближе, и вот – опадает прекрасный цветок юности – вера и любовь, а вместо него появляется грубый плод – знание и собственность» [15. Там же, с. 153]. Некогда, перерастая в христианство, Римская империя осуществляла «великую идею» единства Европы, тогда как ныне «примечательная история современного безверия – ключ ко всем чудовищным явлениям нового времени» [Там же, с. 156].

Коррективом ко всему описанному является рождающееся у автора чувство поворота, зреющего в его кругу соотечественников и единомыслящих. Именно этот поворот, как автору кажется, на новом витке возвращает Европу к некогда утраченному единству и духовности. Таково «биение пульса нового времени». «Христианский мир должен вновь ожить и начать действовать, а видимая церковь вновь сформироваться, не обращая внимания на государственные границы. Такая церковь примет в свои недра все души, жаждущие сверхъестественного, и охотно станет посредницей между старым и новым миром» [16. Там же, с. 161 – 163].

Эти идеи и текст, их охватывающий, имеют прямое отношение к подспудной филиации идей, заданных вечно различным и вечно сохраняющимся отношением человека и общественного целого. Только теперь, однако, возникла в столь настоятельной

форме внутренняя потребность в эмансипации от хозяйственно-производственной активности и исчерпанию ею человека, от пользы как критерия человеческой деятельности и от «потребностей и средств их удовлетворения», от «знания и собственности» как высших ценностей. Русский поэт Баратынский дал выход этому умонастроению времени в известных строках: «Век шествует путем своим железным. \ \ В сердцах корысть и общая мечта \ \ всё явственней насущным и полезным \ \ отчетливей, бесстыдней занята». В этих условиях всё та же проблема в самых общих ее контурах, продолжала прерывистую эстафету истории, культуры и человеческой духовности.

Остановимся в ней, прежде всего, на отрывке Гоголя «Рим». Сюжет его состоит в том, что молодой итальянский аристократ едет для завершения образования за пределы Италии, в Париж. Там он остро ощущает атмосферу, охватывающую в едином целом Париж, Европу и XIX век. Поначалу он увлечен этой атмосферой — ее блеском, подвижностью, властью газет и политики, радостным погружением в погоню за богатством. «Вот он, Париж, это вечное, волнующееся жерло, водомет, мечущий искры новостей, просвещения, мод, изысканного вкуса и мелких, но сильных законов, от которых не в силах оторваться сами порицатели их; великая выставка всего, что производит мастерство, художество и всякий талант, скрытый в невидных уголках Европы». [17. Гоголь Н.В. Рим. Отрывок. Н. Гоголь. Сочинения. Госиздат. 1929, с. 286].

Постепенно, однако, он начинает по контрасту ощущать особое скрытое обаяние своей родной Италии, заключающееся в истории и в ее неподвижности, в былом, хранящем сокровища духа и искусства, в воспоминаниях об античном Риме, в простоте окружающей жизни, не знающей забот о демократии и прогрессе, в народности как простоте. Это обаяние растет из самой неподвижности итальянской жизни, где до сих пор цветут растворенные в ее воздухе реминисценции античности и Древнего Рима. «Громоздно вздымается он среди тысячелетних площадей, алоэ и открытых равнин, необъятным Колизеем, триумфальными арками, останками необозримых цезарских дворцов, императорскими банями, храмами, гробницами, разнесенными по полям. И уже не видит иноземец нынешних тесных его улиц и переулков, весь объятый древним миром, чтобы мечта о нем вырывала человека из среды хладной жизни, преданной заня-

тиям, очерствляющим душу. Вырывала бы его оттуда, блеснув ему уносящейся вдаль перспективой, колизейской ночью при луне, чтобы хоть раз в жизни был он прекрасным человеком. В такую торжественную минуту он примирялся с разрушением своего отечества и зрелись тогда ему во всем зародыши вечной жизни, вечно лучшего будущего, которое вечно готовит миру его вечный творец». [18. Там же, с. 295].

Эти фрагменты остаются некоторой возвращающейся и во многом господствующей культурно-ценностной константой XIX века. Не всегда в том же виде предстает «верх» культуры и ее переживания, но по-разному, хотя, в общем, в том же виде, осмысливается в категориях времени ее «низ». Жизнь, как таковая, в ее повседневном течении и утверждаемые ею нормы предстали теперь как подвижность и постоянная борьба разных политических течений в обществе, как погоня за выгодой, ориентированная на развитие производительных сил, но и на соревнование как стихию существования каждого и в качестве таковой заслуживающая безусловного неприятия. В России с ее патриархально-аграрным укладом и отражающими этот уклад государственно-политической структурой и аксиологией власти, с доктриной власти, постоянно отстаиваемой Николаем I, всё это создавало атмосферу времени в самых разных ее проявлениях. Сам император постоянно отстаивал преимущества сохранения перед изменением. «Крепостное право, — говорил он в 1849 году в обращении к смоленскому дворянству, — есть безусловное зло. Но отмена его в сегодняшних условиях было бы злом, несравненно худшим». Его отношение к революциям 1848 года достаточно хорошо известно. Умирая и обращаясь к наследнику, он поднял сжатый кулак и повторял «Держи!»

В середине XIX века восприятие верха культуры как индивидуального умозрения, растущего из постоянно удовлетворяемой жажды познания, и противостоящего ему «низа» общественной и производственной практики, представлено было особенно полно и внятно книгой Мэтью Арнольда «Культура и анархия» [19. Книга была впервые издана в 1869 г. и тщательно пересмотрена автором для второго издания 1875 г. Ниже приводится ключевой пассаж со с.с. 69 — 71 переиздания 1932 года в нашем русском переводе].

«Есть универсальное благо. Оно называется «культура». Ее суть — заложенное в природе человека стремление к со-

вершенству. Оно неизбежно порождает сладость и свет, как потребность и как внутренне достигаемое и переживаемое состояние. Оно опирается на веру в Бога и на интеллект, предполагающий свободное образование. Те, кто стремятся освободить живущую в душе каждого духовную потребность в этих благах — работники культуры, кто стремятся эти блага препарировать для массового потребления и заменить материальным благосостоянием или техническим прогрессом — ее противники. Стремление к совершенству есть стремление к сладости и свету. Тот, кто стремится к сладости, трудится, в конечном счете, также ради света; тот, кто стремится к свету, трудится в конечном счете, также и ради сладости. Но тот, кто трудится ради сладости и света в соединении их, трудится ради того, чтобы возобладали разум и воля Божья. Тот же, кто трудится во имя машин и махинаций, кто трудится во имя ненависти, трудится ради всеобщего смешения. Взор культуры устремлен поверх машин и махинаций, она ненавидит ненависть. Культура питается единой страстью — страстью к сладости и свету. Но ведома ей и еще более сильная страсть! — страсть к их *возобладанию*. Она, культура, не знает удовлетворения, пока *все* не обретут облик совершенства. Она знает, что сладость и свет для немногих остаются несовершенными, пока не распространятся они на погруженные в себя и незатронутые просвещением массы человечества. <...> Снова и снова приходилось мне напоминать, что лишь тогда, когда *вся нация в целом* исполнена жара мысли и жизни, наступают мгновения, несущие счастье человечеству, создающие общество, в целом проникнутое мыслью, чувствующее красоту, открытое разуму. Только то должны быть *подлинная* сладость и *подлинная* жизнь. Есть множество людей, готовых предоставить массам, как они их называют, духовную пищу, приготовленную и приспособленную на их взгляд к нуждам этих самых масс. Но только культура действует по-другому. Она не ставит своей задачей читать наставления, опускаясь до уровня низших классов; она не пытается привлечь их на сторону той или иной своей клики с помощью готовых суждений и лозунгов. Она стремится освободиться от деления на классы, распространить по всему миру всё лучшее, что добыто было где бы то ни было в области мысли и знания, дать людям возможность жить в атмосфере сладости и света, где они пользуются идеями так,

как пользуется ими сама культура — усваивая их, а не попадая от них в зависимость»].

Два дальнейших шага на этом пути представлены двумя русскими мыслителями — К.П. Победоносцевым и Н.А. Бердяевым (не говоря уже о Достоевском «Бесов» и «Дневника писателя» 1876 года). Победоносцев жил в Англии несколько лет, когда Мэтью Арнольд работал над «Культурой и анархией». Впечатления от этого пребывания запали ему в душу, и на другом материале он ощутил тот же разрыв между теми же величинами. Для Победоносцева так же в законе отражаются «разум и воля Божья», но при этом закон не исчерпывается своими юридическими формами, ибо, если он подлинно закон, он всецело опирается на нравственное сознание народа и воплощен в совести человека. В условиях становящегося западного законосообразного представительного парламентаризма и это сознание и эта совесть исчезают, а сам закон становится фикцией. «Посреди бесконечного множества постановлений и правил, в коем путается мысль и составителей, и исполнителей, простому человеку становится уже невозможно ни знать закон, ни просить о защите своего права, ни обороняться от нападения и обвинения. Он попадает роковым образом в руки стряпчих и присяжных механиков при машине правосудия» [20. К.П. Победоносцев. Великая ложь нашего времени. М. 1993, с. 148]. Альтернативой этому английскому парламентски и юридически отчужденному формализму является иной путь развития — или, скорее, сохранения. «Если понятие о праве не заглохло в сознании народном, — это объясняется единственно силою предания, обычая, знания и искусства править и судить, преемственно сохраняемого в действии старинных, веками существующих властей и учреждений» [21. Там же, с. 149]. Это противостояние для Победоносцева является коренным и главным. Но в описанном выше контексте соотношение «присяжных механиков при машине правосудия» и «силы предания и обычая, сохраняемых веками», независимо от установки автора, обнаруживает все тот же, заложенный в сознании XIX века, контрапункт жизни и культуры. В нем культура по-прежнему предстает как величина, отвергаемая и оскверняемая ходом развития и движением жизни, а жизнь воспринимается как вместилище сил, чреватых таким отвержением и осквернением.



Такая установка находит себе подтверждение и категоричное приятие в работах Н.А. Бердяева. Остановимся, в частности, на статье его, посвященной «Закату Европы» Шпенглера. «Всякая культура неизбежно переходит в цивилизацию. Цивилизация есть судьба, рок культуры. Цивилизация же кончается смертью, она есть уже начало смерти, истощение творческих сил культуры. Это — центральная мысль книги Шпенглера. «Мы цивилизованные люди, а не люди готики или рококо». Чем отличается цивилизация от культуры? Культура — религиозна по своей основе, цивилизация — безрелигиозна. Это для Шпенглера — основное различие. Он считает себя человеком цивилизации, потому что он безрелигиозен. Культура происходит от культа, она связана с культом предков, она невозможна без священных преданий. Цивилизация есть воля к мировому могуществу, к устройению поверхности земли. Культура — национальна. Цивилизация — интернациональна. Цивилизация есть мировой город. Империализм и социализм одинаково — цивилизация, а не культура. Философия, искусство существуют лишь в культуре, в цивилизации они невозможны и не нужны. В цивилизации возможно и нужно лишь инженерное искусство» [22. Н.А. Бердяев. Предсмертные мысли Фауста. // В книге: Бердяев Н.А. Вершины человеческой мысли. Харьков — Москва (издательство АСТ), 1986 с.с. 373 — 379]. Проведенный обзор свидетельствует о наметившемся изменении в соотношении культуры и жизненной практики. В античной и пришедшей после нее фазе европейского развития мы имели дело с ценностным преобладанием Культуры над жизненной практикой. В XIX веке интересы подобной практики становились всё более и более настоятельными и важными, создавая угрозу культуре в традиционном и органическом ее значении. Но отсюда же возникала продиктованная природой человека и общества необходимость в преодолении указанного разрыва или, по крайней мере, в его осознании. Так определились два импульса, подготовившие подобное преодоление. Один был связан с идеей радикального переустройства общества и его экономической основы, второй — с распространением результатов технического прогресса на повседневную жизнь людей.

Первый импульс возник в 1840-х годах в виде учения о коммунистическом будущем человечества, впервые столь ясно обрисованного Карлом Марксом. — «Коммунизм как положи-

тельное упразднение частной собственности, этого самоотчуждения человека, и в силу этого — как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека, а потому — как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе, как человеку общественному, т. е. человеческому. Такой коммунизм есть подлинное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» [23. К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. \ \ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М. 1956, с. 588. Курсив во всех случаях принадлежит Марксу. Этот текст приведен также в хрестоматии Мих. Лифшица К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. Т. I с. 221. М. 1967. Там же, в разделе «Искусство и коммунизм», приведены еще некоторые тексты, важные для обсуждаемой темы, в первую очередь, из «Немецкой идеологии» (см. с. 231 — 233)]. Дальнейшее развитие этого положения относится уже не к XIX, а к XX веку, и о нем нам придется сказать чуть ниже.

На протяжении XIX века в развитии Европы начал обрисовываться и другой подход к решению проблемы — второй из двух обозначенных выше. В дуединстве производственных сил и производственных отношений время от времени возникает состояние, при котором общественный продукт оказывается в известном смысле избыточным не только по отношению к реальным потребностям человека, но и к его самосознанию. Подобное положение не исчерпывается субъективным переживанием, но и характеризует состояние определенной части окружающего общества и его представление о самом себе. Подобные ситуации не только характеризуют определенный уровень развития производительных сил и не только дают о себе знать в культуре эпохи как целом. Здесь осуществляется, как некогда в эпоху римского *cultus*'а, в частности, во второй половине XIX-го и в первой половине XX века то снятие «верха» и «низа», которое по существу (хотя в других категориях) разумел Маркс под подлинным разрешением противоречия между индивидом и родом, и в этом смысле под решением загадки истории.

...В 1851 году было принято решение о проведении в Лондоне Всемирной индустриально-технической выставки и о строительстве для нее здания, вскоре получившего название Cristal Palace – Хрустальный дворец. Строительство было завершено в 1854 году и завоевало популярность в широчайшем круге стран, выразивших желание в выставке участвовать. Открывала ее королева Виктория, которая наградила архитектора, спроектировавшего и построившего Хрустальный дворец, почетным званием knight – «рыцарь». Эти детали становятся существенными в связи с техническими характеристиками здания. Оно получило свое название от главного материала, в нем использованного, – стекла, огромные листы которого обеспечивали море света во внутреннем пространстве. Ничего подобного мир еще не видел, как не видел он в таких масштабах и другой строительный материал, в здании использованный, – железо. Дополнял список и третий материал – ясеневое дерево, XIX веку известный, но не в таком количестве: длина здания составляла 564 метра, высота 39 метров. Такие размеры потребовали особых, невиданных еще методов обработки стройматериалов и характеризовали достигнутый уровень британской индустрии. Она переставала быть только индустрией и становилась воплощением неслыханных ранее форм переживания общественной реальности, неотделимых от достигнутых форм развития производительных сил и сливавшихся с ними в единое мировосприятие. Рукотворный мир техники и производства в музейно-выставочном и строительном воплощении становился неотделимым от зримых контуров мира, представимого и мыслимого, «подлинным разрешением противоречия между индивидом и родом» и в этом смысле «решением загадки истории».

Поколением позже, в 1889 году, такая же в принципе выставка была проведена в Париже. Как в Лондоне, введение промышленных успехов в образ страны и времени было реализовано через участие королевы, точно так же оно было реализовано и символизировано через приурочение Парижской выставки к годовщине революции 1789 г. Таким лицом выставки, ее символом и воплощением, стала Эйфелева башня – грандиозная демонстрация всемогущества техники и промышленности, вправленная в образ современности, страны, ее культуры и истории. Сталь и железо, обработанные так, чтобы

создавать иллюзию кружева, поднятые на высоту 320 метров и весящие 9 миллионов килограмм, гостеприимно предлагающие посетителям полакомиться в ресторане на высоте в 58 метров. Союз индустриально-бытового «низа» и «верха», создаваемого памятью о *liberté égalité fraternité*. Такой союз воспринимался пока что как существующий рядом и в противопоставлении с «настоящим» верхом импрессионистической живописи, парнасской поэзии и прозы Мопассана. Неслучайно сам Мопассан сказал, что он «уехал из Парижа и даже из Франции, потому что меня слишком уж угнетала Эйфелева башня».

Носитель верховной власти в стране, Наполеон III, до того, как стать императором, провел два года в изгнании в Лондоне и на всю жизнь остался под впечатлением этого цивилизованного города, в отличие от вонючего скученного Парижа, где, например, еще в 1831 году эпидемия холеры унесла жизнь 19 000 парижан. Он договорился с префектом департамента Сена Жоржем Эженом Османом о том, что тот возьмет на себя радикальную перестройку Парижа, и выделил средства на реконструкцию города под девизом «украсить, раздвинуть, оздоровить столицу». Это значило проложить вместо тесных и кривых улочек широкие проспекты с севера на юг и с запада на восток и, прежде всего, впустить в город леса и парки. Так возникли Булонский и Венсенский лес и парки Монсури и Бют-Шомон.

На месте безжалостно сметенных старых кварталов были построены новые, высокие и красивые, хотя и однообразные здания. В основу типовой застройки были положены всего два типа зданий: доходный дом и особняк. Облицовка тоже была типовой: светло-серый камень, доставлявшийся в Париж из Бретани. Новые дома заселили новые люди, которые были в состоянии заплатить за право жить в «столице мира». Их оказалось 350 000 семей. Осман получил баронский титул и стал кавалером ордена Почетного легиона. По образу и подобию Парижа, перестроенного бароном Османом, начали перестраивать себя европейские крупные города, окрестив универсально распространившийся стиль словом «модерн».

В Париже прорисовалась, таким образом, еще одна линия, открытая в будущее, в это будущее перераставшая и в нем снимавшая противоположность «верха» и «низа». Она не спекулятивно, а реально разрешала «противоречие между ин-

дивидом и родом», как решение загадки, если еще не истории, то культуры. Линия эта называлась повседневностью. Для Цицерона, для Августина, для мыслителей XIX века в культуре, как бы она ни называлась, главным было отвлечение от повседневности, как бы ни называлась и она. На рубеже XIX-го и XX-го века, в первой половине и в середине последнего, эта грандиозная эпоха постепенно завершается, и вырисовываются контуры иной — нашего времени.

В Париже Османа лозунг «мир хижинам, война дворцам» начал утрачивать свои основания, если не в партийно-политических анализах и идеологиях, то в общей атмосфере культуры, — культуры, как быта. Их противоположность растворялась в понятии комфорта, в сосуществовании на одном этаже и в однотипных квартирах, с кухнями, оборудованными плитами, которым в ближайшем будущем предстояло стать газовыми. Они в какой-то степени и перспективе освободили быт от слуг и ежедневно-бытовых хлопот. В живописи импрессионистов противоположность «большого искусства» и неприметной повседневности исчезала при изображении и других сторон окружающей жизни — неярких, обычных, не монументальных, а интимно переживаемых.

С 1920-х годов обозначился еще один сдвиг в том же направлении. Как комфорт в жилищной сфере растворил в себе противоположность быта и атмосферы высокой культуры, так решение той же задачи взяла на себя мода. С античных времен и до этого сдвига женская одежда всегда предполагала сокрытие особенностей женской фигуры, дабы, как написал римский поэт, «не будить ничьих вожделений». В послевоенной реальности двадцатых годов XX века этика и эстетика повседневности окружающей среды начала выражать, в частности, неприязнь к буржуазности, как стихии старомодной преданности богатству и подчеркиванию социально-классовых противоположностей. Ее проявлением стала первая редакция мини-юбки. Она заперела в глянцевого иностранного журнала и, тем более, — в разоблачительном смысле, — в нэповском СССР. В Москве популярна стала песенка — «Накрашенные губки, \ \ колени ниже юбки, \ \ а это безусловно вредный факт». При повторном своем появлении в шестидесятые годы мини-юбка была уже воспринята как общий символ времени. [24. 26 января 1991 года «Комсомольская правда» посвятила ретроспективную

страницу этому процессу: «всемирному празднику — 29-й годовщине мини-юбки»].

Девятнадцатый век, таким образом, ознаменовал если не исчерпание предшествующего соотношения культуры и жизни, то, во всяком случае, подготовил радикальное изменение этого соотношения. Течение жизни расслоилось. Оно стало восприниматься отрицательно как утверждение и наступление производительных сил, враждебных культуре в ее традиционно устойчивых формах, как разрушительный прогресс. И оно же стало восприниматься положительно, как коррекция культуры через ее поступательное развитие навстречу повседневным потребностям человеческого существования. Противоречие того и другого оказалось теоретически снятым, с одной стороны, — в возникшей перспективе светлого коммунистического (или социалистического) будущего, обеспечиваемого развитием производительных сил и потенциально заложенными в нем возможностями улучшения повседневной жизни. А с другой — в приобщении будущего человечества к культуре, теперь уже тем самым лишаемой своей наджизненности и потому непосредственно человеческой — культуре повседневности.

В таком виде наследие XIX века перешло в цивилизацию, которая, после ее многовекового пролога, нас окружает, и какой она отложилась в памяти поколения. В ней живут, делятся и до сих пор бродят нечетко очерченные, уходящие фантомы, которые сегодня важно вспомнить. На Западе — взятие на себя государством заботу о приемлемом благополучии граждан, утверждение доктрины прав человека, открытость интернационализации, еще не ставшей ни мультикультурализмом, ни глобализмом. В СССР — всевластие власти и ее идеологии и одновременно их фактическое смягчение. Контрастное и взаимное оплодотворение науки и жизни. Свет в катакомбах строя. Здесь ненадолго оказались сметены противостояние высокой культуры и низменно-практической жизни.

### **III. 1960-е – 1980-е. – Возвращение человека к самому себе**

Дальнейшее шествие идеи коммунизма несло в себе преобладание положения, на ранней фазе если не утраченное, то, во всяком случае, отодвинутое в светлое и туманное будущее.

Как подлинное разрешение противоречия между индивидом и родом, между человеком в его практике самовоспроизводства и человеком — носителем духовности и культуры, прошло у Маркса целый ряд этапов. От уточнения противоречивой связи и взаимодействия собственно производства и производственных отношений в «Критике политической экономии» оно переходило к их сложной диалектике в «Капитале» и к проблеме насилия как возможной формы их разрешения, если не в тексте, то в общей тональности, в «Критике Готской программы». В том или ином виде оно сохранялось в качестве исходного и в дальнейшей эволюции марксизма. Эволюция эта состояла в перенесении центра тяжести идеи и практики коммунизма с его конечного воплощения на непосредственно утверждаемый социализм. Такое его утверждение требовало экспроприации правящего и зажиточного класса. Оно предполагало его ограничение в правах вплоть до ликвидации его не только как класса, но и как реальной части населения, требовало признания противостоявшего ему класса как осуществляющего необходимую для этого диктатуру [22. Такой подход и дальнейшее его развитие не родились с Марксом. В порядке объективной филиации идей или в порядке сознательного их развития оно было предуказано Гракхом Бабефом еще в девяностые годы XVIII века. К нему восходят тезисы о предоставлении полных прав гражданства только лицам, занятым в материальном производстве, и о лишении таких прав для лиц, занятых умственным трудом. К нему же — положение о лишении всех других граждан политических прав вообще и о передаче их под постоянный и бдительный надзор. Стоит отметить итоговую положительную оценку этой концепции и планов ее осуществления в статье, посвященной Бабефу В.П. Волгиным, другом и сотрудником Ленина и одним из теоретиков советского социализма, в первом издании Большой советской энциклопедии (1930) s.v.].

Так возникала и укреплялась тоталитарная модель общества, прежде всего, в СССР, а под его контролем и влиянием в конце 1940-х — начале 1950-х, в предвоенные и в первые послевоенные годы, в ряде восточно-европейских стран. Модель эта в норме и в идеале продолжала угадываться в общественном сознании, но в практическом функционировании государств отходила все дальше на задний план. Разрушение производительных сил общества, сопротивлявшихся подчинению их

внежизненным абстрактным нормам, насилие, требуемое и осуществляемое в ходе утверждения этих норм, деморализация общественных отношений, с таким разрушением связанная, продолжали играть свою роль и сами по себе и, тем более, в условиях послевоенного регулирования и перестраивавшихся международных отношений.

И вот тогда-то, с середины 1950-х до конца 1980-х, стал, как ни странно, углубляться и нарастать процесс «возвращения человека к самому себе, как человеку *общественному*, т. е. человеческому». Выяснилось, что история, естественно, продолжает жить такими ее параметрами, как экономика, производство, отражающими их отношениями и т. д., но *непосредственно*, какой она предстала, она не могла больше исчерпываться столь масштабно коренными формами ее протекания. Выяснилось, что, по крайней мере, в Европе возвращение человека к самому себе теперь всё больше происходило не в макро-глубинах общественного организма, а в его повседневном самоосуществлении. Производство и распределение его продуктов в какой-то мере стало регулироваться государством, в определенной мере зависимым от всеобщего избирательного права, а повседневность стала ощущать на себе влияние факторов, в числе которых можно назвать несколько основных. — Переживание общественного бытия через непосредственно человеческие отношения. Самодеятельное искусство, прежде всего эстрадное и магнитофонное. Прочтение истории, исходя из повседневности, быта и менталитета каждой эпохи. В ретроспекции и при соответствующем ей культурно-антропологическом подходе, постоянно опосредуемом чувствами и переживаниями, атмосферой и бытом, сказанное находило себе подтверждение в массовой песне, неотделимой от практики собраний, встреч и вечеринок; в самом разном опыте общественного и государственного бытия и в самосознании самых разных людей эпохи; в структуре науки.

В СССР тех лет вся структура общественной жизни и идеология, насаждавшаяся официально, строились на утверждении единства народа и власти. Этому были подчинены теория и практика агитации и пропаганды, активно реализовывавшиеся через официальные источники, через прессу и радио. Такое единство осуществлялось императивно, не допускало возражений и создавало особую этику принудительного конформизма.

Суть дела, однако, которую особенно важно подчеркнуть сегодня, ими не исчерпывалась. «Политико-моральное единство советского народа» как пропагандистский лозунг и требование жило за счет конформизма, частично сливаясь с ним, но в то же время им не исчерпываясь. Неразличение конформизма и его внешне-внутренней контр-тональности выступают как колорит эпохи, но и заданность их различия предстает как внутренняя ее, этой эпохи, прикровенная культурно-историческая и культурно-человеческая сущность.

Согласно Интернету (в поисковой системе Яндекс под словом «Словари») слово «вечеринка» возникло в деревенской среде как обозначение сходок девушек для совместной работы и времяпрепровождения (т. е., добавим от себя, примерно в третьей четверти XIX столетия), чтобы перебраться в город уже на жизни нашего поколения и «сохраниться в словоупотреблении до конца XX века» (там же). Отметим точность этой хронологии и соответствие ее общественному опыту, общеевропейскому, но полнее всего — советскому, 1930-х — 1950-х, а в фазе исчезновения — вплоть «до конца XX века».

Вечеринки указанного периода обращают на себя внимание, прежде всего, как на форму повседневного общения, обычно не предполагающего приуроченность к знаменательным датам, государственным или семейным. Повседневное общение облегчалось соседством в пределах ограниченной территории, которую занимала тогдашняя Москва, и в пределах еще более узких, облюбованных с конца XIX века интеллигенцией. Арбат и Чистые пруды, центр от Солянки до Бульварного и Садового кольца и примыкающие к ним переулки. Это не только облегчало общение, но и создавало относительную социальную однородность среды. Застолье, в очень редких случаях имевшее место, было предельно дешевым и примитивным, содержанием же и смыслом встреч было словесное общение. В школьные комсомольские годы (1936 — 1938) — посвященное общественно-газетным новостям и текущему школьному быту, в более поздние, студенческие (1938 — 1941) — стихам. И в том, и в другом случае оно захватывало тему подростковых и юношеских loves, ни на минуту не омраченных помыслами о дальнейшем устройстве и о положении родителей. Главное же — такое общение отчетливо соотносилось с характером времени и с практикой и переживанием человеческой общности,

т. е. с проблемой, сформулированной выше, — конформизма и его внутренней антитезы.

Для нашей школы и для нашего класса, например, вспоминаются, как типичные, Люсик Круглый и его любовь. Он, сын врачей из Кисловодска, был прислан родителями в Москву и жил у родных в коммунальной квартире у Никитских ворот, где мы, соученики, постоянно собирались. Учился он не ахти как, но зато был пламенным комсомольцем. В 9-м классе у нас появилась новая ученица — Наташа Пилявская, сразу ставшая возлюбленной (разумеется, платонической) нашего Ильи. Происходила она из семьи старых большевиков: мать, Смиттен, — член партии с 1903 года, отец — с 1898 года, после установления советского строя прокурор по чрезвычайным делам. Их квартира и их судьба примечательны. Дом правительства на Берсеневской набережной, трехкомнатная квартира, с домработницей, про которую говорили, что прежде она служила в семье Ленина — Крупской. В большой комнате картина маслом, любительская, дореволюционная, «После обыска». На стене в кабинете — фотография Сталина, интимная, с дочерью-подростком на руках. В 1938 отец арестован и, разумеется, уничтожен, мать выслана. В отличие от распространенного обыкновения тех лет, Илья от Наташи не только не отделился, но тут же еще больше сблизился, дабы всячески ей помогать. С первых дней войны оба ушли добровольцами на фронт и там погибли, как рассказывал потом их командир, «накрытые одной миной». Конформизм, возможный как навеянный атмосферой эпохи, отчетливо и контрастно прорастал здесь глубокой искренностью и верностью вплоть до самоотвержения некоторому единству как исходному и пережитому принципу общественного бытия.

Атмосфера студенческих лет, проведенных, вплоть до ухода моего в армию и на фронт, в Институте Философии, Литературы и Истории (ИФЛИ), существенно отличалась от описанной, но в известном смысле ее продолжала. В ИФЛИ стихи заполняли воздух, звучали и обсуждались всюду, были языком поколения или определенной его части. Писали стихи почти все, печатались редко, а из вышедших впоследствии в большую литературу были лишь несколько — Самойлов, Наровчатов, Коган, Гудзенко. В интересующем нас плане особенно показателен Павел Коган.

К концу тридцатых годов в обществе и официальной пропаганде начали определяться темы, дотоле, в двадцатые, запрещенные, позже исподволь всё более и настоятельно допускаявшиеся, в частности, «истинно русский» патриотизм. В 1936-м было опубликовано партийно-правительственное осуждение пьесы Демьяна Бедного «Богатыри», в которой в ироническом и нигилистическом тоне говорилось о былинном образе русского прошлого. Осуждение было неожиданным. Демьян Бедный, дотоле признававшийся глашатаем партии в литературе, написал Сталину письмо, где не столько даже каялся «в своей ошибке», сколько говорил о том, что пьеса не исключает, а вполне согласуется с его, Демьяна, верностью партии. Через несколько лет, в разгар войны, Сталин, обращаясь к народу, провозгласит: «Да осенит вас великое, непобедимое знамя Александра Невского», и продолжит упоминание о Невском перечнем позднейших полководцев, носителей русской воинской славы.

В 1940-м году Коган написал и читал на вечерах и в коридорах стихи, из которых мне запомнилась только первая, декларативная, строка: «Я — патриот, я воздух русский, я землю русскую люблю». Не исключено, что признание было вполне искренним, но в указанных условиях читалось как отклик на официальный заказ. В дальнейшем оно, кажется, не воспроизводилось, в контрасте с другим стихотворением Когана, ставшим тогда же своего рода ифлийским гимном, которое впоследствии звучало и до сих пор звучит с эстрад, пластинок и дисков, — с его знаменитой «Бригантиной». Ее стоит здесь перечитать (с исправлениями, идущими из памяти).

Надоело говорить и спорить  
И любить усталые глаза...  
В флибустьерском дальнем, синем море  
Бригантина поднимает паруса...  
Капитан, обветренный, как скалы,  
Вышел в море, не дождавшись нас...  
На прощанье поднимай бокалы  
Золотого терпкого вина.  
Пьем за яростных, за непохожих,  
За презревших грошевой уют.  
Вьется по ветру веселый Роджер,  
Люди Флинта песенку поют.

Так прощаемся мы с серебристой,  
Самою заветною мечтой,  
Флибустьеры и авантюристы  
По крови, горячей и густой.  
И в беде, и в радости, и в горе  
Только чуточку прищурь глаза —  
В флибустьерском дальнем синем море  
Бригантина поднимает паруса...  
Надоело говорить и спорить,  
И любить усталые глаза...  
В флибустьерском дальнем синем море  
Бригантина поднимает паруса...

Стихотворение это примечательно в нескольких отношениях. Оно при своем появлении сразу же стало песней, как дополнительным свидетельством песенной стихии тогдашнего общения. Оно, кроме того, отразило существенный перепад в этой стихии; он установился в пятидесятых годах — «Бригантина» предсказала его значительно ранее. Стихотворение подтвердило, наконец, что, несмотря на указанные перепады, мыслимое, — именно, как мыслимое, а не как реально заданное и осуществляемое, — единство тогдашнего общества вообще и молодого поколения, в частности, сохранялось вплоть до конца века.

Песенная стихия не всегда и не в каждом слое общества существовала конкретно, фактически, но неизменно сохраняла роль своеобразного фона. В пятидесятые годы в атмосфере «оттепели» анонимный скептик, оглядываясь на прошлое, написал: «Нас научили пить и есть, нас отучили говорить». Могу засвидетельствовать, что «говорить», независимо от того, насколько оно исчерпывалось своим конформизмом, было предельно распространенной формой общения до хрущевской «оттепели» 1950-х годов и при ней. «Пить» не только не насаждалось массово, но и нередко свидетельствовало, напротив того, о демонстративном вольнодумстве. Вспомним Юлия Кима.

Одним словом московская кухня:  
Десять метров на сто человек!  
Стаканчики граненые,  
Стекланный разнобой,  
Бутылочки зеленые  
С той самой, с ей родной.

Ой, сколько вас раскушано  
 Под кильку и бычка  
 И в грязный угол сгружено  
 На многие века...  
 Стаканчики граненые,  
 А то и с коньячком!  
 Ой, шуточки соленые  
 О чем-нибудь таком.

Что же касается «петь», то оно, действительно, было разлито во времени и в окружающей жизни. Массовая песня звучала в уличных репродукторах и в начавших распространяться домашних радиоприемниках, прежде всего, на демонстрациях, обязательных для каждого, и часто дома на вечерних встречах. Репертуар с ходом времени менялся, но связь его с мыслимым единением сохранялась.

Здесь важно обозначить не только сохранение мыслимого единения, но и изменение его с ходом времени. В основе «Бригантины» лежит вполне традиционный романтизм — противостояние серой и скучной здешней повседневности и ярко яростных и непохожих, которые, уходя в бесконечную синеву моря, «поднимают паруса». Привычный и традиционно заданный юношеский романтизм осложнен здесь сводящей тех и других атмосферой человеческого единства. Те, кто скучно и привычно «говорят и спорят», тем не менее, вместе «пьют за яростных и непохожих» и вместе прощаются «с серебристой, самою заветною мечтой». Но и те, кто «презрели грошевой уют», вместе принадлежат к «людям Флинта», вместе поют песенку и вместе слушают, как «плещет по ветру веселый Роджер».

Романтический колорит и опережающее время написания делают такое единение, как сейчас принято говорить, виртуальным. Но через два — три десятилетия та же дифференциация двух разных видов единства, при этом остающегося единством единицы и целого — императивно-привлекательного, утверждаемого, в этом смысле виртуального, и официально признаваемого, но атмосфере жизни по общему ощущению не вполне соответствующего, потому конформистского, утвердится как общая норма.

Хрестоматийно распространенными стали в этом смысле стихи и песни Высоцкого, Галича и, конечно и в первую очередь — Окуджавы. Его родители и их круг, по всему судя,

принадлежали к тем, из чьих окон во время встреч и вечеринок в двадцатые годы доносились песни революционные, в тридцатые, чем дальше, тем больше — современно-советские, из кинофильмов или из репертуара радио.

Вихри враждебные веют над нами,  
 Темные силы нас злобно гнетут,  
 В бой роковой мы вступили с врагами,  
 Нас еще судьбы безвестные ждут.

Или:

Построим, построим, построим  
 Среди дикой тайги и болот  
 Советской республики город  
 И в городе новый завод.

Различие очевидно, но не менее очевидна и общность — «мы, нас, нами» и «построим, построим, построим». Такая общность в массовом сознании всё больше раздваивалась. В шестидесятые годы предельно широко разошлась не менее популярная, чем «Бригантина», песня Окуджавы: «Возьмемся за руки, друзья», чтобы «не пропасть по одиночке» и, тем самым, спастись от тех, кто «сулит дорогу нам к острогу». Раздвоение вынесло на поверхность «возьмемся за руки друзья» *в замену* «завода, построенного среди дикой тайги и болот», но особенно сказалось в неподцензурной самодеятельной песне — туристской или шуточно и пародийно общественной.

В профсоюзных месткомках раз в год отличившимся производственникам раздавали даровые путевки: пожилым — в санатории, молодым — в туристские лагеря. Из отдаленно подмосковного лагеря «Лисицы» сохранилась песня. Она представляла собой парафраз официально утвержденной, широко популярной и высоко патриотической песни Исаковского и Блантера.

Летят перелетные птицы  
 В осенней дали голубой.  
 Летят они в жаркие страны,  
 А я остаюсь с тобой.

А я остаюсь с тобою  
 Родная навеки страна!  
 Не нужен мне берег турецкий  
 И Африка мне не нужна.

Немало я стран перевидал,  
Шагая с винтовкой в руке,  
Но не было горше печали,  
Чем жить от тебя вдалеке.

Немало я дум передумал  
С друзьями в далеком краю,  
И не было большего долга,  
Чем выполнить волю твою.

Пускай утопал я в болотах  
Пускай замерзал я на льду,  
Но если ты скажешь мне снова,  
Я снова всё это пройду.

Желанья свои и надежды  
Связал я навеки с тобой -  
С твоею суровой и ясной,  
С твоею завидной судьбой...

Я был очень близок с автором парафраза и его первых исполнителей. Звучащая на разные голоса, то была песня бытовая, лирическая и про каждого из нас, но под этим туристским антуражем невольно и негромко просвечивал текст оригинала. С его военно-патриотическим настроем, т. е. вполне официально утвержденный и тем самым конформный. Этот подтекст отдавался в сознании не без иронии, но и как отзвук страны и времени, ощутимо неотделимый от нее в их неразличимости.

А перед обедом стаканчик  
На рваных рвануть парусах,  
А это не мой чемоданчик  
Услышать на все голоса.  
Пускай замерзал на ночевке  
И ел за обедом бурду,  
Но если дадут мне путевку,  
Я снова всё это пройду.  
Все мысли мои и желанья  
Связал я с тобой и с тех пор.  
Люблю я турбазу Лисицы,  
Люблю я Лисицынский бор.

В песне, которую в Лисицах пели все, явственно проступали полуцитаты из самодеятельного и вечериночного текста:

«рваные паруса» и «это был не мой, а это был чужой, а это был декана чемоданчик». Полуподсознательно и полуиронически они сплетались с продолжавшими жить в памяти: «А я остаюсь с тобою, \\ Родная навеки страна».

А ведь дело было в 1951 году, во время предельного сгущения всех удручающих сторон сталинского режима. Голод и сверхэксплуатация в деревне, повторничество, т. е. вторичные, ничем не обоснованные аресты лиц, репрессированных в тридцатые и уже полностью отсидевших свой срок, антикосмополитическая кампания (автора лисицынской песни, кстати говоря, звали Ревека). И вот при всём том — «люблю я турбазу Лисицы».

Несколькими годами позже газеты на некоторое время заполнились официальными документами, связанными с неудавшейся попыткой недавно еще самых видных членов сталинского политбюро отстранить от руководства партией и страной Н.С. Хрущева. Они перечислялись поименно с неизменной прибавкой: «...и примкнувший к ним Шепилов». По обстоятельствам отдыха и туристическим я оказался в это время неподалеку от Вологды и, гуляя по берегу реки с тем же названием, услышал песню, доносившуюся со скользивших мимо байдарок с молодежью.

Нас не купишь ни водкой, ни золотом,  
Разобьем мы враждебные силы. — Ха, Ха!  
Маленков, Каганович и Молотов  
И примкнувший к ним Шепилов!

Ясно слышная здесь шуточная интонация сливалась в общем тоне прямой смысл звучавших строчек и иронию выходявшего на авансцену поколения по отношению к ним. Единство представало здесь всё целиком под ироническим прицелом, воспринятым на несерьезном краешке сознания, без тяжелых культурно-исторических констант, но тем более единством, избирательно и *cum grano salis* разлитым вокруг.

Единство личности и общества, постоянно разрушаемое, достигаемое через постоянно присутствовавшие конформизм и подчинение власти, глубинно и точно восстанавливалось по самым лично разным мотивам и обстоятельствам в социальном подсознании и в атмосфере человеческих отношений. Сказанное в какой-то мере ограничивалось определенным, хотя и весьма обширным, кругом — интеллигенцией. Если в



первый период своего существования, условно говоря, от Достоевского до Мережковских и «Вех», это слово относилось к элите образованного класса, преимущественно творческой или философской, то после революции оно резко расширило свое значение. В таких распространенных документах наступившей эпохи, как анкеты, неизменно фигурировал пункт «социальное происхождение». Если человек заполнял эту графу словом «служащий», он воспринимался как «интеллигент», т. е., как существо, отличное от коммунистически командных верхов, с одной стороны, и от «пролетариата» или «трудового крестьянства», с другой. Обычно в двадцатые и тридцатые годы, а отчасти — и в сороковые, для такого интуитивного зачисления было достаточно дореволюционного гимназического образования, а в последующие годы — происхождения из подобной семьи, или некоторый «вегетарианский» элемент речи и поведения на коммунальной кухне.

Сколько-нибудь четких общепризнанных оснований для ощущения единства возникавшего круга, скорее всего, не было. Одним из источников были связанные с обсуждаемой проблемой и отразившиеся в только что приведенном стихе политические анекдоты. Сталин вызывает к себе Крупскую. «Ты смотри у меня! Не болтай лишнего. А то я другую вдову Ленина назначу». Или. — Хрущев беседует с президентом США и спрашивает его: «Как соотносятся у вас средний доход на человека и прожиточный минимум?» — «Такой доход значительно превосходит минимум» — «Куда же девается разница?» — «Это не наше дело. Пусть сам соображает. А как обстоит дело у вас?» — «Такой доход значительно ниже минимума». — «Как же покрывается разница?» — «Это не наше дело. Пусть сам соображает». Двадцатые, тридцатые, даже сороковые, а отчасти и пятидесятые годы отмечены небывало свирепыми репрессиями, призванными подобное вольнодумство пресекать и для этого квалифицировать его по 58-й статье Уголовного кодекса: «антисоветская агитация». Но, как ни загадочно и парадоксально это звучит, слышать о применении ее и о лагерных сроках, с ней связанных, приходилось не слишком часто. Опять та же ситуация. Конформизм естественен и должен источаться повсеместно. Но он не источается, во всяком случае, повсеместно. В интеллигентской среде вечеринки редко когда обходились без подобных анекдотов, хотя чем они чреватые,

было ясно каждому. Но бездумное и естественное виртуальное единство круга в большинстве случаев играло свою роль.

В середине пятидесятых годов я встретил человека с не так уж редкой биографией того времени: рождение в первые годы века, чуть ли не в пятнадцать лет командир воинского подразделения Красной армии, с двадцати лет член партии, потом на партийной работе, арестован в 1937-м и отбывал срок в Норильском лагере. Он рассказал мне en passant, никак на нем не останавливаясь и не акцентируя, следующий эпизод. На полевых работах оказались сведены заключенные из нескольких лагерей, поднялся лютей буран, и огромную их толпу согнали в какой-то обширный подвал. Люди начали узнавать друг в друге знакомых по работе прежних лет. «Ах, и ты здесь. А еще и он, и вон тот тоже. Кругом свои. Так чего ж ты зазевался. Открывай партийный съезд. О повестке договоримся...» И такие шуточки после всего перенесенного и окружающего...

Раз коснувшись лагерной темы, нельзя не вспомнить о театре Гулага. Под таким названием в 1995 году издательство «Мемориал» опубликовало сборник статей и воспоминаний об этом странном феномене. Полный зал, в ложах начальство, в партере зэки. Всё под жестким контролем, всё напоказ ради «опровержения вражеской клеветы», согласия зэков на участие в спектаклях никто, разумеется, не спрашивал, пафос произносимых со сцены монологов принудительно конформистский. Конформизм задан условиями, бдительно соблюдается, но, тем не менее, ими не исчерпывается. В спектаклях занят, среди прочих, например, В. Дворжецкий (1910 — 1993). Арестован в 1929 году по 58-й статье и осужден на 10 лет, лагеря — Сыктывкар, Медвежья Гора, освобожден в 1937, арестован повторно в 1941 и освобожден в 1945. Вот фрагмент его текста (с сокращениями) [23. Дворжецкий В. Пути больших этапов. // Театр Гулага. М. Мемориал 1995, с.с. 18 и след.]. — «Часто приходилось выезжать с концертами на отдаленные участки. В поезде ехали без конвоя, в сопровождении опера, и вообще все вокруг как будто свободные, но зэков видно издали: стриженные, худые, воняют серой. В поезде контроль и проверка от Мурманска до Петрозаводска непрерывно, не прошмыгнешь, а в сторону, в любую — сплошь лагерь — куда деваться?

Урки уходили. Их ловили, били, возвращали. 58-я, если кто ушел — поймали, расстреляли, портрет повесили — предо-

стережение. А тем, кто рядом с бежавшим на нарах лежал, — карцер, изолятор, следствие, добавка к сроку, за «содействие», за «недонесение». Боялись. Друг за другом следили... Из бригады убежал — вся бригада в карцер! Ответственность! Порядок!» И вот, подишь ты. — «В общем, надо признать, что все были дружны от того, что занимаются любимым делом.

Горький приезжал, Алексей Максимович. В этот день баланда была без гнилой капусты и постели в бараках прибрали. А он и не ходил никуда. На митинге, на строительстве выступил. Плакал. От умиления... Слышно было плохо... Говорил о великом энтузиазме, о преобразовании природы, о капиталистическом окружении, о социалистическом соревновании, о том, что труд облагораживает. Не приходил Горький и в театр... А для него была подготовлена специальная программа: отрывок из «Матери», «Егора Бульчева», «Песни о Соколе». Во вступлении говорилось: «Посвящается великому пролетарскому писателю». И всегда полный зрительный зал орал: «Ура Горькому».

Хороший был зритель, непосредственный. Надо было видеть это «вавилонское столпотворение». Многие вообще впервые в театре. Все возрасты! Все статьи уголовного кодекса!

Идет спектакль «На всякого мудреца довольно простоты». Зал бурно реагирует. С невероятным энтузиазмом поддерживает Глумова! Свист, хохот, взрывы хохота. Чудесный зритель!»

Потребность в совмещении обеих тональностей сказала не только в быту или в условиях общественной жизни, но, в частности, — в рок-стихии 1960-х — 1980-х, как на Западе, так и в СССР. И там, и тут рок в свою очередь отражал те же два импульса общественной жизни — тяготение к единству, но и размежевание в нем добровольно-компанейского единства *suī generis* от единства в обществе и в его истэблишменте. С середины пятидесятых и до конца восьмидесятых рок распространился не только на Западе, но и в СССР, и сохранялся как облик времени, его воздух и его суть — вроде бы несерьезная, но чем дальше, тем больше, как подлинная. «Мы стали голосом поколения», — сказал в 1989 году, оглядываясь назад, Пол Маккартни. Популярный, но и вполне респектабельный в те годы американский композитор Коплэнд расширил этот вердикт. «Когда будущие поколения захотят уловить дух шестидесятых, единственное, что им надо будет сделать, —

проиграть пластинки Битлз». Битлз, породившие обозначение времени как «битломанию», ничем не отличались в этом отношении от всех бесчисленных рок-музыкантов той поры. Все они были не просто индивидуальными исполнителями, а группами, что и подчеркивалось настойчивым множественным числом существительных в их наименованиях: Rolling Stones, Kinks, Stripers и т. д. Стоит заметить, что и в России группа Макаревича до того, как стать «Машиной времени», первое время регистрировалась как «Машины времени». Множественное число не только означало фактическое сопричастие во время исполнения на эстраде нескольких человек, но и брэнд — брэнд коллективности, групповой солидарности, музыкального сотворчества, человеческого единения и тепла. В большинстве случаев он никак не характеризовал реальные отношения в группе и был обращен к аудитории в зале и за его пределами, как ответ на носившуюся в воздухе потребность в единстве и его привлекательность. Это множественное число звучало из самых популярных шлягеров от «All you need is love» до «We all live in the yellow submarine».

В России в последующие годы от всей сложности и культурно-исторической значимости обозначавшегося здесь двуединства всё чаще принято было отмахиваться: всё это лицемерие и трусость, «все писали потому, что боялись репрессий». Как Пастернак в 1934-м?

Ты рядом, даль социализма,  
Ты скажешь: «близь». Средь тесноты  
Во имя жизни, где сошлись мы  
Переправляй, но только ты.  
Ты куришься во мгле теорий,  
Страна вне сплетен и клевет,  
Как выход в путь и выход к морю,  
Как выход в Грузию из Млет.  
Ты край, где женщины в Путивле  
Зегзицами не плачут впредь.  
И я всей правдой их счастливлю  
И мне не надо вспять смотреть...

Как Окуджава в 1962-м?

Я всё равно умру на той.  
На той далекой, на Гражданской,

И комиссары в пыльных шлемах  
Склонятся молча надо мной.

И всё это теперь, в XXI-м веке, «под бульдозер»? Вместе с преступлениями режима, геноцидом, с конформизмом и страхом, растворенными в атмосфере? Не точнее ли рассмотреть в эпохе и ситуации берущий верх, несмотря ни на что, социальный инстинкт человека — то тысячелетнее положительное начало жизни, как выражался некогда Гегель, всегда преобладающее над неразлично другим — временным и отрицательным, как выражался он же? Увидеть в традиции единения, столь характерной для русской культуры и интеллигенции, не прямо и просто «конформизм», а традицию, выжившую в глубине культурно-исторического сознания и неспособную до конца слиться с проповедью и утверждением покорной веры в светлое будущее? Линия выстраивается от Толстого, где всё это видно в частности, хотя бы в «Смерти Ивана Ильича», от Достоевского записей «О контракте с народом» и «Мужик Марей» в «Дневнике писателя 1876 года». Через Блока «Стихов о России» (1915) к «Волнам» Пастернака (1934) и его позднему православию? Этот «русский вектор» особенно отчетливо выступает у Мандельштама в «Стансах» 1935 года, в «Не сравнивай, живущий несравним...» 1937-го и, разумеется, в «Оде» Сталину. Косвенным, хотя и более запутанным, продолжением той же линии является многое в мужицкой прозе шестидесятых годов. От «Прощания с Матерой» Распутина до Белова и Федора Абрамова.

В сознании (или подсознании?) времени это выживание духовности и жизни в их неподвластности гнѣту ощущалось постоянно. Бердяев. — «Мир внешний не имеет бесконечных перспектив. Безумие устраиваться в нем на веки веков. Но открывается бесконечный внутренний мир» [Ук. соч. (см. примечание 22)]. Пастернак. — «Насколько скромней нас самих вседневное наше бессмертие» [24. Из стихотворного цикла «Еще не умолкнул упрек...» Борис Пастернак. Стихотворения и поэмы. М. — Л. 1965. с. 375]. Окуджава и его особенно выразительное в этом контексте стихотворение «Надпись на камне» (1982). В нем рассказано о бытовой реальности пережитого времени и о перерастании ее в духовный образ и будущее движение культуры. Сначала — Арбат, улица, двор в конкретном арбатском доме, прихожая в коммунальной квартире. Потом —

бытие всего этого «за гробом», выражающееся в превращении Арбата в «арбатство» как тональность жизни в ее духовной ценности и длительности, «неистребимая как сама природа» и вечно готовая «нас всех собрать и согреть».

Это убеждение, действительно, постоянно присутствовало в мироощущении духовно значимой части общества, где оно, однако, чем дальше, тем больше, сосуществовало с нарастающей очевидностью иного начала. Обозначим его словом *дисперсия*.

#### IV. Дисперсия как эпилог

Из духа шестидесятых годов и из характерной для них реакции на культурную парадигму первой половины века с ее культом тотальности, появилось то мировоззрение, которое изначально получило название постмодерна. Первоначалом истории и культуры, их исходной клеточкой и реальной единицей, для постмодерна стал человеческий индивид во всем своеобразии и неповторимости его эмоционально своевольного «я». Соответственно, в постмодернизме любая общность, не оправданная таким индивидом для себя внутренне, любая коллективная норма и общее правило выступали по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он стремился (или должен был стремиться) освободиться. На философском уровне такой внешней репрессивной силой стали признаваться: логика, логически функционирующий разум, основанное на них понятие истины, идущая из древней Греции и лежащая в основе европейской науки установка на обнаружение за пестрым многообразием непосредственно нам данных вещей их внутренней сущности<sup>1</sup>.

В мае 1968 года на стенах Сорбонны<sup>2</sup> появились бесчисленные надписи. Среди них были и такие [25. Les murs ont la

<sup>1</sup> Понимание указанного круга проблем в философии постмодерна и его критика полно и интересно представлены в сборнике сотрудников парижского Международного философского коллежа: Rue Descartes 5–6: De la vérité: Pragmatisme; historicisme et relativisme: Novembre 1992: – Paris 1992. Особенно важна статья Aldo G: Gargani La réalisation linguistique de la vérité (p:p: 121–141).

<sup>2</sup> Les murs ont la parole. Journal mural mai 68. Sorbonne, Odéon, Nanterre etc... Citations recueuillies par Jules Bésançon. P., 1968, p.p. 61; 97.

parole. Journal mural mai 68. Sorbonne, Odéon, Nanterre. Citations recueillies par Jules Bésançon. P. 1968, p. 61; 97]: «Разум — союзник буржуазии, творчество — союзник масс»; «Забудьте всё, что вы выучили, — начинайте с мечты». — Из бушевавшего там в те дни вихря страстей и мыслей и предстояло через несколько лет родиться мироощущению постмодерна. В одном ряду с логикой и разумом в парадигме постмодерна отрицаются и осуждаются такие понятия, как организация, упорядоченность, система; как аксиома воспринимается положение, согласно которому хаос, вообще всё неоформленное, не ставшее, более плодотворны и человечны, нежели структура. «Нет ничего более бесчеловечного, чем прямая линия», — говорил один из идейных предшественников постмодерна.

В девяностые годы XX столетия глобализация и растворение культурно-исторических единств во всё большей мере стали отступать перед информационной интернационализацией и возобладанием прагматизма над идеологией. В этой атмосфере в постмодерне стало всё более проступать изначально в нем заложенное понятие *дисперсии*. Слово это, как известно, означает разобщенность, изоляцию частиц и отдельных величин, несвязанность их в единое целое. Возникает некоторая цивилизация, для которой индивидуальность любого явления от личности до группы взаимопонимающих, в чем-то укорененных, становится признаком шестидесятнической старомодной несовременности, групповой, сословной, идеологической или национально-государственной обособленности. То, что в 1960-е — 1990-е годы было основной мелодией, т. е. внутренним взаимопониманием «своих», каждый сам по себе, но так или иначе открытых наступившему времени, а отдельность и изоляция — лишь обертоном общественного самоощущения, как отдельность от тотальности, от истэблишмента, от респектабельности, от отчужденной культуры — то ныне становится или уже стало отдельностью всего и от всего.

Состоявшиеся в июне 2009 года выборы депутатов в Европарламент принесли результаты, свидетельствующие о глубоких изменениях в жизни и сознании Европы. Первым из таких результатов явилась очевидная утрата интереса населения к деятельности этого центрального органа европейского единства. В первые послевоенные десятилетия он, после всего пережитого, воплощал чаяния миллионов и открывал взорам

властителей дум и руководителей государств светлое будущее континента. Позже он, как казалось, реально выстраивал основы европейского единства и европейской безопасности. Сейчас каждый второй или каждый третий европеец эти чаяния утратил: к урнам для голосования пришло не более сорока трех процентов избирателей.

Еще один результат выборов состоял в значительном и очевидном сдвиге общественного мнения Европы в сторону общественных сил консервативно-национального спектра. Они провели в Европарламент своих депутатов в Великобритании, Голландии, Финляндии, Венгрии, Румынии и Испании. Однако, и утрата интереса к роли и направлению деятельности Европарламента, и усиление в нем консервативных сил свидетельствуют не только о сдвиге общественного мнения вправо. В успехе правых сказались их готовность включить в свои программы требования, всегда фигурировавшие в программе социалистов. В этом и во многих других пунктах принципиальная идеологическая и в этом смысле культурно-историческая противоположность правых и левых оказалась снятой.

В этой связи обращает на себя внимание рост популярности экологистов, «зеленых» и малых партий, для которых главное — общечеловеческие проблемы, а не идейно-политические и культурно-исторические противоположности. Показателен в этом смысле неожиданный и шумный успех новой молодежной партии «Пиратов» в Швеции. В основе ее программы — требование устранить юридически-правовые ограничения и, в первую очередь, нормы авторского права, на всю сферу Интернета. Сеть становится интернациональной бесконечностью, вошедшей в каждый компьютер, а тем самым и в каждый дом. Обществу без различения его традиций и ориентаций беспрепятственно предъявляются, смешиваются и утрачивают монопольное авторство, — а тем самым и ответственность, юридическую и моральную, — бесконечное многообразие требований, идей и принципов.

14 сентября 2009 года все основные каналы московского ТВ передали развернутое сообщение о состоявшемся в Ярославле международном совещании-форуме, посвященном общественным и политическим последствиям финансово-экономического кризиса. На этом совещании с развернутой речью выступил Президент РФ Медведев. К числу основных ее положений

относились: международное сотрудничество без разделения на ведущие государства и не-ведущие, отказ от традиционных и «устарелых» опор и форм этих сил, таких как классовые деления и деления национальные, популизм как обязанность власти прежде всего заботиться о благосостоянии народа, равенство и уравнивание международных сил, их открытость и готовность к диалогу и, в этом смысле, глобализация. На форуме присутствовало около трехсот человек, включая премьер-министров, руководителей международных СМИ, ведущих политологов, т. е. реально представлена была значительная часть мирового общественного мнения. Основные положения речи Д.А. Медведева были восприняты вполне положительно и, насколько можно судить, как соответствующие курсу, открытому складывающимся международным отношениям.

Тенденция, здесь обнаруживающаяся, состоит, прежде всего, в стремлении к деидеологизации политических конфликтов и отношений, а тем самым и к отвлечению от стоящих за ними более глубоких противоположностей. Это проявляется, в частности, во всё настойчивей и шире раздающихся в среде политологов и правителей, особенно после Ярославского форума 2009 года, требованиях возвращения к «реализму» и отказу от «идеализма» и «риторики». Гэри Харт (в прошлом — один из номинантов на пост президента США) [26. См. пресс-бюллетень Русского журнала «Тема недели», 2009, №8]. — «Реализм популярен сегодня просто как реакция на то, что воспринималось в качестве крайностей «идеал-политики» 1990-х годов». Отсюда — критика политики Буша, строившаяся на морально-историческом императиве утверждения в любых странах и любой ценой демократии, прежде всего, как духовной ценности. Харту вторит (там же) российский политолог профессор Цыганков. — «Главным действующим лицам необходимо исходить не из абстрактных представлений о добре, зле и справедливости, а из интересов. Войнственность присуща как раз либералам, которые смотрят на международные отношения сквозь призму идеологии (alias — лично отстаиваемой морали и ее культурно-исторических оснований. — Г.К.)». На том же ходе мысли не так давно строилась предвыборная агитация Саркози, а сегодня — заполняющая международную прессу тема «перезагрузки» (update) российско-американских отношений. Доминирующая констатация — прекращение

«холодной войны», окрасившей международную политику и ее идеологические основания на протяжении всей второй половины XX века. Подобное прекращение, вполне очевидно предполагает отвлечение от умонастроения масс, на которое «холодная война» во многом опиралась — или которое она, во всяком случае, несла в себе.

Относительная замкнутость и специфичность европейской культуры должна в этих условиях отступить перед массовой иммиграцией, а признание культуры унаследованной ценностью и основой культурной иерархии — перед политкорректностью. Протестантская этика личного труда и его успешности как формы человеческой и гражданской полноценности всё больше подчиняется социальной ответственности государства перед населением. Значительная его часть живет на пособия и тем самым каждый выступает как контрагент государства, минуя былые связи в рамках солидарности традиционных множеств и социальных групп.

Эта тенденция реализуется в значительной степени за счет Шёнгенской визы. Укорененность в стране, месте жительства, в ее атмосфере и традициях отстывает перед стремлением повысить свой уровень жизни за счет переезда к месту лучше оплачиваемой работы (как латыши в Англию или Швецию, а англичане или голландцы — в США или Канаду) или в страны устойчиво более низких цен (как англичане во Францию).

Международные соглашения в пределах Европы действуют в том же направлении. Приняв принципы Болонской декларации 2001 года, мировой университет стремится к полной свободе выбора студентами и преподавателями того или иного вуза; дипломы их по всей Европе должны стать юридически равноценными, а место жительства и окружение, соответственно — произвольно избираемыми.

Одно из подобных соглашений — постановление Совета Европейского союза 2005 года о национальности. Оно предоставляет каждому право выбора собственной национальности. Она, таким образом, перестает быть свидетельством принадлежности к некоторому культурно-историческому целому, а становится в каждом случае результатом чисто индивидуального предпочтения. Заметим, что анкеты проведенной в России осенью 2010 года переписи населения исходили из полного принятия этого положения.

Римское происхождение Европы остается исторически непреложным фактом и при этом вызывает, тем не менее, растущее сопротивление и дискредитацию. Примерами могут служить книга сорбоннского профессора Реми Брага «Европа — римский путь» (русс. перевод 1995) как чистая заявка современных глобалистски-дисперсионных устремлений на коррекцию векового образа Рима. Таков сборник Rome the Cosmopolis (Oxford 1996), несмотря на содержащиеся в нем новые научные положения, пронизанный тем же стремлением сделать образ Рима чуждым самооценке современного европейского общества. В том же направлении развивается отражение Древнего Рима в кино. Как искусство, кино в этом смысле представлено хотя бы фильмом Питера Гринауэя «Повар, вор, жена и любовник» (1989) с его аллюзиями (садическими) на биографию Цицерона. Как хроникально-популярный и учебный жанр кино этого рода представлено фильмами БиБиСи о Древнем Риме («Рим» — 22 серии; «Колизей» — на канале ТВЦ 8.09.09). Их общая тональность: и Рим сам по себе, и — аллюзионно — вышедшая из него Европа есть нагромождение насилия, секса и мерзости. Напрашивающийся и утверждаемый вывод: преємственность и традиция, цельность Европы, обусловленные, в частности, ее происхождением, суть либо фикция, либо завершенная и морально отрицаемая часть истории. Последняя мысль ясно выражена также английским историком Иеном Пирсом и его романом «Сон Сципиона» (русский перевод — 2005 г.).

Такое же направление, применительно уже не столько к римски-античному истоку Европы, сколько к Европе как таковой в качестве культурно-исторического и нравственного феномена, прорисовывается в фильмах популярнейших европейских режиссеров 1980-х — 1990-х годов. Таков фильм Ларса фон Триера «Европа» — суть Европы состоит в драке всех со всеми, фашистов с антифашистами, которые ничем не лучше фашистов. Сквозной мотив его позднейших картин (см. «Расекая волны» и «Догвилль») — ненависть и отвращение к спянным, исторически сложившимся группам, социальным и местным, к роду. Таков, в принципе, фильм Питера Гринауэя «Чертеж рисовальщика» (1982?). Фильм развивает мысль о дегенерации английской аристократии и о чудовище, подстерегающем ее на столбе ворот ее замка и ей исторически и человечески чуждом,

опасном, отвратительном, но смутно сулящим некое возмездие. Таков его же фильм «Брюхо архитектора» о невозможности для свежего человека из американской глубинки справиться с проституированным обществом Европы.

Архитектура городов, от Сингапура до Лондона и Москвы, предполагает сегодня чувство полного освобождения от истории. Еще вчера, идя по улицам Москвы или любого другого большого и старого города, будь то в России, или в Западной Европе, взгляд и память как бы перебирали разрозненные звенья единой цепи. Профиль здания, его орнамент, непровольные (или сознательные) ассоциации, классицизм и ампир, готически или византийски окрашенная эклектика, модерн, Корбюзье и Мисс Ван дер Роэ. За каждой эпохой — стиль. За каждым стилем — образ времени, атмосфера общества и культуры, фактура повседневного существования и, самое главное, — память. Нарастающая перспектива сегодняшней архитектуры — атмосфера глобализма. Никаких исторических ассоциаций и, значит, никакой истории. Всё, что воспринимается, воспринимается уникально, как соответствующее данному личному восприятию, без выхода к устойчивым смыслам, историческим, культурным или эстетическим. Площадка для анализа — Москва—Сити, метро в Гонконге, библиотека в Катаре, площадка для раздумий — острая востребованность и стремительный карьерный взлет создателя и идеолога этой современной «архитектуры вне истории» Норманна Фостера от рабочей семьи в Манчестере до звания лорда.

Театр по природе своей обращен к объединенному определенной эмоцией коллективу. Он представляет собой собрание людей, заполнивших зал и готовых воспринять предьявляемые им со сцены действие и текст, как некоторый художественный, но и общественный акт. Его художественно многозначное, но осязаемое единство осознается залом в соответствии с намерением и искусством режиссера и актеров и в соответствии с собственным культурным, общественным и духовным потенциалом. Как и в примере с архитектурой, театральная постановка в растущей мере сознается сегодня как не расшифруемая метафора, апеллирующая к сознанию каждого отдельного зрителя в соответствии с его индивидуальным опытом. Распространение такого восприятия на множество зрителей в отдельных случаях возможно, но оно не планируется и принципиально, эстетиче-

ски, не задано. Лет восемь — десять тому назад Пражский Русский театр ставил в помещении МХАТ «Иванова» Чехова, где героиня, чтобы утвердить представление о ней как о капризно эксцентричной женщине, делала на сцене то упражнение, которое у гимнастов называется «солнце». Сохранение и развитие этой эстетики представлено и сегодня, судя и по впечатлениям многих читателей нашего текста, и по многочисленным отзывам текущей прессы. См., например, «Новую газету» от 24.07.09. или «Литературную газету» 16 — 22. 09.09.

Достижения в области спорта всегда воспринимались как доказательство высокого физического уровня народа, а воплощение этого высокого уровня в командных победах — как свидетельство мастерства и сплоченности игроков данной страны. В последние годы или десятилетия это положение радикально изменилось в направлении, описанном в предыдущих абзацах. Игроки вербуются из самых разных команд, клубов и стран по соображениям, разумеется, выдающегося мастерства, но при этом, в первую очередь, и выгоды для репутации клуба или обогащения игрока. Такая практика признается нормальной и никак не отражается на многомиллионных увлечениях зрителей, телевизионных и стадионных.

Приведенные обстоятельства могут быть дополнены данными текущей интернетовской статистики за 2008 и 2010 годы и телевизионной хроники за июнь 2010 — май 2011. В них, в частности, нашли себе отражение такие процессы, как дедовщина в армии и ослабление семьи как устойчивой единицы общественного целого. Оба эти процесса сегодня не исчерпываются своими формально-юридическими оценкой и осуждением. В них выходит на поверхность дисперсия как атмосфера времени.

Руководитель Главного военно-следственного управления, заместитель председателя Следственного комитета России Александр Сорочкин подвел некоторые итоги службы Российских вооруженных сил в минувшем 2010 году. По словам генерала, *«во всех военных округах и на флотах произошел всплеск преступлений, совершенных военнослужащими по призыву. Ими, например, совершено более 90% из всех учтенных нарушений уставных взаимоотношений и вымогательств»*. Министр Сердюков провел ряд мер по смягчению атмосферы в казармах. В их числе: мамам разрешено прямо в воинских

эшелонах сопровождать сыновей до казармы; в казармах введен тихий час; солдатам обещано, что они будут служить возле родительского дома. Ответом явился новый всплеск преступности в казармах. Всего за год выросло на треть общее число солдат, стремящихся к насилию над совместно служащими в казармах и в строю.

Стоит прислушаться и к главному военному прокурору России. — «Меняются реалии жизни — меняется и мотивация. Сейчас всё больше фактов насилия совершается из корыстных побуждений, а число так называемых «неуставных» проявлений, сопряженных с грабежом и вымогательством, выросло более чем в полтора раза. Отнимают чаще всего мобильные телефоны и деньги — все точно так же как и на городских улицах».

В совсем другой сфере, но то же положение складывается сегодня в семейных отношениях. Об этом говорит статистика разводов. В 2008 г. из тысячи человек российского населения, вступившего в этом году в брак, 179 чел. в этом же году вступили в повторный брак. На эти 1179 браков в том же 2008 году приходилось 703,4 разводов, т. е. около 62%. Там же в Интернете приводятся цифры процентов распадающихся браков по странам. — Россия: 1992 г. — 60%; 2000 г. — 69%; 2007 г. — 54%. Дальше все данные приводятся за 2008 год: Белоруссия: 62%, Украина: 55%, Канада: 48%, США: 45,8%, Франция: 38,3%.

Многообразная информация, поступающая из информационных систем, ставших глобальными, идет в том же русле. [26. Позволим себе не приводить каждый раз ссылку на источник. Речь идет о фактах, ежедневно перечисляемых в ТВ-программе «Вести», в программе «Рен ТВ» или в рубрике «Политика» в Интернете за указанный выше год: июнь 2010 — май 2011]. Повседневность в самых разных ее проявлениях обнаруживает радикальный распад некогда существовавшего в 1960-х — 1980-х годах, подспудно разлитого и инстинктивно ощущаемого единения человека с себе подобными, распад любой укорененности и устойчивой общности.

Четырнадцатилетняя русская девчушка на фоне Триумфальных ворот в Париже поет «Катюшу». Впервые русская команда принимает участие в велосипедном соревновании Tour de France, победителем в котором выходит русский велосипедист, но одновременно выступающий за Голландию. Постоянно

проходящая информация о сносимых в Москве старинных зданиях (в том числе древних церквях) столь же повторяющаяся и столь же в атмосфере времени ненаказуемая, ибо в массе и «наверху» воспринимаемая как несущественная. Президент Франции Саркози получил резко сформулированный выговор от Совета ЕС по поводу его намерения выдворить несколько тысяч румынских цыган, переселившихся во Францию без всякого разрешения и оформления. Они мотивировали свой поступок тем, что «здесь жить лучше», а ЕС — тем, что такая мера основана только на национальности и официальном гражданстве цыган и, следовательно, представляет собой нарушение Европейской конвенции, толерантности и прав человека.

Второго сентября 2010 года в Интернете проходил текст, озаглавленный «Лица без Родины», без подписи, только с указанием на должность — «профессор РГГУ». Вот основной пассаж. — «Для большей части граждан России всё то, что было им изначально дорого, их комплекс образно-интуитивных представлений, формирующих ощущение родины, оказался если не разрушен, то уже не связан с сегодняшней действительностью. <...>. Россия сегодня превращается в страну людей, у части которых родины как таковой нет. Она для них место пребывания и обогащения. Родину они видят там, где деньги и комфорт. А у другой части родина как будто и есть, но она в прошлом». В сентябре 2009 года в США в Интернете прошла информация Islam on Capitolhill по адресу <http://www>. В ней говорилось, что в 1952 году президент США Трумэн установил один день в году как «день молитвы». В 1988 президент Рейган назначил таким днем первый четверг мая. Ныне действующий президент Обама в 2007, будучи еще только кандидатом, заявил, что «США не является больше христианской страной», а 25 сентября 2009, уже как президент, отменил назначенный Трумэном и Рейганом день молитвы с мотивировкой «дабы никого не обижать».

По итогам 2010 года только в Москве зарегистрировано 240 000 витринных краж. В Евроне только на праздниках 2011 г. по поводу Рождества и Нового года сумма воровства составила 5,5 миллиардов евро. Крали покупатели супермаркетов, но и служащие торговых баз и учреждений. Воровство перестает исчерпываться своим нарушением законов и нравственных норм. Оно становится формой перераспределения собственности, основанного на универсальном сознании права

каждого поступать в соответствии с собственной выгодой. То же осознание того же права проявляется так же в разрушении государственно-демократических норм отношений населения и власти. В Англии протест против правительственного законопроекта о возможном повышении платы за университетское образование вызвал демонстрации, которые вылились в погромы с битьем витрин, поджогами магазинов и автомобилей, драками с полицией. Аналогичные демонстрации по сходному поводу и со сходными проявлениями отмечаются во Франции и Греции.

Основным источником растущей дисперсии во многом остается массовая иммиграция. Независимо от ее источника — из других стран ЕС или из так называемых развивающихся стран — она, так или иначе, разрушает традиционные формы жизни и создает, как некогда сказал П. Бергер, «атмосферу бездомности» [27. Цит. по: Руткевич Е.Д. Феноменологическая социология Пауля Бергера. \ \ Социологические исследования 1990, т. VII с. 120]. Совокупная численность населения 25 стран ЕС к 1 января 2005 г. составила 459,5 млн. человек — на 2,3 млн. больше, чем годом ранее. 80% демографического прироста в ЕС достигнуто за счет миграционного притока, каковой за отчетный период составил 1,9 млн. человек. На естественный прирост пришлось всего 445 000. К концу 2008 г. население теперь уже 27 стран ЕС составило 499,8 миллионов. Естественный прирост составил 600 000. Кроме того, в Европу прибыло 1,5 млн. иммигрантов.

Иммиграция становится всё более заметным фактором европейской жизни. Согласно прогнозам демографического развития Европы, для поддержания численности ее населения на неизменном уровне она нуждается в постоянном ежегодном миграционном приросте на уровне 1,9 млн. человек. Самый высокий миграционный прирост в 2003 г. отмечался в Испании, Италии, Германии, Великобритании, Турции и России. Общее количество иностранцев в странах ЕС в 2003 г. составило 23,5 млн. Наибольшая доля иностранцев отмечается в Люксембурге (39% от общего населения), Швейцарии (20,1%) и Австрии (9,4%). Основной приток иностранцев идет в эти страны преимущественно из стран ЕС: им не нужно получать разрешение на работу, менять гражданство. А в других странах Европы всё больше иммигрантов из-за пределов ЕС, главным образом из развивающихся стран.



В самое последнее время обнаруживаются признаки реакции на описанное положение и стремление отстоять былые культурно-исторические целостности. В обзоре новостей московского телевидения 17 октября 2010 года прошло сообщение о выступлении канцлера ФРГ Ангелы Меркель. «Мультикультурализм, — говорилось в нем, — как основа внутренней политики ФРГ себя не оправдал». 8 февраля 2011 г. состоялось выступление премьер-министра Великобритании Кэмерона, идущее в том же направлении, что и выступление Меркель, и признающее крах политики толерантности. Через несколько дней последовало выступление президента Франции Саркози с теми же выводами: толерантность и политкорректность больше не могут рассматриваться как основа политики Франции. О том же говорит плебисцит, прошедший в ноябре 2010 г. в Швейцарии. Он обязал правительство принять закон об ограничении иммиграции, которая достигла 25% населения страны. Там же содержалось требование о выдворении иммигрантов, совершивших уголовные преступления. Признается, что основная масса преступлений, совершаемых в Швейцарии, совершается именно иммигрантами.

Насколько можно судить по телевизионной хронике, тенденция последнего рода, бесспорно, обнаруживается, но столь же бесспорно, отстывает далеко в общественном мнении Европы перед тенденцией противоположной.

Напрашивается общий вывод. — Былые демаркационные линии, еще недавно многократно прочерченные и погруженные в самочувствие и в самосознание личностей и масс, переживание их через *свою* историю, предстают в состоянии растворения. Ранее жить означало принадлежать. Человеческий мир делился на определенные целостности, к которым каждый ощущал свою принадлежность, положительную или отрицательную, комфортную или трудно выносимую, но всегда соотношенность с меньшим или большим, более плотным или менее плотным, целым. Материал, приведенный выше, указывает на исчерпание в Европе описанного миропорядка. Идущая ему на смену универсальная дисперсия воспринимается как доминирующая черта устанавливающейся атмосферы не только экономики, денежного обращения и политики, но и, в первую очередь, культуры и человеческих отношений. Означает, другими словами, рождение системы координат, альтернативной по отношению к двухтысячелетнему бытию цивилизации Европы, а в не меньшей, если не в большей степени, и к цивилизации России.

Витторิโอ Пассенти

## **Фома Аквинский и юридический нигилизм (и четыре другие фигуры: Камю, Кельсен, Ницше и Оруэлл)**

1. **Закон под линзой нигилизма.** В юридическом мире уже давно существует позиция скептицизма, согласно которой нет правды, правосудия и рациональности закона, а все проистекает из воли и присущей ей подвижности. Нет никакого естественного права (*jus naturale*), которое действительно само по себе, но все отменяемо и изменчиво: факт отсутствия естественного права означает, что любой закон или правило — условны, а потому произвольны. По Л. Штраусу, отказ от сегодняшнего естественного права ведет к нигилизму, по сути, отождествляя себя с ним (1). Современный постметафизический поворот многих философских школ является тревожным сигналом.

Закон расщепляется на тысячу потоков, подчиняет себя техникам и формализму процедур, которые сами по себе глухи к содержанию и могут воспринять что угодно: закон, как пустое пространство, может быть наполнен любым содержанием. Высказывание Келсена о том, что «закон может иметь любое содержание», является трагическим выражением **юридического нигилизма**, поскольку такой подход, в конечном счете, препоручает политическое и юридическое существование власти и силе, сокращаясь до формальной законности и отбрасывая справедливость (2). Господствующие силы и факты преобразуются нигилизмом в закон, безразличный к жизни и отношениям между людьми.

Я полагаю, что юридический нигилизм существует, и существовал уже давно, и что нам необходимо понять его суть и разъяснить его особенности. Тем, кто считает его отклонением и болезнью, следует ознакомиться со сложной главой, посвященной ее терапии. Большое количество различных модернистских и постмодернистских нигилистических теорий права образуют все более сложную преграду для формирования и содержания настоящего закона.

2. Хорошо известна необходимость дифференциации между *lex naturalis* и *jus naturale* с одной стороны, и *lex* и *jus* с другой, и проблема с разделением этих двух понятий, так как в

английском языке для обозначения как «lex», так и «jus» используется одно и то же слово — 'закон'. Вдохновленный Л. Штраусом, озаглавившим свою известную книгу «Естественное право и История», я решил тоже использовать термин 'право' ('right') для обозначения jus naturale как естественного права и Diritto/Droit/Derecho/Recht как Права. Эта концепция Права, понимаемая как нечто, связанное по своей природе с человеком как таковым (и это — его право), является центральной в этике и философии закона и представляет собой генетическое и систематическое понятие этих наук.

**Человек не просто часть целого, он сам по себе представляет 'целое' или 'я'.** Таким образом 'право' как нечто, представляющее человека как такового, которое другие представители морали обязаны сознательно признавать и не лишать человека права, является *sum*<sup>1</sup>, неотъемлемо принадлежащей человеку. Определив право таким образом, мы сформировали понятие естественного права (jus naturale), и открыли права человека, являющиеся ни чем иным, как объяснением *sum*, принадлежащей человеку.

Из такой концепции Права возникает непосредственная связь со справедливостью, как воздающей каждому свое (*unicuique suum tribuere*), и так как *sum* — право каждого, то объект Справедливости — Право. (3). И таким образом есть 'генетическое' предшествование Права по отношению к Справедливости, и права человека должны рассматриваться как фундаментальное выражение Справедливости.

3. Если закон попался в ловушку юридического нигилизма, в чем тогда смысл апелляции к святому Фоме? В дни Аквината у философии и богословия не могло быть интереса к нигилизму, поскольку проблема нигилизма появляется в европейской мысли девятнадцатого и двадцатого века. На первый взгляд кажется, что обращение к Фоме Аквинскому с целью прояснения тумана (юридического) нигилизма довольно рискованно. Однако же, несмотря на то, что Аквинат не писал о юридическом нигилизме, мы можем найти у него и в традиции философии бытия то, что является указаниями и критериями подходов к этой проблеме. Это и есть наша тема. Действительно, в Средние века Фома Аквинский разрабатывал и углублял тему сферы правоприменения, и его исследования

<sup>1</sup> *suum cuique* (лат.) — каждому своё.

достигли своей вершины в знаменитом трактате *De Lege*<sup>2</sup> в *Prima Secundae*<sup>3</sup>. Я не ставлю своей целью еще раз излагать его положения, но хотел бы, вдохновившись им, обратиться к проблеме юридического нигилизма. Хочу только напомнить суть Аквинатова понимания принципа закона, а именно — закон есть *aliquid pertinens ad rationem* (нечто, принадлежащее причине, I II, q. 90, a. 1): это положение выражено в самом начале трактата *De Lege*. На вопрос *utrum lex sit aliquid rationis*<sup>4</sup> Аквинат отвечает положительно, и это его исходное предположение.

Фома предлагает необходимые ключи к пониманию и преодолению юридического нигилизма, поэтому он будет постоянно, так или иначе, присутствовать в моей статье. Наряду с Аквинатом нас будут сопровождать четыре современных фигуры: Ницше, Келсен, Камю и Оруэлл, как 'свидетели' защиты или обвинения ответчика (юридического нигилизма).

Первый шаг должен определить главные понятия и теоретическую структуру, в рамках которой в итоге получен термин 'юридический нигилизм': задача трудная, так как нигилизм *tout court*<sup>5</sup> является одной из нескольких основных проблем, обсуждавшихся в Западной философии на протяжении всего прошлого и половины позапрошлого столетия, и на эту проблему существует много различных взглядов.

4. **Ницше и Оруэлл.** Афоризмы Ницше и романы Оруэлла помогают нам приблизиться к предмету и проникнуть в его суть. Афоризмы и романы освещают действительность, с необыкновенной яркостью освещая ее сокровенную суть, если мы умеем слушать. Ссылка на Ницше кажется очевидной: он — анти-Фома почти во всех отношениях. Но почему Оруэлл? При чем тут он? А дело в том, что Оруэлл, сам того не осознавая, является томистом, последователем Аквината. Мы увидим это в дальнейшем.

Согласно Ницше, когда Закон не является Традицией, это — Наложение или Приказ (4). То, что закон должен быть наложен властью, — это его первое и последнее слово: когда

<sup>2</sup> Законно, де-факто (прим. пер.).

<sup>3</sup> Раздел первый части второй «Суммы теологий» Фомы Аквинского (прим. пер.).

<sup>4</sup> Закон — нечто, принадлежащее причине (лат.).

<sup>5</sup> Неожиданно (фр.).

закон не действителен в рамках традиции, он применяется только если наложен силой. В юридическом нигилизме закон насильно отделен от практического разума, становясь простым производным от воли (намерения), которая не признает естественного Права: существует только позитивное право, *positum*<sup>6</sup>, наложенное волей.

В романе **1984** в драматичном споре с тюремщиком О'Брайеном Уинстон Смит представляет последнего европейца, сражающегося с партией и Старшим Братом за остатки человеческого. В этом долгом споре-допросе Оруэлл высказал свои соображения и указал на дилеммы, актуальные для человечества и сегодня.

Я объединил некоторых из них, дав слово О'Брайену, который хочет сделать Уинстона Смита существом полностью управляемым:

- 'Вы должны избавиться от идей девятнадцатого века относительно законов природы. Мы создаем законы природы'.
- 'Действительность не внешняя. Действительность существует в человеческом разуме, и больше нигде... Вне человеческого сознания ничего не существует... Нет ничего, кроме человека''.
- 'Мы управляем жизнью, Уинстон, на всех уровнях. Вы воображаете, будто существует нечто, называемое человеческой натурой, и она возмутится тем, что мы творим, — восстанет. Но человеческую натуру создаем мы' (5).

Давайте внимательно прочтем и запомним эти высказывания. Предназначенные для различных целей и в разном контексте, они передают представление о сути нигилизма, и чем непреднамереннее, тем замечательнее.

### **Проблема нигилизма**

5. Чтобы понять юридический нигилизм, остановимся на понятии нигилизма как такового. Сразу вдаваться в дебри юридического нигилизма, не изучив вопрос нигилизма как такового и не сформулировав для себя его принцип — путь рискованный, а результаты исследования окажутся хаотичны-

<sup>6</sup> Фактическое (лат.)

ми (хотя такой подход нередок). Если юридический нигилизм существует, он не возник сам по себе и независимо ни от чего, но имеет отношение к более широкому и более фундаментальному понятию нигилизма *tout court*, родившегося из общего контекста кризиса. Мы должны не ограничить, а расширить область исследования заранее, дабы не вводить себя в заблуждение легкими и поверхностными решениями. Хочу сослаться на подробную работу по этому вопросу, выполненную для других целей (6).

Нигилизм — категория, которая указывает на серьезный кризис мысли, этики, закона и вообще главных объединяющих начал цивилизации. Глубоко связанный с человеческим существованием, нигилизм не есть процесс, происходящий с бытием с целью превращения его в ничто; нигилизм — это то, что случается с человеком, его знанием, его волей и свободой: это ошибка и отклонение, которые могут быть исправлены. При том условии, конечно, что мы не разделяем широко распространенное скептическое мнение, что философские проблемы имеют богатую историю, но не имеют решений. Согласно этому мнению, мы можем отслеживать их концептуальную последовательность, представлять различным образом сформулированные отклики, не приходя ни к какому заключению — такой поход редуцирует философию до истории философии. Если мы примем такое предположение, мы никогда не выйдем из нигилизма.

6. Несмотря на свои разнообразные обличья, нигилизм — явление более унифицированное, чем можно было бы подумать, при условии нашей способности определить его доминирующую форму, тот *теоретический* нигилизм, из которого проистекают его разнообразные вариации.

Представление теоретического нигилизма в значительной степени соответствует идее Ницше о том, что понятия *единства, правды и цели* больше не действительны и должны быть вынесены за рамки философии. В нигилизме бытие более не поддается толкованию, исходя из понятий цели, единства, или правды. Поскольку эти понятия воспринимаются не как часть метода реального знания (философский реализм), но только как полезные точки зрения для поддержания и укрепления человеческой власти, их раскрытие или оценка отменены и объявлены недействительными. Это включает:

– относительно цели – то, что вечный мир в своем становлении ни к чему не стремится; у этого нет никакого видимого конца;

– относительно единства – то, что нет единой и осмысленной организации целого, ни *a fortiori*<sup>7</sup> тем более высшей формы правительства и администрации;

– относительно правды – то, что нет никакого 'реального мира', никакой сверхчувственной действительности, простирающейся за границами и над вечностью становления, которое и составляет единственную действительность (7).

Ницше жестко резюмирует: «Кратко: категории «цель», «единство», «бытие», которые мы использовали для проецирования ценностей в мир — теперь снова изъяты нами из мира; так что он становится *бесценностным...*» (р. 258).

Переноса эти ницшеанские результаты в универсум философии бытия, я бы сказал, что в (теоретическом) нигилизме появляются четыре главных корня: победа *забвения бытия* и *антиреализма*, отрицание *интеллектуальной интуиции* и кризиса *идеи правды* как соответствия между мыслью и бытием из-за глубокой двойственности или непреодолимой пропасти, зияющей между ними. Чтобы избежать недоразумения, должен добавить, что Ницше помогает определить природу нигилизма, но не преодолеть его; для преодоления же необходимо признание возможности философии, основанной на реальном знании о бытии. Действительно, вышеупомянутые возрастающие характеристики нигилизма (забвение бытия, антиреализм, запрет на интеллектуальную интуицию, кризис идеи правды) прекрасно представлены и распространены у Ницше.

Я не готов показать здесь, что эти характеристики сильно связаны друг с другом. Я могу только сказать, что *антиреализм* и *забвение бытия* адекватно синтезируют их. Таким образом, мы приходим к проясняющей правде цитаты из Альбера Камю: «Нигилист не тот, кто не верит ни во что, но тот, кто не верит в то, что существует»(8).

В то, 'что существует', включена ценность, представленная как собственное лицо Добра, Ценность, существующая до действия и направляющая его, как утверждает Камю в *L'homme revolté*<sup>8</sup>. Формулы 'философии ценностей' и 'тирании

<sup>7</sup> Тем более (лат.).

<sup>8</sup> Человек бунтующий (франц. — прим. перевод.), название эссе Альбера Камю.

ценностей' (Шмитт) очень неоднозначны и должны быть разъяснены, потому что они создают риск пренебрежения такими ценностями, как Добро и Бытие. Аксиология в действительности всегда — онтология, и Ценность укоренена в Бытии с определенностью и постоянством (9).

7. Возвращение к теме забвения плодотворно для анализа феномена нигилизма. Есть разного вида нигилизм, относящийся к определенным формам забвения, а именно:

a) *теоретический нигилизм* появляется из забвения бытия и кризиса идеи правды, последствия которого — релятивизм и скептицизм;

b) *моральный нигилизм* связан с забвением добра и братской любви. Это ведет к философии нейтральности, когда антиличностная мысль редуцирует предмет для своего функционирования;

c) *теологический нигилизм* связан с современным забвением трансцендентности и отчаянием человека относительно его собственного существования. Этот нигилизм оставляет человека *sibi commissus*;

d) *технологический нигилизм* связан с забвением сущности и с идеей универсальной возможности трансформировать все на свете;

e) *юридический нигилизм* уходит корнями в забвение справедливости и естественного права. Следовательно, весь закон позитивен, заменен волей, нацеленной на решение (политический децизионизм<sup>9</sup>).

### Юридический нигилизм

8. По моему мнению, юридический нигилизм имеет три основных начала:

1) опровержение любой формы естественного права; 2) редуцирование закона до простого продукта воли, оснащенного силой; 3) опровержение вклада разума в закон. Тогда основной вопрос: существуют ли Закон, Право (закон) и Справедливость, основанные на причине и человеческой природе, или же мы имеем дело только с законами, правилами, и произвольными кодексами, существование и ценность которых редуцирована до того, чтобы быть предъявленными властной волей в опреде-

<sup>9</sup> «Теория решения» (лат. «decisio», «я решаю») (прим. перевод.).

ленный момент? Юридический нигилизм развивается, если мы отвечаем отрицательно на первую часть этого вопроса и утвердительно на вторую: таким образом, вводится новое понимание Закона и Права.

Результат нигилистического поворота — позитивный закон без естественного права, закон без какой бы то ни было внутренней меры, являющейся действительным в силу самой себя. Поэтому закон связан с силой, властью, и волей, и становится продуктом технического процесса без включения практического разума. Последствие юридического нигилизма — то, что у государственного права нет никакого рационального основания, оно зависит только от изменчивых мнений и воли.

8.1. Опровержение естественного права произошло и от имени Истории в историзме и от имени дуализма между Фактами и Ценностями позитивистской школы. В первом случае утверждается, что в пределах бесконечного потока событий и процесса становления невозможно зафиксировать точку или какое-либо универсальное правило. Однако таким образом историзм становится метаисторической доктриной, которая сообщает нам о характере реального, в итоге утверждая, что мы знаем только то, что случается эмпирически. Чисто исторический юридический 'фундамент', как это происходит с историзмом, не способен всякий раз противостоять распространению превалирующей силы, которая навязывает свою позицию и свою волю наиболее эффективными средствами.

Во втором случае современный позитивизм придерживается того, что философия может знать Факты, но путается в тенетах субъективности, когда речь идет о Ценностях. Они присутствуют, но как субъективные и, в конечном счете, иррациональные: они формируют политеистский Олимп, где каждый может выбирать согласно своим импульсам и предпочтениям. Факт — то, что Историзм и дуализм Ценности-Факта проистекают из радикальной антиреалистичной философии, согласно которой подлинное знание действительности предлагается нам только эмпирическими науками, в то время как богословие и метафизика 'мертвы', похоронены наукой раз и навсегда.

Ни Историзм, ни дуализм Ценности-Факта не способны к воссозданию первоначального значения Справедливости и Закона так, как это делает Реализм.

8.2 Келсен, Ницше и Всемогущий Законодатель. Противопоставление Камю. В традиции естественного права понятия правильного и неправильного не являются конвенциональными или устанавливаемыми позитивным законом, их ценность априорна, тогда как с абсолютным юридическим позитивизмом или юридическим нигилизмом правильное и неправильное становятся действительными только после объявления (декрета) о позитивном законе (10). Последний предназначен исключительно для изъяснения воли законодателя и не имеет никакого *raison d'être*<sup>10</sup> кроме решения, регулируемого только законодателем, который определяет его содержание и выбор. Юридический нигилизм исключает тот факт, что закон и справедливость — носители меры рациональности или, по крайней мере, разумности.

Нормативизм Келсена, преобразующий закон из выражения практической причины в императивное заявление суверенитета, является точкой входа нигилизма в область юриспруденции, но предысторию этого нужно искать у Ницше, который, насколько я знаю, не использует термин 'юридический нигилизм'. Однако он ясно указывает на его реальное содержание: «Но самым решающим элементом является то, что осуществляет высшая власть против чрезмерной власти дурных и упрямых чувств — как всегда происходит, если она достаточно сильна для этого — это объявление *закона*, обязательное разъяснение того, что должно вообще быть дозволенным и законным в противоположность тому, что должно быть запрещенным и незаконным... *В соответствии с этим, только начиная с объявления закона появляются понятия 'правильно' и 'неправильно'... Разговор о правоте и неправоте самих по себе бессмысленен...* Мысль о верховном и общем правопорядке, не как об инструменте в сложной борьбе за власть, но как инструменте, который будет использоваться *против* любой борьбы вообще..., была бы *враждебным* жизни принципом, ведущим к распаду человека, нападающим на будущее человека, показателем слабости, тупика» (11).

Таким образом Ницше объясняет афоризм *Человеческого, Слишком Человеческого*: когда Закон не является Традицией, это — Наложение. Новые философы, о которых он говорит,

<sup>10</sup> Права на существование (прим. перевод.).

следуют своему желанию создавать ценности: их воля к правде — это *жажда власти*. Следовательно, Добро — это то, что соответствует вариантам законодателя, а зло — противоположность: закон — просто человеческий продукт, который не соотносится с божественным разумом как каноном для человеческого законодателя, с сущностью человека, носителя ценностей, которые должны быть обеспечены и охраняемы законом. У Ницше побеждает тот, у кого сильнее жажда власти, Право и права человека терпят крах, наступает триумф парадигмы силы над справедливостью: нигилизм или юридический антигуманизм фактически включают справедливость и закон в область власти и эффективности. В выражении '*Force de loi*'<sup>11</sup>, делается акцент только на *силе*.

Триумф абсолютного юридического позитивизма проявляется в юридическом нигилизме, отделяя проблему закона и проблему справедливости и определяя позитивный закон (*loi*) и Право (*droit*)<sup>12</sup>, утверждая, что *ничто* не может быть сделано *против* закона, но *все* может быть сделано *по* закону, учитывая, что он может иметь любое содержание. Идея о Всемогущем Господе отражена во Всесильном Законодателе: законодатель — высшая власть, которая устанавливает правоту и неправоту решением, не продиктованным чем-то, нормативом, преобразованным в волевой акт.

Камю ориентировался на другое. Он сформулировал закон эффективности *loi de l'efficacité* («в отсутствие высшей ценности, направляющей действие, мы руководствуемся непосредственной эффективностью. Ничто не является верным или ложным, хорошим или злым; норма проявит себя как самое эффективное, то есть самое сильное»), но выступал *против* этой формулы и *против* европейского нигилизма. В *L'homme révolté* Камю ясно пишет, что без ценности, преобразовывающей историю, она подчиняется закону эффективности и власти. Камю утверждает, что существование ценности предшествует действию, и что это противоречит чистой философии историзма, и что только философия вечности может оправдать отказ от насилия. Он добавляет: все еще есть «подозрение, что существует такая человеческая природа, какой ее видели греки, вопреки постулатам современной мысли» (12).

<sup>11</sup> Сила закона (фр. — прим. перевод.).

<sup>12</sup> Юридическое право.

8. 3. *Язык Воли и риск для прав человека*. С того момента, как закон определен как позитивный закон, каждый реальный порядок, существовавший до законодательного решения, направленного по идее на его восстановление, а не установление, приравнивается к нулю. Передача Права воле, не признающей внешних критериев, приводит к нигилистическому закону. Такой закон выражает язык воли с его бесконечностью, открытой для каждой возможности и каждого выбора, осуществляемого в непрерывном юридическом производстве, где правила существуют только потому, что этого хотят люди. Так как человеческая воля будет хотеть и не хотеть, желать и уклоняться, любить и ненавидеть, ничто не устойчиво, все можно отменить и изменить. То, что было дано, можно с тем же правом забрать: там, где нет истинного смысла, есть множество смыслов. Выбранный смысл не будет ни истинным, ни хорошим, а только выбранным или желаемым, и, в конечном счете, навязанным посредством насилия. С этим перекликаются известные слова Блаженного Августина: *Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia*<sup>13</sup> (13).

И в самом деле, часть современной юридической рациональности позиционирует себя как в значительной степени историческую и земную, не способную повернуться к идеальной мере справедливости, 'Платоническим небесам' устойчивой истины, естественному праву, которое в основе своей действительно всюду. Каждый абсолют исчезает под ударами жажды власти, Бог устранен, и закон остается вопросом, решаемым только людьми. Политическое решение — решение, продиктованное волей, так же как и положительный закон — продиктован законом, который не соотносится с высшим законом и не подражает ему, а опирается только на волю человека. Цели, установленные индивидуальной субъективной волей, не носят характера необходимости или, по крайней мере, стабильности: они могут идти в любых направлениях и открыты для многочисленных решений. Поскольку они в какой-то момент были созданы волей, вооруженной силой, эти цели могут так же позже и исчезнуть.

Все теперь можно отменить: сами права человека — только отменяемые указы толерантности: их можно как установить, так

<sup>13</sup> Государства без справедливости — ничто иное, как шайки разбойников (лат.).

и отменить. Нигилизм не дает возможности удерживать идеал прав человека. Они укоренены в естественном праве человека, которое определяет, что положено человеку как таковому и что будет правильным для него признавать. Поэтому права человека находятся в опасности, если справедливость и закон переходят из области рациональности в область воли.

Предоставляя политику и закон воле людей, борющихся друг с другом за изменчивые цели господства, юридический нигилизм приводит к явному *антигуманизму*. Что-то чрезвычайно глубокое, имеющее отношение к бессмертному чувству справедливости, восстает в нас перед лицом юридического нигилизма по отношению к Добру, человеку и его правам. Такое восстание означает долгий и трудный путь, который приводит — в форме тщательно продуманного принципа — к преодолению этой угрозы. 'Вечное' возрождение естественного права после каждого кризиса — признак витальности.

### В заключение — Фома Аквинский

9. Давайте перечитаем слова Оруэлла: конечно, он не писал свой текст, имея в виду юридический нигилизм. Тем не менее, он показал направления его воплощения — антиреализм или отрицание принципа действительности, делающей окружающую жизнь и других проекцией эго; предположение того, что действительность не имеет никаких законов, ни физических, ни моральных, что опровергает естественный моральный закон; идея, что нет никакой человеческой природы, но все создается преобладающей властью, вчера — Старшим Братом, сегодня, возможно, биотехнологиями. Именно поэтому я приписал Оруэлла к невольным томистам.

Оруэлл как бы обращает нас вновь к Фоме, который всегда незаметно присутствует в действительности. Все его идеи противостоят юридическому нигилизму и взывают к обращению к достойному человека закону: его природный реализм, философия, основанная на *actus essendi*<sup>14</sup> и на правде как *adaequatio*<sup>15</sup>, фундаментальная идея о том, что воля, как способность души, является *vis appetitiva rationalis* (рациональной appetentной силой), а не темной и иррациональной

<sup>14</sup> Акт бытия (лат.).

<sup>15</sup> Соответствию (лат.).

пропастью. Мы будем обращаться к нему по двум вопросам: а) идея закона как *rationis ordinatio* и понятие практического разума; б) различие между деланием (созданием) и действием, между инструментами производства и нормами действия.

9.1. а) *Закон как rationis ordinatio и функция практической причины*. Юридический нигилизм опирается на простую и радикальную идею о том, что в практике нет места для рациональности. Это влечет за собой отмену практического разума и приписывание руководящего контроля, в лучшем случае, формальным процедурам, являющимся слабой защитой от победы нигилизма. Разум теряет способность различать порядок бытия и применять в своих действиях рациональный акт установления порядка.

Чтобы избежать юридического нигилизма, требуется совместное действие разума и воли: это — акт упорядочивания, а не только команда. Есть принципиальное различие между *ordo/ordinatio*<sup>16</sup> как актом рационального упорядочивания и *ordo* как командой.

Для понимания этого необходимо напомнить определение закона, предлагаемое Аквинатом, золотую монету в коробке, которую в наше время немногие потрудились открыть: «*Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*» (закон — только приказ разума, ведущий к общественной пользе, провозглашенной тем, кто несет ответственность за сообщество) (14). *Rationis ordinatio* понят на разных уровнях, начиная с божественного *ordinative*, измеряющего разум, до человеческого, который является и измеряемым, и измеряющим. Юридический нигилизм возникает, когда данное Фомой определение закона как *ordinatio rationis* ввиду общественной пользы полностью отменяется в его двух особенно характерных смыслах: акт рационального упорядочивания разрушен и заменен простой командой, которая проистекает только из воли; ссыла на общественную пользу исчезает, так как эту пользу больше нельзя определить.

Я должен добавить, что концепция *rationis ordinatio* выражает практический разум, актуальный для Аквината и всей классической философии (15). Для Фомы Аквинского практический разум — функция знания, а не воли. Действие

<sup>16</sup> Порядок, упорядочивание (лат., прим. перевод.).

практического разума — это *praecipere*<sup>17</sup>, т. е. не только определить, что должно быть сделано в абстрактном смысле, но также и поставить вопрос — что должно быть сделано фактически: «*Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis*» (приказ есть действие разума, подразумевающий действие воли, I II, q. 17, а. 1). Келсен отрицает саму идею практического разума, так как ее постулат заключается в том, что *agendum*<sup>18</sup> не может быть известен, а только выбран иррационально: в конечном счете, его юридический нигилизм основывается именно на этом предположении. Ю. Хабермас предлагает средний путь: переформулируя концепцию практического разума в разум коммуникативный и процедурный, он не просто меняет ярлык, но и трансформирует идею Права, фокусируясь только на позитивном законе и игнорируя закон природный, как объясняется в его работе *Faktizität und Geltung* (Фактичность и значимость, Suhrkamp 1992). По Хабермасу, коммуникативный разум непосредственно производит не нормы и законы, а только процедуры, тогда как «единственный пост-метафизический источник легитимности очевидно формируется демократической процедурой, создающей закон». Хабермас не скрывает серьезного риска, присущего заявленной позиции: «Если функция закона заключается в стабилизации нормативно обобщающих ожидаемых поведенческих результатов, каким образом эта функция может быть выполнена законом, который можно произвольно менять и юридическое действие которого зависит исключительно от решения политического законодателя?» (16).

9.2. *Возможно ли преодоление юридического нигилизма с помощью «спасательного жилета» формы и технических процедур?* Иногда считается, что для создания удовлетворительно действующего закона достаточно сосредоточиться на процедурах, создающих нормы. Доверять процедурам — значит полагаться не на их материальное содержание, а на правила создания норм: надо определить, каким образом решать, а не что должно быть решено. Закон, таким образом, редуцируется до юридических методов-инструментов, которые создаются как нейтральные, а в действительности применимы для получения любого результата. Действие закона, не наполненного своим

<sup>17</sup> Предписание (лат.).

<sup>18</sup> Задачи, которые должны быть выполнены (лат.).

собственным рациональным содержанием справедливости и правды, зависит от выбора наиболее сильной воли. Закон становится *инструментом* в радикальном смысле: не только в том смысле, что для создания и усовершенствования закона необходимы определенные формальности и процедуры/технические детали, характерные для юриспруденции, но главным образом и в том, что он представляет себя как продукт, нечто, возникающее в результате применения определенных технологий, его создающих.

Превращаясь в Инструмент, Закон отражает характер и цели создающей его технологии, т. е. производства. Законы и нормы разрабатываются в «законодательных мастерских», механически и циклически выпускающих массовую продукцию — законы. Кто-то производит посудомоечные машины и телевизоры, а кто-то — законы и правила, в обоих случаях по определенным техническим спецификациям, отвечающим общему направлению в технологии и производстве.

Уподобление Закона Инструменту воплощает глубокое непонимание, основанное на смешении «вещей», которые должны быть четко разграничены, так как относятся к разным сферам жизни: инструменты как специфические средства производства в широком смысле — это одно, правила поведения и стандарты/нормы — другое, абсолютно отличное понятие. Разница между одним и другим — непреодолимая пропасть, сравнимая с разницей между понятиями «делать» и «действовать»: действие имманентно, производство транзитивно. К инструментам обращаются, когда надо что-то создать, а к правилам и нормам — для того, чтобы действовать (17). Редуцирование нормы до инструмента свидетельствует именно о том, что действие как таковое разрушено и низведено до делания. То обстоятельство, что законодательные нормы скоординированы друг с другом и могут быть выведены друг из друга применением методов формальной логики, не меняет их характера как правил, вызванных действием разума, обращенного на человеческое действие, без которого они становятся бессмысленными. Остановка на технической формальности является манифестацией нигилизма, выходящего за пределы природы закона и уничтожающего его сущность — *человеческую науку*, направленную на благо человека.



## Выводы

10. В политических и социальных действиях Право/*Jus*, не зависящее от конкретных представителей власти, должно инспирировать действия власти и являться мерой позитивной правовой системы. Для достижения такого результата необходимо преодолеть разрыв между причиной и свободой таким образом, чтобы человеческая свобода была освещена правдой о человеке. В нигилизме закон подобен рассказу, в котором нет ни начала, ни конца, и действие разворачивается на пустом горизонте интермедии. Человек более не знает, откуда взялся закон и на что он направлен. *Потерянный закон*: мы потеряли *jus* и закон и более не знаем, как их обрести. *Обретенный закон* — выход из нигилизма, но для этой цели мы должны обрести вновь свет причины и мудрости.

В постмодернизме юридический нигилизм представляет собой перманентную опасность. Конечно, риск нигилизма выступает реже, чем риск нацизма, но в рамках релятивистских установок или напротив, установок *hybris*<sup>19</sup>, юридический нигилизм может усиливаться по различным направлениям. Одно из них заключается в радикальной интерпретации прав человека, толкуемых либо как абсолютно бесосновательные, либо как права свободы и самоопределения, подразумеваемого как абсолютное и безграничное. Результатом такого подхода является разрушение всех других прав, в основном — права на жизнь, которое не является правом на свободу.

11. Потребность человека в справедливости, порядке и гармонии велика, и Фома Аквинский помогает нам открыть и восстановить их заново. Его задачей, как и задачей всего католицизма, является противодействие нигилизму, уничтожающему порядок и традиционные нормы, работающие как «социальные связи», и противодействие секуляризации, результатом которой нигилизм и является. Секуляризация, усиливаемая неконтролируемым применением исключительно научной рациональности, стремится обезглавить как Бога, так и идею справедливости, которая действительна сама по себе: закон не подвластен высшему началу, он в ответе только перед самим собой и недоступен никаким другим воздействиям, кроме метода и формализма.

<sup>19</sup> Высокомерие, гордыня, спесь, гипертрофированное самолюбие (греч.).

Правда состоит в том, что в реальности юридический нигилизм не работает, поскольку не может защитить нас от угнетения, несправедливости и войн, точнее сказать — оставляет нас совершенно беззащитными перед этими угрозами. Глубокая мудрость Фомы Аквинского служит постоянным барьером от такого исхода.

## Примечания

(1) Cf. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genoa 1990, p. 9.

(2) H. Kelsen, *Dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1968, p. 222. Формализм в своей высшей степени означает полное равнодушие к содержанию. Написав: «Любая общественная цель может быть достигнута соответствующей формой закона», Келсен поддержал иррациональное представление о законе как о средствах, пригодных для любой цели (H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1977, p. 71). Исключительно формальный и процедурный характер закона и его институциональное оформление для целей, отличных от справедливости, не являются характеристиками закона как такового, а являются таковыми для определенных периодов в юриспруденции в позднем модернизме и постмодернизме.

Относительно Келсена — см. Мою книгу *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genoa 1991, и текст «La philosophie du droit chez Jacques Maritain,» in AA. VV., *Vladimir Soloviev et Jacques Maritain*, IPC, Paris 2008.

(3) Когда Фома Аквинский обращается к теме добродетельности справедливости, он вводит ее следующим образом: «*justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit*», *S. Th.*, II II, q. 58, a. 1, ad 1m.

(4) Cf. *Umano, troppo umano (Человеческое, слишком человеческое)*, Newton Compton, Rome 1990, афоризм п. 459, стр. 188.

(5) 1984, Penguin Books, London 2008, III section, *passim*, pp. 261-282. Очень глубок также и следующий отрывок: «Цель власти — власть... Подлинная власть, власть, за которую мы должны сражаться день и ночь, это власть не над предметами, а над людьми».

– Он смолк, а потом спросил, как учитель способного ученика: – Уинстон, как человек утверждает свою власть над другими?

Уинстон подумал.

– Заставляя его страдать, – сказал он.

– Совершенно верно. Заставляя его страдать. Послушания недостаточно. Если человек не страдает, как вы можете быть уверены, что он исполняет вашу волю, а не свою собственную?’, стр. 276 и 279.

(6) Природа нигилизма подробно исследована в моей работе *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, 2nd ed., Armando, Rome 2004. Диагноз, согласно которому нигилизм в основном прослеживается до серьезных антиреалистических и историко-философских отклонений, можно найти в исследованиях нескольких авторов, включая Л. Штрауса. Для него «сама идея естественного права имеет предпосылку, возможность философии в первичном и полном смысле этого слова», *Diritto naturale e storia*, p. 38. В этой работе Штраус высказывает хвалебное мнение о томасистской доктрине естественного права, cf. p. 175.

(7) F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1887-1888)*, Vol. VIII, t. II, Adelphi, p. 256s.

(8) *L'uomo in rivolta*, в *Opere di Albert Camus*, 2 voll., Bompiani, Milan 1968, II, p. 403.

(9) Юридический постмодернизм связан с отчетливым антиреализмом, представляющим характеристики, которые могут привести к нигилизму, если мы примем определение постмодернизма, приведенное П.С. Шранком. В соответствии с ним постмодернизм имеет пять отличительных черт: эгоцентричный субъект современной эпохи становится социально ориентированной конструкцией; первичные принципы не существуют, ни принцип бытия, ни принцип знания; человеческий разум никогда не постигнет реальности, он заключен в границах ее представления (антиреализм); существуют только передаваемые по наследству представления, созданные для конкретного общества; принцип не распространяется на сущность универсального, к которому постмодернизм испытывает явную неприязнь. Cf. G. Minda, *Teorie postmoderne del diritto*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 312.

(10) Как констатирует Гоббс: «В этой войне каждого против каждого является последовательным то (в государстве (состоянии) природы), что ничто не является несправедливым. Понятиям правильного и неправильного, справедливости и несправедливости здесь места нет. Где нет общей власти, там нет закона; где нет закона, нет несправедливости», *Leviatano*, CDE, Milan 1996, ch. XIII, p. 103.

(11) *Genealogia della morale*, II Dissertazione, n. 11, p. 65s, Adelphi, Milan 1988. Cf. also *Al di la del bene e del male*, Adelphi, Milan 1988, p. 119s.

(12) *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milan 2005, p. 7 and p. 20. Cf. also p. 313.

(13) *De civitate Dei*, l. IV, c. 4.

(14) S. Th., I II, q. 90, a. 4. «lex est quoddam dictamen practicae rationis», I II, q. 91, a. 3.

(15) По этим проблемам см. мои книги *La buona societa. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milan 1983, and *Le societa liberali al bivio*, cit.

(16) *Закон и мораль*, in S. M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, VIII, Cambridge U. P., 1988, p. 253.

(17) Cf. S. Th., I, q. 14, a. 2; I II, q. 57, a. 4.

Витторио Страда

**Тоталитаризм/тоталитаризмы**

Когда говорят, что слово «тоталитаризм» является ключевым для истории XX века, обозначая феномен нового порядка, присущий именно этому периоду, то это утверждение вызывает разные возражения, одни вполне резонные, другие предвзятые. На последних и стоит остановиться, прежде чем переходить к рассмотрению данного понятия и правомерности его применения в целях адекватного понимания исторической реальности.

Возражающие предвзято не прочь бы запретить понятие «тоталитаризм», поскольку оно будто бы наделено сугубо идеологическим значением. В наиболее чистом виде такое возражение сводится к обвинению, согласно которому понятие «тоталитаризм» было орудием «холодной войны» и использование его есть пережиток ментальности того периода, в результате чего искажается природа коммунистических режимов, и в первую очередь советского, так как всесторонне не учитывается ее реальная сложность. Определение «тоталитарный» допускается только к режимам фашистского типа, а вот применение его и к коммунизму, и к фашизму вызывает резкое неприятие. На самом же деле это возражение само является выражением типичной для холодной войны ментальности: ведь при коммунистических режимах цензура запрещала это слово, если оно прилагалось к ним самим, и терпела его только в приложении к фашистским режимам, так как стремилась избежать какого бы то ни было сопоставления этих двух систем. Странно было бы сегодня подчиняться такому цензурному запрету, вместо того, чтобы спокойно взвесить познавательный потенциал понятия «тоталитаризм».

Если отвести такого рода нарочитую аргументацию с вытекающим из нее отказом от концепции тоталитаризма<sup>1</sup>, следует признать, что понятие это родилось не в плане ака-

<sup>1</sup> См. в этом отношении коллективную работу *Les siecle des communismes*, Paris 2000, своего рода антиФюре и антиЧерную книгу коммунизма, в которой формула «коммунизм во множественном числе» служит как бы заклинанием против того, что объединяет «коммунизмы» в единый тоталитарный феномен.

демических абстракций, а внутри злободневной политической реальности, подобно другим политическим понятиям, которые сформировались в русле гражданского действия, чтобы уже потом отшлифоваться в научной теории. Понятие тоталитаризма развивалось исторически параллельно обозначаемому им явлению, которое, как представляется, сегодня подошло к своему концу, имея в виду его «классическую» форму, если только не возродится в каком-либо ином виде.

История термина и понятия «тоталитаризм» излагалась неоднократно, и мы не будем вновь проследивать ее<sup>2</sup>. Началась она, как известно, с того, что в 1923 году Джованни Амендола использовал этот неологизм в негативном смысле применительно к фашизму, а Муссолини подхватил его, но в прямо противоположном, позитивном оценочном значении, говоря о «тоталитарной воле», означавшей решимость нового режима охватить государственной структурой жизнь всего общества. Таким образом, понятие «тоталитаризм» возникло одновременно с двойной смысловой окрашенностью: негативной и позитивной. К этому можно сделать два интересных прибавления.

У Эрнста Нольте<sup>3</sup> приводится факт использования синонима этого термина уже в 1919 году левым немецким публицистом Альфонсом Паке, который в одной из своих корреспонденций из Москвы писал о «ленинском революционном тоталитаризме», выявив, таким образом, тенденцию новой власти связать в единый узел всю социально-политическую реальность. Второе прибавление касается реакции папы Пия XI в 1938 году, годы спустя после утверждения тоталитаризма: понтифик отстаивал право церкви на «тоталитаризм», разумеется, в положительном смысле, присвоенное фашистским режимом. Оспаривая претензию тоталитарного государства целиком поглотить человека, Пий XI заявлял, что это «великая узурпация», поскольку «если и есть тоталитарный режим — тоталитарный фактически и по

<sup>2</sup> См. Abbott Gleason, *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War* New York — Oxford 1995 и *The Totalitarian Paradigm after the End of Communism. Towards a Theoretical Reassessment*, под редакцией Achim Siegel, Amsterdam — Atlanta 1998.

<sup>3</sup> Ernst Nolte, *The Three Versions of the Theory of Totalitarianism and the Significance of the Historical-Genetic Version* в *The Totalitarian Paradigm* cit.

праву, то это режим Церкви, потому что человек полностью принадлежит церкви, должен ей принадлежать, так как человек — творение Господа»<sup>4</sup>.

Если позиция папы в отношении «тоталитарной воли» фашизма имела смысл, то еще больший смысл она приобретала по отношению к ленинскому «революционному тоталитаризму», до жестокости непримиримому врагу религии, в особенности христианской. Следует отметить, что слово «тоталитаризм» в устах папы не только получало положительную окраску, но и приобретало совершенно иное значение, в противоположность идеополитическому фашистскому и коммунистическому, поскольку речь шла не о притязаниях теократии, опирающейся на принуждение, а об упрочении чисто духовной власти, которую принимают по доброй воле. Тут, однако, возникало далеко не малозначащее отношение между новорожденным тоталитаризмом в двух его разновидностях и церковью, как носительницей универсальных ценностей, которой угрожала узурпация не со стороны основанного на светских принципах и уважающего автономию духовной сферы Государства, а Государства нового типа или, вернее сказать, абсолютной Власти, представлявшей собою столь же Государство, сколь и Партию, в свою очередь тотальную и тоталитарную. Эта новая Власть стремилась вытеснить Церковь, а то и разрушить ее, в лучшем случае ее терпела, притязая стать своего рода новой Церковью и превращая свою идеологию в своего рода новую религию, а свои ритуалы в некое подобие новой литургии. Две сакральности: традиционная, трансцендентная, и новая, имманентная, приходили в столкновение. Эта последняя, тоталитарная и нацеленная на будущее, противопоставляла себя светской и либеральной модерности, которая была арелигиозной, а не носительницей контррелигии, как было в тоталитарных режимах, взаимно враждовавших и соперничавших и в то же время структурно родственных. Общим для тоталитаризмов был отказ не только от либеральной демократии, но и от исторической почвы ее формирования: современного буржуазного общества личностей,

<sup>4</sup> Цитируется по: Vittorio Dini, *Totalitarismo e filosofia. Un concetto fra descrizione e comprensione* в «Filosofia e politica», п. 1, 1997. Этот номер журнала частично посвящен теме тоталитаризма. Наиболее важная книга на итальянском языке: Domenico Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Roma 1994.

которому противопоставлялась утопическая коллективистская общность, по-разному представлявшаяся в зависимости от каждой отдельной идеологии.

Ясно, что перед лицом такого полиморфного феномена противоположная сторона, которую парадоксальным образом можно определить как традиционную модерность, то есть демократический либерализм, включая его элементы социалистического и христианского толка, предприняла попытки осмыслить его и проанализировать. После того как для нового феномена почти интуитивно было удачно найдено обозначение «тоталитаризм», началась долгая история определения аналитического содержания этого «неологизма»: новая политическая система, наиболее очевидно и глубоко выражавшая себя в «тоталитарной воле», никак не вписывалась в круг тех, которые в прошлом были классифицированы и исследованы в политологии, от Аристотеля до Монтескье, и была не только антиподом либеральной демократии, но и резко отличалась от известных форм деспотизма, поскольку требовала не просто подчинения и послушания, но участия и мобилизованности масс, своего рода парадоксального консенсуса на базе идеологии, необходимого, наравне с насилием и террором, средства. Тоталитаризм, одновременно антидемократический и постдемократический, был насквозь пронизан, по крайней мере, на словах, идеалами социальными и социалистическими, вселенскими и национальными, элитарными и массовыми. Трудность анализа новой системы заключалась в том, что она не была статичной, развиваясь во времени. Кроме того, как бы отстранено ни анализировать систему, все равно невозможно было отрешиться от принципиальной оппозиции феномену тоталитаризма, в силу того, что он открыто выступал против либерально-демократической традиции, в политической культуре которой сложилось понятие тоталитаризма в отрицательном значении.

Во-вторых, тоталитаризм как историческое явление и политическое понятие не включал в себя одну единственную реальность, а представлял собой сложный комплекс отличных друг от друга реальностей, иногда прямо противоположных и враждебных: это было нечто большее и нечто иное, чем нормальное многообразие идейного движения, по-разному проявляющегося во времени и пространстве, тем более что, как мы

видели, тоталитаризм есть понятие, выявляющее апостериорно общее ядро весьма разного исторического опыта.

Таким образом, в случае тоталитаризма следует говорить о разных тоталитаризмах, о его двух основных вариантах, коммунистическом и фашистском, а точнее, о трех, четко различая внутри понятия фашизма его национал-социалистический вариант. Собственно фашизм, а именно итальянский, единственный, провозглашавший и теоретизировавший «тоталитарную волю», на деле парадоксальным образом был тоталитаризмом ограниченным, то есть гибридной формой авторитаризма с тоталитарной идеологией, поскольку он пошел на компромисс с существовавшими ранее национальными институтами (монархия, церковь, предпринимательский класс). Однако это не означает, что итальянский фашизм, как политический феномен, был лишен новизны.

Если подразделить тоталитаризм на два основных варианта: коммунистический и фашистский (а вернее, национал-социалистический), то возникает две проблемы, затрагивающие их отношение внутри тоталитарного феномена. Первая касается исторической связи между ними, проявившейся в противодействии друг другу и общности, в контрасте и близости, во взаимном отталкивании и подражании. Вторая проблема возникает в связи с тем, что события истории складывались так, что создалась парадоксальнейшая ситуация, которой никак нельзя пренебречь и с точки зрения изучения тоталитаризма и тоталитаризмов. Здесь имеется в виду тот факт, что хронологически более ранний тоталитаризм, а именно коммунистический, который родился как смертельный враг капиталистической, империалистической, буржуазной и либеральной «империи зла», заключил временный, но необходимый союз со своим заклятым врагом и вместе с ним вел успешную борьбу с новым и неожиданно возникшим более опасным противником — фашизмом, чтобы затем, после этого перерыва, снова ополчиться против прежнего врага — капитализма и буржуазии. Одним словом, существует проблема антифашизма, понимаемого не как кратковременный союз двух противников против третьего, а как идеология одержавшего победу коммунистического тоталитаризма над тоталитаризмом фашистским и решившего возобновить вторую войну с капитализмом, который, в свою очередь, ответил на вызов. Парадокс в том, что и тоталитарный

коммунизм, и либеральный капитализм стояли под знаменем не единого антифашизма, но двух разных антифашизмов, из которых только либерально-капиталистический был анти-тоталитарным.

История тоталитаризма интересна в двух отношениях: как в том, что история понятия переплетается с перипетиями реальной истории, которую мы в общих чертах изложили выше; так и в том, что она сопровождает сложное эволюционирование самого тоталитаризма и тоталитаризмов. Разумеется, мы здесь не станем рассматривать историю коммунизма, фашизма и национал-социализма, и чтобы довести до конца наши размышления, остановимся только на конце трех тоталитаризмов, так как этот момент влечет за собой ряд специфических проблем, в том числе и для исторических изысканий. Чем кончили черный и коричневый тоталитаризмы, известно: для человечества это обернулось благом и катастрофой для их режимов. В результате военного поражения, нанесенного извне, одним ударом был положен конец их относительно короткому существованию, претерпевшему известную внутреннюю эволюцию, но не позволившему в более длительной перспективе заложить основы преемственности с соответствующей заменой руководства в высших эшелонах власти: фашизм и национал-социализм в этом смысле совпадают с Муссолини и Гитлером. В случае коммунизма дело совсем иное (даже если не останавливаться на всех иных соображениях). В своей главной — советской — ипостаси коммунизм знал лидеров калибра Ленина и Сталина, с последовавшими пятью деятелями меньшего масштаба. А, кроме того, он не внедрился только в Советском Союзе, а широко распространился по всему миру в соответствии со своим откровенно провозглашенным интернационалистским призванием, сначала посредством организованного коммунистического движения, а затем благодаря образованию ряда коммунистических государств. Мало того: в отличие от фашистских тоталитаризмов, которые являли собою по-настоящему новые феномены, хотя и связанные с традициями, к которым они возводили свою идеологию и которые историки всесторонне проанализировали в своих штудиях, — коммунистический тоталитаризм вправе был гордиться не только лишь отчасти узурпированной восходящей к социализму традицией, но и корпусом законченной доктрины — марксизмом, интеллектуальная сложность которого

бесспорна, что в свою очередь порождает проблему отношения ленинского марксизма к доленинскому, отношения, несомненно, органического, но далеко не элементарного.

Как можно понять из вышесказанного, проблема тоталитаризма имеет исключительно исторический характер и не может быть решена при помощи схематических формул, которые могут служить подсобным средством в конкретных исследованиях, неизбежно ведущих к пересмотру таких исходных формул, их углублению и дополнению. Имеются в виду исторические изыскания, связанные с каждым отдельно взятым тоталитаризмом, их реальными или мнимыми традициями, их национальными предпосылками, а также всем комплексом их взаимосвязей на отдельных этапах их развития и в изменчивом мировом контексте<sup>5</sup>. Понятие тоталитаризма существует только если оно историческое, и любое его политологическое определение пригодно только внутри исторического исследования и как его опорная база, равно как любое другое понятие, будь то империализм или демократия, либерализм или анархия, являющиеся знаменательными понятиями, которые обогащаются в соприкосновении с исторической эмпирией, неизбежно приобретая диахроническую и ареальную значимость (то есть внутри определенных социокультурных пространств). Тоталитарная

<sup>5</sup> Многочисленны компаративные исследования коммунизма, с одной стороны, и фашизма и национал-социализма, с другой (при этом в отношении коммунизма чаще предпочтение отдается, в частности и по идеологическим соображениям, термину «сталинизм» в качестве элемента сравнения с другими тоталитаризмами); *Stalinism and Nazism. Dictatorship in comparison*: под редакцией Ian Kershaw and Moshe Lewin, Cambridge 1997; Alain de Benoist, *Communisme et nazisme. 25 réflexions sur totalitarisme au XX<sup>e</sup> siècle (1917-1989)* Paris 1998; *Nazisme et communisme. Deux siècles*, под редакцией Marc Ferro, Paris 1999; Alain Besançon *Le malheur du siècle*, Paris 1998; *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoires comparées*, под редакцией Henry Rousso, Bruxelles 1999; James Gregor, *The Faces of Janus. Marxism and Fascism in the Twentieth Century*, New Haven and London 2000, а также Ernst Nolte, *Nazional-socialismo e bolscevismo. La guerra civile europea. 1917-1945*, Firenze 1988. См. также *Тоталитаризм в Европе XX века. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления*, под редакцией Я.С. Драбкина и Н.П. Комоловой, Москва, 1996, и *Россия и Германия. На пути к авторитарному согласию*, под редакцией Людгера Кюнхардта и Александра Чубарьяна, Москва, 2000.

парадигма, как и любая другая теоретическая парадигма, имеет эвристическое значение, поскольку развивается, а не остается неизменной в своих изначальных формулировках. В качестве примера можно взять парадигму модернизации, по сравнению с первыми формулировками претерпевшую за десятилетия существенные изменения, и которую, кстати сказать, нельзя игнорировать в размышлениях о тоталитаризме, более того, ее необходимо связать с ним.

Если вернуться, с этой точки зрения, к знаменитым шести чертам, характеризующим, согласно первым систематизаторам понятия Фридриху и Бжезинскому, «тоталитарный синдром» (всеобъемлющая идеология; единая партия, возглавляемая единственным лидером; монополия на средства информации; монополия на вооружения и централизованное управление экономикой)<sup>6</sup>, то можно признать недостаточность этой первой дефиниции, особенно в свете дальнейшей эволюции советского тоталитаризма, хронологически первого и последнего. Мы, конечно, не будем прослеживать, как развивалось и углублялось понятие тоталитаризма и как оно перемещалось из чисто политологической сферы на конкретную и плодотворную почву историко-культурных и социальных исследований применительно к каждой отдельной тоталитарной стране. И, наоборот, остановимся на некоторых обойденных вниманием аспектах тоталитаризма.

Изучать тоталитаризмы надо не только исторически, с установкой на то, как каждый из них проявлялся конкретно, но и компаративно, выявляя присущие им структурно общие элементы и их взаимозависимость, а, следовательно, их реальные взаимные различия, чтобы в результате получить общее представление о том, какое значение имело появление тоталитарного феномена в качестве альтернативы либеральной демократии, особенно там, где она была слаба и переживала кризис. Следует отметить, что еще до того как стать объектом теоретического анализа, тоталитарный феномен был выявлен и, так сказать, описан в художественной литературе: у Замятина в *Мы* и у Оруэлла в *1984 году*. Ссылка на художественные произведения важна также и для понимания отношения от-

<sup>6</sup> Об определении, данном Карлом Иоахимом Фридрихом см. Achim Siegel, *Carl Joachim Friedrich's Concept of Totalitarian Dictatorship: A Reinterpretation* в *The Totalitarian Paradigm*, cit.

дельных теоретических моделей тоталитаризма к отдельным реальным тоталитаризмам, поскольку никогда полностью не реализуется модель, представленная в теории, и уж тем более в художественном воображении: такая модель всего лишь «идеальный тип», служащий для характеристики реальности тоталитарного феномена, но она никогда в полной мере не соответствует модели: в реальных тоталитарных режимах имеют место маргинальные явления дезорганизации и даже беспорядка, что не меняет их специфической сущности.

Что касается тоталитаризма, то это уникальный случай: он был описан до появления своего названия, до своего осуществления именно там, где и возник впервые, то есть в России. В плане художественном я имею в виду *Бесов* Достоевского, справедливо считающихся философской антиципацией грядущей тоталитарной утопии. В плане же научном следует учитывать весь комплекс критики, которая в России в начале XX века была направлена против нависшей марксистской революции и, в особенности, против ее ленинской формулировки. Достаточно дискуссии вокруг *Что делать?* и других ленинских работ, чтобы понять, что не только либеральная, но и социалистическая русская культура трезво отдавала себе отчет в назревающей опасности. Теоретически глубокая критика марксизма была предпринята так называемыми «легальными марксистами» (Струве, Бердяев, Булгаков и др.), то есть бывшими марксистами, которые пошли намного дальше Бернштейна, высветив тоталитарные потенции самого марксизма. Наконец, вызвавшие сенсацию в России *Вехи* (1909 год), плод размышлений ставших либералами легальных марксистов, подвергли глубокой критике российский феномен, который мы можем назвать тоталитарной ментальностью революционно-радикальной интеллигенции. Критика этого феномена важна для понимания будущего тоталитаризма. Дело в том, что эта ментальность не только предшествовала тоталитарному феномену и готовила его, но его и пережила в самых разных частях света как догматическая, утопическая, нивелирующая, конформистская, проповедующая насилие и судебную расправу с политическими противниками. Этой ментальности суждено было воплотиться в ленинской идеологии, которая, будучи синтезом сциентизма и утопизма, давала ощущение высшего, в последней инстанции знания законов исторического развития, а как синтез теории

и практики выдвигала программу социально-политического действия при опоре на конкретную организацию — партию нового типа, которой в будущем едином и единообразном мире предназначалось стать тотальной субстанцией.

Хронологически первый тоталитаризм был и самый масштабный и грандиозный и продлился дольше, что порождает дополнительные проблемы анализа, которых не возникало при изучении двух других, рухнувших в результате военного поражения и в относительно короткий срок после появления. Куда сложнее история тоталитаризма, который продлился три четверти века и распространился по всему миру, выйдя победителем в самой большой войне столетия. Естественно поэтому, что коммунистический тоталитаризм требует особых критериев подхода, так что некоторые историки считают, что в советском случае тоталитарная парадигма приложима только к периоду так называемого «сталинизма», но не ко всей системе, то есть ни к предшествующему, ни к последующему периодам, которые предпочитают определять традиционно как авторитаризм<sup>7</sup>. Такой прием позволяет не замечать исторически органическую природу советского тоталитаризма, его внутреннюю динамику, которая в сложном контексте мирового развития распадается на три основных, весьма несхожих между собой периода, объединенных, однако, институциональными и идеологическими структурами, которые отвечали потребностям системы в процессе всего ее становления и развития: это период формирования, период зрелости и период упадка, соответственно эпоха Ленина, эпоха Сталина и эпоха их наследников до финального краха. Здесь повторилась великая идеологическая операция, подобная той, которую осуществил коммунистический тоталитаризм в отношении антифашизма: мы имеем в виду не реальный антифашизм, боровшийся с национал-социалистической Германией и фашистской Италией бок о бок с западными демократиями, а особую советскую и вообще коммунистическую «антифашистскую» идеологию, которая стала орудием борьбы с демократией как раз по окончании войны. Вторая идеологическая операция, как и другие совпавшая с моментом кризиса системы,

<sup>7</sup> См. на эту тему *Истоки тоталитаризма* Ханны Арендт. См. также очерк Vittorio Strada в: *Totalitarismo e storia* в: S. Kulesov e V. Strada, *Il fascismo russo*, Venezia 1998, и его же *La genealogia delle dittature* в *Ripensare il XX secolo*, Roma 1999.

получила название антисталинизма или, согласно эвфемизму того времени, критики «культы личности» Сталина, который был представлен как отклонение или вырождение якобы исконно чистых ленинских принципов. Это было не подлинным историческим анализом сталинского периода, как специфического и самобытного момента единого и сложного процесса, а частичным разоблачением, заменявшим позитивный миф негативным контрмифом: открытое признание определенных преступлений сопровождалось отождествлением коммунистического тоталитаризма со Сталиным и не затрагивало самые основы и идеологию системы; напротив, целью операции было укрепление того и другого. Одновременно ослаб гнет насилия: репрессии обрушивались не на всех без разбору, а селективно и в ограниченных масштабах, не распространяясь уже на членов правящего класса, благо террор предыдущих лет, от Ленина до Сталина, достиг цели, породив «новое» общество, стабилизированное и самоконтролируемое, которое больше не нуждалось в таких крайних мерах. Однако верно и то, что официальный антисталинизм частично открыл доступ к документам, допустив изучение этого узлового периода советской истории, и таким образом невольно пробил брешь в великой стене идеологии режима и подготовил его крах.

Третьей масштабной идеологической операцией, после операции тоталитарного антифашизма и марксистско-ленинского антисталинизма, была хрущевская и горбачевская перестройка, понимаемая как консервативная переделка системы или, пользуясь слоганом того времени, как попытка придать «реальному социализму» «человеческое лицо». Но эта операция, причем самая сложная, оказалась и последней: система была уже обессилена, исчерпав все свои ресурсы: и материальные, и идейные, то есть идеологические и политические, и когда нисходящая кривая оказалась в районе нулевой точки, произошла имплозия системы, и наиболее завершенная и дольше других продержавшаяся тоталитарная система, развивавшаяся внутри как перманентная революция, а вне как перманентная экспансия, пришла к концу своего исторического цикла. Нельзя также сказать, чтобы существование аналогичных систем, особенно в такой огромной стране, как Китай, много значило для истории тоталитаризма, поскольку китайский режим, помимо того, что переживает период упадка в сравнении с начальной фазой

«классического» тоталитаризма, не имеет универсалистских устремлений, какими вдохновлялась великая тоталитарная революция, превратившая царскую Империю в Союз Советских Социалистических Республик, который, кстати сказать, коренным образом отличался от России и ее Империи во многих отношениях. СССР был не традиционной автократией, а новой системой, революционной и тоталитарной, и в этом качестве обладал тем, чего царская Россия не могла даже и вообразить в своих державных устремлениях: универсальной легитимирующей идеологией ленинского марксизма с вытекающей отсюда интернациональной организационной поддержкой в виде коммунистического движения.

Как видно из сказанного, только компаративный исторический подход позволяет понять феномен тоталитаризма в его конкретных проявлениях во времени и пространстве и не смешивать все эти формы в черной ночи абстрактно-безликого тоталитаризма. Следует подчеркнуть, что сравнивать — значит видеть явления в их соотношениях, обнаруживая сходства и различия, причем эти последние важны не меньше, чем сходства. Отметим также, что сопоставление определенных исторических явлений не означает их релятивизации и поэтому в нашем случае историко-компаративная теория тоталитаризма, или тоталитаризмов, не умаляет и не оправдывает одного перед другим. Возьмем, например, массовое истребление нового типа, превзошедшее все традиционные формы коллективного насилия, осуществленное в лагерях. ГУЛАГ и Холокост, принципиальные моменты главных тоталитаризмов, друг друга не аннулируют, сохраняя каждый свою ужасающую специфику. Разве что и здесь возникает возможность жуткого сравнения идеологии, хронологии и технологии этих двух преступлений против человечества.

Впрочем, нельзя согласиться с довольно распространенным банальным тезисом, согласно которому есть «хороший», по крайней мере, по своим целям, тоталитаризм, правда, не по применявшимся средствам, то есть коммунистический, и «плохой», как по целям, так и по средствам, то есть национал-социалистический и фашистский. В случае первого «хорошие» цели могли быть достигнуты не иначе как «плохими» средствами революционного насилия и идеологического притеснения, которые аннулировали мнимые «хорошие» цели; при этом, по



меньшей мере, спорно, что «хорошей» является цель построения единообразного нивелированного общества без государственно-правовых институтов и без религии, в результате мифического «скачка из царства необходимости в царство свободы». А впрочем, сторонники противоположного тоталитаризма тоже были уверены, что и их цель построения «нового порядка» «хороша». А дело в том, что проблема сложных взаимоотношений свободы и справедливости, свободы и порядка, свободы и равенства решается успешно лишь вне какой бы то ни было тоталитарно-утопической логики.

Среди множества проблем исторического и теоретического характера, возникающих при предлагаемой выше постановке тоталитарной парадигмы, остановимся коротко, возможно, на наиболее спорной проблеме исторической взаимосвязи между коммунизмом и национал-социализмом, которая возбудила острую дискуссию еще и потому, что ее решение, предложенное Эрнстом Нольте, которого предвзятые противники теории тоталитаризма подвергли остракизму, слишком прямолинейно. Известно, что Нольте устанавливает отношение причинности между большевистской революцией и революцией нацистской, а также усматривает в ГУЛАГе антиципацию и подготовку германских концлагерей. Я здесь ограничусь только цитированием того, что по этому поводу писал такой крупный ученый, как Норберт Элиас, который в своей книге *Немцы*, вне всякой полемики в пользу или против Нольте, открывает интереснейшую перспективу: «Если XIX век жил под сенью Французской революции, то XX еще более интенсивно жил под сенью Русской революции. Эта разница зависит, и не в последнюю очередь, от того, что вера в идеалы Французской революции не была связана с верой в необходимость насилия — революции — для осуществления этих идеалов; кроме того, у нее не было и твердой теоретической базы, заключавшейся в собрании авторитетных сочинений. В то время как исключительный эффект на расстоянии Русской революции вызван тем, что его специфический характер вытекал из наличия здесь обоих этих элементов»<sup>8</sup>.

Мы не будем следовать Элиасу в его анализе эффектов этого присущего Октябрьской революции 1917 года сплава на-

силы, как предварительного требования, предъявляемого для аналогичного исторического действия, и систематической органической доктрины, как обоснования этого действия, — сплава, порождавшего двойной процесс насилия революционного действия и ответного противодействия. Однако этот последний, являясь отражением специфического характера большевистской революции, сам принимал революционный характер и уже не был традиционной консервативной или реставраторской реакцией, а становился как бы антиреволюционной революцией, опиравшейся на тотальную идеологию, выдвигавшую проект будущего «нового порядка». Страной, где этот специфический эффект большевистской революции проявился с особой силой, оказалась Германия, то есть страна, уровень модернизации которой был значительно выше, чем в России, и где неожиданно начался разрушительно-созидательный процесс, приведший от нигилизма к тоталитаризму, а затем к катастрофической аннигиляции. Это все еще в каком-то смысле загадочное событие касается не только российско-германских отношений, начиная с 1917 года, но главным образом затрагивает социальные и культурные аспекты немецкой истории. Впрочем, и большевистская революция ставит проблемы, имеющие отношение и к истории марксизма и социализма и, в не меньшей мере, к российской истории и поэтому требует изучения и уточнения того, в какой мере история России после 1917 года является частью истории коммунизма и, наоборот, в какой мере история коммунизма является частью истории России. Продолжает оставаться актуальным и приводимое Элиасом каноническое сопоставление Французской и Русской революций, которое чаще всего преподносится упрощенно, в то время как относится, наоборот, к исторической типологии революций, цель которой — установление отличий демократических революций от тоталитарных революций XX века<sup>9</sup>.

А что в будущем? В нашу пост-тоталитарную эпоху вопрос законный, не оставшийся без ответов, иногда триумфальных, звучащих фанфарами для либеральной демократии, которая бесспорно вышла победительницей из идеологической, а частью и военной схватки, длившейся почти целое столетие<sup>10</sup>. Не броса-

<sup>9</sup> Vittorio Strada, *Francia e Russia: analogie rivoluzionarie* в: *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di Francois Furet Bari.

<sup>10</sup> Наиболее полным и интересным выражением такой эйфории яви-

<sup>8</sup> Norbert Elias, *I tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX*, Bologna 1991, pag. 249.

ясь в другую крайность, будем все-таки более осторожны перед лицом новых огромных проблем, которые человечество и, в частности, демократии должны решать в эпоху глобализирующего и в высшей степени несбалансированного сверхразвития одной части света и перманентного недоразвития другой в условиях резкого нарушения демографического и экологического равновесия. Если тоталитаризмы первой половины прошлого века выросли на давно зараженной почве, которую общий кризис демократии сделал пригодной для укоренения ядовитых плевел там, где либеральная демократия была слаба, то сегодня положение иное, не такое катастрофическое, хотя бы потому, что тоталитарный соблазн, особенно после катастрофического результата, намного слабее, и маловероятно, чтобы люди снова поддались ему. Правда и то, что последствия и пережитки тоталитаризма очень сильны в постсоветской России, потому что здесь и в силу исторической традиции, и в силу природы стоявшей у власти идеологии тоталитарный опыт продлился не только дольше, но и оказался более травматическим в плане ценностей и ментальности и породил патологическую форму модернизации, которую я определил бы как «регрессивную модернизацию», так как промышленно-технологическое развитие (главным образом военного характера) сопровождалось социально-институциональной архаизацией на базе систематического насилия и в то же самое время далеко не малозначащего «консенсуса», хотя и пассивного. Все это затрудняет и осложняет возврат к подлинной демократии<sup>11</sup>.

На этом пора закончить: построив наши рассуждения на незыблемой истории прошлого, мы не хотели и не можем вторгаться в полную превратностей историю настоящего и уж, тем более, в гадательную историю будущего.

---

лась книга Френсиса Фукуямы *Конец истории и последний человек*, которой предшествовала статья на ту же тему, появившаяся в печати сразу после падения Берлинской стены.

<sup>11</sup> См. выступление В. Страды *Историческая преемственность, тоталитаризм* в сборнике *Преемство*, Москва, 2000, и его же *Четвертая модернизация*, «Независимая газета», 27.7.2000.

Леонид Люкс

## **Уязвленная держава: Россия после Крымской войны и после распада Советского Союза – сравнительная зарисовка**

*П*осле распада Советского Союза Россия превратилась в оскорбленного колосса, стремящегося к восстановлению своей пошатнувшейся позиции великой державы. Это положение России напоминает ситуацию, сложившуюся в Германии после Первой мировой войны, в связи с чем в отношении России в последнее время часто говорится о «веймарском синдроме». Но и в истории самой России уже были периоды, когда страна, подобно Веймарской Республике, вела себя как великая держава с ущемленным самолюбием, и в первую очередь это можно отнести к периоду после Крымской войны (1853-1856).

### **Смена парадигм: новые акценты в российской внешней политике после Крымской войны и падения Советского Союза**

Внутри- и внешнеполитическое положение России в 1856 и 1991 годах разительно отличаются друг от друга. Так, в 1856 году не было ни распада империи, ни смены социально-экономической и политической систем. Но, несмотря на это, можно констатировать определенные сходства в поведении политических элит России в оба вышеуказанных периода, которые указывают на то, что в истории России, наряду с разрывами, можно наблюдать и определенную преемственность.

После распада СССР многие российские авторы неоднократно цитировали слова царского министра иностранных дел Горчакова, которые тот произнес вскоре после поражения России в Крымской войне: «Россия сосредотачивается». Этим они хотели подчеркнуть, что шоковое состояние, в которое впала Россия после распада империи и потери доминирующего положения в Восточной Европе, не продлится долго. Раньше или позже, она снова вернется на политическую сцену в качестве великой державы, как это было и после Крымской войны.

Внешняя политика прекратившего свое существование в 1991 году Советского Союза была идеологизирована подобно политике царской империи перед Крымской войной. СССР представлял собой идеократию, которая воплощала принципы пролетарского интернационализма и карала так называемые контрреволюционные силы внутри, а также за пределами Советского Союза: в ГДР (1953), Венгрии (1956) или Чехословакии (1968).

Также и царская империя в первой половине XIX века служила наднациональным идеям — а именно «легитимистским принципам» — и пыталась подавлять отвергавшие эти принципы движения не только в России, но и вне ее границ, например, в Венгрии и Дунайских княжествах.

После поражения в Крымской войне российское руководство считало эту политику вмешательства губительной. Например, как следствие этой политики, в 1849 году Россия подавила венгерское восстание и тем самым спасла от гибели Габсбургскую империю — своего будущего внешнеполитического противника. Уже упомянутый Горчаков заявил, что солидаризация с другими легитимистскими державами, в первую очередь с Австрией, сделала Россию ненавидимой во всей Европе. Россия должна была отказаться от роли европейского жандарма и защищать исключительно свои национальные интересы.

Подобную аргументацию приводили и многие российские политики после распада Советского Союза. Солидаризация с «социалистическими братскими странами» вовлекла Россию во множество абсолютно не нужных ей конфликтов во всем мире и сделала страну объектом ненависти многих народов. С этого момента Россия должна заботиться только о своих собственных интересах.

### **Поляризирующее действие реформ**

Это сосредоточение на собственных интересах как в царской империи после Крымской войны, так и в постсоветской России было тесно связано с грандиозными внутриполитическими реформами.

После проигранной Крымской войны Россия пережила своеобразную революцию сверху, которая напоминала петров-

ские реформы начала восемнадцатого века и которую можно назвать второй европеизацией России. Было отменено крепостное право, значительно ослаблена цензура, а судебная реформа 1864 года, создавшая независимые суды, укоренила в стране первые зачатки принципа разделения властей. Многие требования, которые предъявлялись поколениями критиков самодержавия, выполнялись одно за другим.

Еще более радикальные реформы проходили в России после свержения коммунистического режима. После семи десятилетий идеологической диктатуры, плановой экономики и большевистского единовластия начался тернистый путь России к открытому обществу, постепенное возвращение оторванной от Запада с Октября 1917 года страны в Европу.

В обоих случаях реформы поляризовали общество, хотя и различным образом. В эпоху Александра II наибольшая опасность для реформ исходила от нетерпеливых утопистов, для которых кардинальные изменения, начавшиеся после вступления Александра II на престол, были недостаточно радикальными. Они были заинтересованы не в реформировании уже существующей системы, а в ее разрушении.

В постсоветской России, напротив, начатые после августа 1991 года реформы подвергались опасности со стороны совершенно других сил, нежели это было во времена Александра II: не со стороны утопистов, добивавшихся создания небывалого в истории общества всеобщего равенства и социальной справедливости, а со стороны лишившихся власти элит, стремящихся к реваншу за свое поражение в 1991 году.

### **Междоусобные споры реформаторов**

Угроза реформационному процессу обеих эпох исходила не только от воинствующих противников обновления, но и от внутренних разногласий в самих реформаторских лагерях. Эти противоречия касались не в последнюю очередь национального вопроса, который в многонациональном государстве как ранее, так и сейчас имел и имеет первостепенное значение.

В обоих случаях в начале реформаторского процесса отмечалась либерализация в этой области. Так, после вступления на престол Александра II были аннулированы многие антиеврейские законы, одновременно с этим в Польше было упразд-

нено чрезвычайное положение, введенное после подавления ноябрьского восстания 1830/31 гг.

В постсоветской России произошло преобразование страны из псевдофедерации в действительно федеративное государство. Федеративный договор 1992 года предоставил, в первую очередь национальным республикам Российской Федерации, значительные автономные права, о которых они ни в царские, ни в советские времена не могли и мечтать.

Но для некоторых наций уступки центра, как первой, так и второй эпохи, были недостаточны. Даже широчайшая автономия внутри российского государства их не удовлетворяла, так как они стремились к полной независимости. В эпоху Александра II это в первую очередь касалось Польши, в постсоветской России — Чечни.

Подавление польской и чеченской освободительных войн русскими вооруженными силами подорвало в обе эпохи доверие к проводимым процессам реформ и раскололо лагерь реформаторов.

Александр Герцен, эмигрировавший в николаевскую эпоху из России, вначале «с другого берега» горячо приветствовал реформы Александра II. Но после того как в январе 1863 года вспыхнуло польское восстание, он писал: «Действительно ли суждено этому правительству, которое без труда могло бы быть мягким и человечным, опускаться все ниже и ниже и мараить себя кровью?» Также разочарованно звучало обращение председателя партии Демократический выбор России, Егора Гайдара, к Борису Ельцину, когда тот начал вооруженную операцию в Чечне в декабре 1994: «Захват Грозного будет ударом по демократическому прогрессу, по всему, что было достигнуто за последние годы».

### **Возврат к российскому «особому пути»**

Вместе с тем, конфронтация с мятежными провинциями усилила, как в эпоху Александра II, так и в ельцинский период, националистические настроения среди имперской нации, включая и сами реформаторские лагеря. Готовность идти на дальнейшие уступки внутренним и внешним соперникам существенно уменьшалась, а критика Запада, который поддерживал сепаратистские стремления Польши и, позднее, Чечни, усили-

валась. Показательным был, например, опубликованный в 1869 году труд ранее либерально настроенного русского историка культуры Николая Данилевского «Россия и Европа».

Многие считают Данилевского предшественником Освальда Шпенглера, приводя в качестве иллюстрации разработанную Данилевским теорию биологического возраста культур, которые, после завершения определенного цикла, сходят с исторической сцены. Романо-германская культура, согласно учению Данилевского, находилась уже в стадии распада, а чуждая ей славянская культура — наоборот, в стадии подъема. Антирусские настроения на Западе Данилевский рассматривал в первую очередь как следствие культурологических различий между Западом и Востоком. С полнейшей уверенностью в правоте своей державы он описывал расширение Российской империи за последние столетия, придав этому расширению совсем иное качество, нежели завоевания западных государств.

Также и в постсоветской России российские демократы, которые до августа 1991 года были яркими сторонниками «возвращения России в Европу», начали ссылаться на русский особый путь, в то время как прозападно ориентированные круги упрекались в беспредельной уступчивости по отношению к непосредственным соседям России. Так, политический советник российского президента Сергей Станкевич заявлял в середине 1992 года: «Наши соседи зачастую рассматривают Россию не как государство, а как грудку, своего рода реликт, от которого можно отрезать ту или иную часть».

Такие понятия, как «национальная гордость» или «национальные интересы» являются для Запада вполне естественными, добавил к этому председатель Комитета иностранных дел Верховного Совета Евгений Амбарцумов. Почему же они не могут иметь силу и в России?

Таким образом, почти все политические лагеря России как после Крымской войны, так и после проигранной Москвой «холодной войны», чувствовали себя униженными Западом и стремились к восстановлению статуса великой державы для страны.

### **Возвращение на мировую арену**

В первом рассматриваемом нами случае это удалось уже спустя 14 лет после Парижского мира 1856 года, который за-

вершил поражение России в Крымской войне. Вторая Французская империя, которая представляла собой главную опору установленного в 1856 году нового европейского порядка, потерпела в немецко-французской войне сокрушительное поражение. Уже в конце октября 1870 — то есть через каких-то два месяца после битвы при Седане, ознаменовавшей крушение наполеоновской империи — Горчаков объявил, что Россия не считает себя связанной решением, принятым Парижским договором, о нейтрализации Черного моря. Этим соглашением Россия обязывалась разрушить свои укрепления на Черноморском побережье. С этого момента царская империя снова стала полноправным членом «европейского концерта держав». К коренному пересмотру существовавшего европейского порядка стремилась теперь уже не Россия, а Франция.

Иначе ситуация складывается в сегодняшней постсоветской России. Кремль упрекает Запад в том, что там не отдается должное российским национальным интересам. В первую очередь Россия предъявляет претензии США в нежелании признать ее как равноправную великую державу. Расширение НАТО на Восток, военная интервенция в Югославии и признание независимости Косово приводятся в качестве примеров западного самоуправства. Признав независимость взбунтовавшихся грузинских провинций Абхазии и Южной Осетии после окончания пятидневной русско-грузинской войны, руководство Кремля, очевидно, имело целью представить доказательство того, что Россия возвращается на политическую арену как «великая держава» и «суверенная демократия». Решительный образ действий Москвы напоминает подобное односторонне принятое решение Петербурга в октябре 1870 года об аннулировании т. н. «Понтус»-пункта, касающегося Черного моря.

### **Новые вызовы после окончания «холодной войны»**

Сравнивая два эти политические акта, нельзя оставить без внимания основополагающие различия между этими двумя ситуациями. В 1870 году европейцы видели в национальном государстве венец творения, и защита национальных интересов воспринималась ими как священная обязанность державы. В этом духе тогда действовала не только Россия, но и Германия, Франция, Италия и другие европейские государства. Подоб-

ный образ мышления превратил Европу в пороховую бочку, которая не замедлила взорваться в первый раз в 1914 году и второй раз в 1939. И только после опустошительного опыта обеих мировых войн в Европе произошла смена парадигм, которая привела к развенчанию безраздельно господствующей до сих пор национальной идеи и к зарождению европейского интеграционного процесса. Этому развитию старый континент обязан самым долгим за всю свою историю периодом мирного сосуществования, за исключением югославской трагедии.

Европейские процессы интеграции к началу горбачевской перестройки охватили и Россию. Часть российской элиты поддерживала идею возвращения страны в Европу. И было бы ошибкой считать данное стремление «романтическими грезами», как это кое-где принято, потому что оно имело вполне конкретные политические последствия. Политическое чудо мирных революций 1989 года, ликвидация европейского раскола и объединение Германии были бы невозможными без подобных устремлений, а также без отказа реформаторского крыла команды Горбачева от брежневской доктрины ограниченного суверенитета восточноевропейских стран, которая противоречила идее «общего европейского дома».

Тем временем эйфория 1989–1991-х миновала. Изоляционистские силы, которые ставят под вопрос европейский характер России, усиливаются как в самой России, так и на Западе. Российские «европейцы», которым континент во многом обязан мирным преодолением десятилетиями длившегося раскола, вынуждены лишь обороняться, и кажется, что они окончательно проиграли борьбу с радикальными противниками Запада. Это положение дел подтверждается почти единодушной поддержкой антизападного конфронтационного курса кремлевского дуумвирата большей частью российской общественности, особенно после начала русско-грузинской войны. Но, несмотря на это, российские сторонники национального эгоизма в постнациональную эпоху, начавшуюся в Европе с 1945 года, все же стоят на анахронистических позициях, а сопротивление духу времени, как показывает история, редко увенчивается успехом. Поэтому не исключено, что Россия, которая все еще соединена бесчисленными связями с Западом, рано или поздно все же вернется к прерванному в путинскую эру процессу своего «возвращения в Европу».

*Перевод с немецкого Елены Сивуды*

# Круглый стол

Участникам Круглого стола  
были предложены следующие вопросы:

- Перспективы интеграции /ассимиляции представителей мусульманской культуры в культуру европейскую.
- Осуществима ли возможность «вливать новое вино в старые меха» – соединить ценности западной демократии с законами Шариата (концепция евроислама Тарика Рамадана)?
- Эффективна ли политика мультикультурализма?
- Прогнозы развития отношений Запад – ислам.

К ответам участников мы присоединили содержательное интервью, данное Г.П. Померанцем и затрагивающее, по сути, те же проблемы.

Ханс Оверслоот  
**Диалог культур  
или конфликт цивилизаций?**

*Ответы на вопросы для Круглого стола  
Лейден, 01 сентября 2011 г.*

Преднамеренно или нет, часть заголовка вопросов для Круглого стола — «конфликт цивилизаций» — содержит ссылку на книгу Самуэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка» от 1996 г., которая представляет собой расширенный вариант его опубликованной в журнале «Международные отношения» за 1993 г. статьи. Статья эта, называвшаяся «Столкновение цивилизаций?» была, в свою очередь, написана в ответ на статью Френсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек» (1992 г.). Книга Хантингтона сыграла важную роль не потому, что была хорошей книгой и серьезным научным исследованием (по моему личному мнению — скорее, наоборот), а потому, что она, с одной стороны, озвучила образ мыслей «влиятельных лиц» во влиятельных странах (в первую очередь США), а с другой — повлияла на его формирование. Идеи, изложенные в этой книге, помогли сформулировать основные принципы внешней политики США и придали определенное направление мышлению ее творцов. «Столкновение цивилизаций» стало знаковой книгой, несмотря на то (а может быть, как раз вследствие того), что оно было исследованием ненаучным. Я не стану приводить здесь содержание всех дебатов о книге Хантингтона, изложу только свои собственные критические замечания (оставив на время в стороне книгу Фукуямы).

Самые кровавые столкновения человеческих сообществ в истории, известные, по крайней мере, большинству из нас (более того, непосредственно пережитые некоторыми из нас), нельзя классифицировать как столкновения цивилизаций в том смысле, в каком Хантингтон понимает цивилизации. Столкновения между «христианством» и «исламом», или «христианской цивилизацией» и «исламской цивилизацией», если кому-то так больше нравится, имели место в Судане, Нигерии, в кровавых конфликтах между христианскими и

исламскими жителями Молуккских островов в Индонезии; исламские фанатики разрушили башни-близнецы в США, и вообще, антагонизм между последователями христианства и ислама, несомненно, играет роль в постоянных религиозных распрях — но конфликтов чисто цивилизационного типа было относительно немного (если таковые вообще имели место). Мы не раз были свидетелями использования и злоупотребления религиозных связей и культурной принадлежности, но я не уверен в том, что культурное деление играло основную роль в большинстве или сколько-нибудь значительной части таких конфликтов. Более того, понятие «цивилизация» последнее время применяется весьма произвольно. Похоже на то, что ислам образует особую цивилизацию, в то время как христианство и образует, и не образует; например, Латинская Америка и Северная Америка в одних аспектах относятся к одной и той же цивилизации, а в других — что очевидно — являются несопоставимыми. Интересно, почему это так — может быть, вследствие доминирования «протестантов» в Северной Америке и «римско-католического владычества» в Южной? А можно ли отнести к той же самой цивилизации Западную Европу? Восточная Европа, конечно, христианская, но в значительной мере православная. (Или ее отличие от западной объясняется не православием, а отсутствием эпох «ренессанса» и/или «просвещения»?) Может быть, непрекращающийся конфликт между Израилем и соседними странами определен и вызван конфронтацией Израиля, государства «еврейского», с «исламской цивилизацией»? Представляет ли собой иудаизм, в том смысле, в каком Хантингтон видит эти проблемы, отдельную цивилизацию, или же он является просто частью «западной цивилизации»? Порождена ли неприязнь, и даже ненависть многих жителей Ближнего Востока (может быть, лучше сказать — исламского мира), как и масштаб этой ненависти, к евреям тем, что последние — приверженцы иудаизма? А может быть, тем, что евреи являются частью западной цивилизации или же предполагается, что они ее представляют?

Далее, можно ли в данном случае отождествлять Запад с «христианством»? Может быть, ортодоксальный еврей из Иерусалима вызывает у человека из исламского мира меньшую ненависть, чем получивший образование в Оксфорде еврей-атеист из того же самого города? Если меньшую, то не вследствие

ли того, что ортодоксальный еврей живет в культуре, которая во многих отношениях ближе к культуре его ортодоксального соседа-мусульманина, чем к культуре выходца из Оксфорда, не соблюдающего Шаббат и употребляющего свинину? А может быть, все наоборот — к атеисту меньше претензий, чем... или же разницы вовсе нет?

Что, собственно, включает в себя понятие «культура», и какую роль в ней играет религия?

Граница между «Мы» и «Они», между нами и нашими врагами иногда — а может, и зачастую — совпадает с религиозными и/или культурными границами (при этом надо отметить, что культурная и религиозная сферы не всегда совпадают: очень часто они только частично пересекаются). Во многих случаях именно конфликт, и только он, заставляет «нас» и «их» подчеркнуть — выделить культурные и/или религиозные, и/или классовые различия как причину возникающей враждебности; но я бы не спешил объяснять возникающие конфликты различиями между «цивилизациями» (в хантингтоновской терминологии часто определяемыми в понятиях (предыдущей) религиозной направленности). Постараюсь пояснить свою точку зрения конкретным примером: во время Первой мировой войны англичане и французы сражались с немецкими «варварами», с теми, кого они называли «гуннами» двадцатого века, т. е. смертоносными, опустошающими все на своем пути ордами с Востока. И это не было простой метафорой. Союзники и в самом деле отстаивали свою цивилизацию от угрозы со стороны тех, чья принадлежность к христианству проявлялась только в виде коротких затиший — перерывов, объявляемых в страшной бойне на время Рождества. Более того, в рядах британских, да и французских войск были «цветные» граждане с других континентов (Африка, Азия) и других вероисповеданий, в том числе и мусульманского (самых различных мусульманских течений, что характерно), а также индусы, сикхи и так далее (чему, разумеется, есть вполне простое объяснение — Лондон и Париж были центрами соответствующих империй). С моей точки зрения, такой «интернационализм» союзников также служит подтверждением тому, что, по крайней мере, сто лет назад одна из наиболее опустошительных мировых войн была отнюдь не между «цивилизациями» в хантингтоновском понимании этого слова.

Если уж говорить о цивилизационном конфликте, то Вторая мировая война более всего была столкновением между цивилизациями, представленными нацистской Германией и Россией, а точнее — между нацистской идеологией с одной стороны и новой «советской» цивилизацией с другой, хотя, конечно же, можно утверждать, что России удалось «сплотить свои силы», возродив и подняв, как знамя, националистический элемент в своей квазирелигиозной советской идеологии.

То же можно сказать и о событиях новейшей истории: наиболее ожесточенные столкновения происходили не между цивилизациями (опять же, оговорюсь: в хантингтоновском понимании этого слова), а внутри них. Даже конфликт в Косово не был конфликтом между христианством и исламом. Убийство сербами хорватов (и наоборот) было битвой между людьми, принадлежащими к одной и той же цивилизации. Религия практически не играла в этом никакой роли, а языковые различия возникли и усилились уже после войны. Точнее сказать, они были искусственно созданы по причинам государственной политики: Хорватия для хорватов, говорящих на хорватском, Сербия, соответственно, для сербскоязычных сербов<sup>1</sup>. В конфликте между сербскими и мусульманскими жителями Косова основной раскол проходил не между преимущественно христианскими странами, поддерживающими Сербию, материально или морально, с одной стороны, и мусульманскими странами с другой. Христианская (православная) Россия выступила в защиту Сербии, тогда как в христианской же Голландии, например, почти никто не поддерживал Слободана Милошевича и прочих лидеров сербских националистов, зато многие сочувствовали косовским албанцам. Сочувствие это было вызвано не неприязнью к православию и не широко распространенными симпатиями к исламу, а тем, что албанцев считали слабой стороной, т. е. жертвами в этом конфликте.

Я думаю, что представление этого конфликта как конфликта цивилизаций посредством объяснения позиций сторон с точки зрения деления их на православных, католиков и /или протестантов притянута за уши, точно так же как и предположение, что христиане, поддерживавшие косовских албанцев, просто не понимали, что такое ислам (т. е. что он-то и является

<sup>1</sup> Что интересно, для Хантингтона язык, похоже, не играет большой роли в определении и различении цивилизаций.



реальным врагом, а вовсе не братья-христиане). (Я вообще не доверяю объяснениям типа «не осознавали» — в частности, марксисты достигли совершенства в навешивании ярлыков типа недостатка «сознательности» какого бы то ни было рода).

Поджог тысяч автомашин, массовый беспорядки и хулиганство в пригородах основных французских городов в 2005 г., зачинщиками которых были в основном молодые люди мужского пола, зачастую выходцы или дети выходцев из Северной Африки, возможно, тоже имели расовый и религиозный аспекты. Как заявляли сами участники беспорядков, они протестовали против того, что общество не признавало их полноправными гражданами Франции, или против дискриминации вследствие своего мусульманского вероисповедания. Тем не менее, многие из этих молодых людей фактически были мало связаны с конкретными религиозными группами, и я сомневаюсь, что за накалом страстей в этих беспорядках действительно стояла религия. Не-принадлежность к христианской цивилизации могла быть спланивающим фактором в каком-то смысле; но имеющиеся факты не подтверждают предположения, что религия сыграла значительную роль в делении на «Мы» и «Они». Вне всякого сомнения, имели и продолжают иметь место основные (суб) культурные различия между молодыми погромщиками и остальной частью общества (музыка, сленг, дресс-код, этническая принадлежность, стиль жизни, экономический статус, перспективы и устремления в смысле профессиональной карьеры, «своя» территория), но различия эти имели мало общего с тем, что Хантингтон и прочие классифицировали бы как культурные различия, вызывающие противостояние с «более значительной» цивилизацией.

Возьмем теперь протесты уйгуров против панкитайского политического и культурного доминирования в западном Китае, а также против силовой реакции китайского центра на выступления непослушных уйгурских окраин — служат ли они подтверждением того, что столкновение цивилизаций действительно имеет место быть? Я так не думаю. Тот факт, что большинство уйгуров исповедуют ислам, наверное, является одним из факторов, определяющих человека как уйгура. (Причем ислам в данном случае не является просто исламом, это специфический уйгурский вариант данной религии, если человек хочет идентифицировать себя с конкретной группой населения

и быть признанным остальными членами этой группы в качестве «своего»). Тем не менее, нельзя сказать, что китайские власти подавляют уйгурские мятежи и прочие тому подобные волнения исключительно по причине упрямого нежелания панкитайской цивилизации в чем-либо уступить «исламским конкурентам». Мусульманское вероисповедание уйгуров не играет решающей роли, это только дополнительный штрих — китайские власти рассматривают все остальные меньшинства, будь то уйгуры, тибетцы, хуэйцы, монголы, байэйцы или прочие, как народы, второстепенные по отношению к народу хань, и, таким образом, обязанные с благодарностью воспринять китайское правление (= ханьское доминирование). Опять же, на данном примере я не пытаюсь доказать, что культура является незначительным фактором с политической точки зрения. Культурное многообразие, включая многообразие политическое, этническое и религиозное, может играть решающую роль в политическом смысле. В какой-то момент широкомасштабные изменения в этническом и религиозном и/или социальном составе населения страны как политической единицы, или населения города, или даже региона, могут создать значительную угрозу для существования политического статус-кво даже в демократических системах (и весьма возможно, что системы демократические подвержены этому риску более систем авторитарных). Тем не менее, хантингтоновская концепция цивилизаций приведена слишком в широком и не определенном научно смысле, чтобы помочь понять, какое (политическое) значение будет иметь конфронтация культур.

Другой пример той же неопределенности: в хантингтоновском понимании вещей Россия, Грузия и Армения сведены в одну и ту же категорию под общим заголовком «православная цивилизация». Как эта классификация поможет мне, или вам, читатель, понять хотя бы базовые принципы отношений между этими странами? Хантингтон ответа на такой вопрос не дает; я также не могу на него ответить.

Самые кровавые конфронтации в течение последних десятилетий имели место быть не между, а внутри цивилизаций в хантингтоновском понимании этого слова. Сотни тысяч людей были уничтожены в Руанде, когда племя туту уничтожало племя тутси, которое разделяло с ними их религию, а именно — христианство. В войне Ирака против Ирана мусульмане

уничтожали мусульман. Персы — иранцы — убивали арабов и наоборот; государство воевало против государства. Теоретики столкновения цивилизаций предполагают и защищают идею о том, что всевозможные причины конфликтов — такие, как конкуренция государств друг с другом и сражения армий государств; схватки военных диктаторов друг с другом и с представителями государственной власти; конфликты на почве классовых разниц и эксплуатации, религиозного многообразия, включая разнообразие течений внутри одной религиозно определенной цивилизации; такие, как само по себе перемещение по какой бы то ни было причине большого количества людей в различные страны и регионы; такие, как устремления к «величию» и возбуждение, связанное с возможностью применения насилия; такие, как принятие вооруженных конфликтов в качестве стиля жизни — все они должны рассматриваться либо как современные манифестации всеобъемлющего столкновения цивилизаций, либо как что-то второстепенное по отношению к будущей мировой основной «причине конфликта»: контакту между основными мировыми цивилизациями, являющимися несовместимыми друг с другом.

Я не вижу этому достаточных подтверждений в виде исторических фактов. Подобная схема представляется мне непросто — в научном смысле — упрощенной.

С другой стороны, я не собираюсь отрицать, что произошедшие в течение последних десятилетий коренные изменения в составе населения многих стран, в частности, Западной Европы, вызывают у коренного населения этих стран общественное недовольство и являются причиной гражданских беспорядков серьезного масштаба. Далее я проанализирую ситуацию в Голландии, которая известна мне лучше всего.

В стране под названием «Нидерланды» уже трудно сказать, кого следует причислять к коренному населению, т. е. кого можно считать иммигрантами (или потомками иммигрантов) из других стран, а кого нет. Более 20 процентов населения сегодняшней Голландии не являются только голландцами — например, у выходцев из Марокко даже их родившиеся в Марокко дети имеют вдобавок к голландскому гражданству паспорта государства Марокко. Согласно марокканским законам, отказ от национальной принадлежности является преступлением. Марокканцы, а точнее — берберы (если говорить об этнической

принадлежности), представляют собой одно из самых многочисленных национальных меньшинств в Нидерландах, насчитывая в общей сложности около 355 тысяч (общее количество населения в стране — 16 миллионов 700 тысяч человек)<sup>2</sup>. Дети (даже дети детей) турецких иммигрантов (390 тысяч) часто тоже имеют двойное гражданство.

Важно заметить при этом, что подавляющее большинство марокканских и многие турецкие «гастарбайтеры», приехавшие в Голландию в конце шестидесятых — начале семидесятых годов прошлого века, которым затем было разрешено остаться жить в стране, были людьми неграмотными, выходцами из примитивных аграрных сообществ. Другой важный фактор — то, что уже во время «первой волны» трудовой иммиграции потребность в неквалифицированной рабочей силе резко упала. Другие национальные меньшинства — около 100 тысяч из Сомали, 20 тысяч из Ганы, столько же из Египта и приблизительно столько же с островов Зеленого Мыса. Далее, 345 тысяч из Суринама (креолы, индусы, яванцы и пр.), около 140 тысяч из Арубы и (прочих) голландских Антильских островов, приблизительно 80 тысяч китайцев; число выходцев из Центральной и Восточной Европы — 200 тысяч, в основном это поляки<sup>3</sup>. Ко всему перечисленному следует добавить тысячи людей, эмигрировавших из разных других стран третьего мира. Около полумиллиона граждан Голландии имеют индонезийское происхождение, но их при любых подсчетах относят к коренному населению. Если быть более точным в описании этнического состава населения, следует упомянуть многих недавних переселенцев из Германии, Испании, Италии и т. д. В общей сложности число (потомков) недавних иммигрантов из западных стран в Голландию приближается к миллиону.

В настоящее время Нидерланды представляют собой мультиэтническое (многонациональное) общество, вполне сравнимое с Россией в смысле процентного соотношения меньшинств. В России также этническое большинство — русские — составляют около 80% и 20% приходится на «прочие национальности», та-

<sup>2</sup> См. также: <http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/default.aspx?>

<sup>3</sup> <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2011/2011-3442-wm.htm>.

кие, как татары, чеченцы, аварцы, даргинцы, чуваша, буряты. Одно из коренных отличий между этими двумя странами заключается в том, что Россия исторически была многонациональным образованием — во всяком случае, со времен имперской экспансии и расширения территорий, скажем, с семнадцатого века; так что другие национальности имеют в России территории своего исторического обитания<sup>4</sup>. В Нидерландах же эти «прочие национальности» в основном селились в больших городах. Четыре крупнейших города Голландии (Амстердам, Роттердам, Гаага, Утрехт) в ближайшем будущем станут городами с преобладанием «черного» населения (общепринятое здесь выражение «черное население» просто указывает на тот факт, что большинство граждан страны неевропейского происхождения не относятся к белой расе).

В этническом, религиозном и культурном составе Нидерландов произошли радикальные перемены, особенно начиная с конца шестидесятых — начала семидесятых годов. Более того, как я уже отмечал, расселение иммигрантов неравномерно. Не только крупнейшие города Голландии, но и некоторые небольшие — такие, как Гауда, Дордрехт, Ден Хельдер и другие, в смысле социальном, этническом и культурном претерпели коренную трансформацию в течение последних сорока лет; в основном вследствие притока иностранцев и частично вследствие отъезда из заселяемых иммигрантами районов этнических голландцев, особенно той части населения, которая наиболее активна, амбициозна и мобильна для того, чтобы переехать в лучшие районы или другие города. Явление, свидетелями которого мы стали в последнее время, особенно в Роттердаме — это концентрация таких (потомков) новоприбывших граждан, которые мало что могут предложить на рынке труда и которым не остается ничего другого, кроме как соглашаться на низкооплачиваемую работу или же жить на социальное

<sup>4</sup> Однако следует заметить, что и в последней четверти 16-го века, и в 17-м веке тот географический регион, который мы сейчас называем Голландией, притягивал большое количество иммигрантов, включая евреев-сефардов, французских протестантов, выходцев из германских государств, которые искали работы в сельском хозяйстве, промышленности, торговле, мореплавании и пр. Голландская колониальная экспансия и российская континентальная экспансия оказали сравнимое, но все же по сути своей разное влияние на многонациональный состав этих стран в настоящее время.

пособие и/или добывать себе дополнительные доходы либо из системы социального обеспечения каким-нибудь обманным путем, либо в результате мелких и крупных преступлений. Дети их в основном не тянут даже на окончание средней школы, а часто и профессионально-технических училищ. Школы зачастую не в состоянии справиться с «трудными» — по разным причинам — учениками, и в результате у нас образовалась уличная «субкультура» подростков из общественных низов с ярко выраженным мужским шовинизмом.

Эта субкультура, которую отличают особый стиль жизни и даже свой особый язык, ни в коей мере не помогающий подготовиться к взрослению и трансформации в дисциплинированный рабочий класс, с одной стороны, постоянно меняет свою форму (слова, выражения, одежда, движения, жесты с одинаковой легкостью входят в моду и выходят из нее). С другой стороны, как общественное явление эта субкультура очень устойчива, так как сама себя воспроизводит, т. е. все новые и новые подростки постоянно попадают в этот, в широком социальном смысле, общественный тупик. У многих из них при сильном стремлении к материальным благам (хочется иметь дорогие кроссовки, красивую одежду, автомобиль) нет никаких профессиональных навыков и трудовой этики, необходимой для того, чтобы удержаться на постоянной работе со скромной, но приличной оплатой. Многие девочки (за исключением девочек из мусульманских семей) уже в самом раннем возрасте становятся матерями-одиночками.

Социальные и политические проблемы, вызванные этим внезапным наплывом «иностранцев», не носят религиозного характера. Нельзя объявлять основной причиной того, что «все пошло не так, как надо» в голландском обществе, только мусульманскую культуру, якобы вторгающуюся в регион голландской культуры, исторически сложившейся как часть культуры «иудео-христианской гуманистической», и вступающую с ней в конфликт (как это вновь и вновь, при каждом удобном случае, утверждает голландский политик Геерт Вильдерс). Проблемы, с которыми мы столкнулись в настоящий момент, по сути своей не религиозные.

(Я думаю, что нам не стоит приводить мнения Тарика Рамадана на этот счет. Чтение его статей никогда не помогало

мне разобраться в процессах, происходящих в нашем обществе и в голландской политической системе).

Ислам играет роль на нашей общественно-политической сцене — я бы сказал, является только дополнительным фактором — лишь благодаря большому количеству выходцев из Марокко и Турции, и частично вследствие того, что стимулирует эндогамию. Но при этом надо учесть, что до относительно недавнего времени в историческом смысле (где-то до шестидесятых годов прошлого века) эндогамия была характерна для почти всех религиозных меньшинств, из которых состояло голландское общество в ту пору. Самой многочисленной религиозной группой были католики (около 40 процентов населения), и эндогамия в их среде была почти стопроцентной. Члены кальвинистской (протестантской, или реформатской) церкви (около 10 процентов населения), как правило, тоже заключали браки только внутри своей группы. Голландские протестанты (тоже кальвинисты, но отдельная ветвь кальвинизма), которых было около 30 процентов, по сути дела, являлись совокупностью различных церквей (религиозных группировок), а не единым по своей доктрине и организации религиозным сообществом. Эти и прочие, еще более малочисленные, религиозные группы при заключении брачных союзов тоже выбирали «из своих». То же самое относилось и к выбору школы для детей, политических партий, больниц, профессиональных союзов, спортивных клубов и прочих общественных организаций. Пожалуй, где-то до середины шестидесятых годов прошлого века люди в Голландии жили по принципу «раздельно вместе». С конца шестидесятых роль религии в обществе начала слабеть, но даже сейчас наиболее упорные кальвинистские группы живут в некотором смысле отдельной жизнью (у них свои собственные церкви, свои общественные организации, своя пресса, даже отдельная политическая партия). Добавление к этой мозаике еще одного меньшинства — мусульманского — на тот момент не могло бы радикально изменить картину. Однако с конца шестидесятых в обществе произошли глобальные перемены. Религиозная демография сейчас выглядит совершенно иначе. В настоящее время 44% граждан Голландии не являются приверженцами вообще какой-либо религии. Число католиков снизилось до 28 процентов. Протестанты составляют где-то около 9 процентов. Мусульман сейчас 6 процентов, и оставшиеся 5 — это инду-

сы, буддисты и адепты большого количества разных других религий<sup>5</sup>.

Я бы хотел подчеркнуть, что в Голландии ислам не является первопричиной всех проблем. Ислам занял центральное место в политических дебатах только после трагедии 11 сентября 2011 года. Чудовищная атака на башни-близнецы мусульманских фанатиков (в основном из Саудовской Аравии, с которой Соединенные Штаты — а в более общем смысле «мы», как западное общество, остались «друзьями» в силу очевидных причин) немедленно подействовала и на голландскую политику. В многочисленных слоях населения Голландии уже зрело недовольство результатами политики трудовой миграции шестидесятых-семидесятых, недовольство дополнительной иммиграцией, особенно из Марокко и Турции, связанной с заключением браков на исторической родине и воссоединением семей, недовольство постоянным мощным притоком все новых и новых иммигрантов в статусе беженцев. Такое общее недовольство, и в частности — негодование от вопиюще асоциального поведения в особенности молодых марокканцев в тот момент, после одиннадцатого сентября, в первый раз было озвучено в общем духе критики ислама. Видите, что творят эти мусульмане? Теперь это всем ясно: они взрывают бомбы и убивают людей тысячами! Ислам изображался как что-то агрессивное по своей природе. На самом же деле, мало кто из наших доморощенных хулиганов марокканского происхождения, мелких ворюшек и «уличных подростков», был действительно тесно связан с организованной религией.

До 2001 года критика целых групп людей, относящихся к какой-то конкретной расе или религии, была совершенно обычным делом в нашей общественной жизни, но в сфере «серьезной политики» ее практически не существовало. Тех немногих политических деятелей, которые ранее осмеливались критиковать текущий подход к иммиграции, быстро исключали из «сообщества серьезных и порядочных политиков». Такое отношение, конечно же, было связано с чувством вины многих голландцев за массовые убийства евреев во время Второй мировой войны (более 100 тысяч евреев было уничтожено нацистами, притом, что всего еврейская диаспора в Голландии насчитывала 140 тысяч). Критика конкретных лиц или групп

<sup>5</sup> См., напр., [nl.wikipedia.org/wiki/Godsdiensten\\_in\\_Nederland](http://nl.wikipedia.org/wiki/Godsdiensten_in_Nederland).

лиц, объединенных принадлежностью к одной и той же религии или культуре, или же открытое стремление положить конец процессу иммиграции, почти сразу же получали негативную оценку или классифицировались как проявление расизма. Начало открытой критике ислама в 2001 году положил такой яркий политик, как Пим Фортейн. Он собрал вокруг себя большое количество людей, недовольных отношением к проблемам (или игнорированием проблем) массовой иммиграции и/или ислама со стороны традиционных политических партий. Во время выборов в городской совет Роттердама в 2002 г. его партия оказалась самой многочисленной, намного опередив остальных. По числу отданных голосов она сумела подняться с нуля до 34% в регионе, который традиционно считался надежным бастионом социал-демократов. 6 мая 2002 года Пим Фортейн был убит, причем убит этническим «белым» голландцем, активистом общества защиты прав животных<sup>6</sup>. 19 мая 2002 года на выборах в нижнюю палату голландского парламента в результате голосования по спискам партия Фортейна набрала 17 процентов голосов<sup>7</sup>, что автоматически сделало ее второй самой крупной партией в парламенте Нидерландов (после христианских демократов, набравших 29 процентов).

Таким образом, можно сказать, что *политические* протесты против массовой иммиграции (точнее, ее последствий) стали возникать как грибы после дождя на почве критики именно ислама (и именно после 11 сентября), и на этом основании сделать (неверный, на мой взгляд) вывод, что ислам является перво-

<sup>6</sup> После известия о гибели Пима Фортейна многие даже вздохнули с облегчением, узнав, что убийцей был обычный этнический голландец и никакой не выходец из Марокко. В ноябре 2004 г. голландский кинорежиссер и «анфан террибль» Тео Ван Гог был убит «марокканским» голландцем, который выстрелил в него 8 раз и перерезал ему горло; убийца также воткнул в его тело разделочный нож, под которым было письмо с угрозами в адрес Айан Хирси-Али. (Айан – иммигрантка в Голландию (в то время) сомалийского происхождения, которая является непримиримым критиком ислама и «вероотступником», т. е. человеком, официально объявившим о том, что порывает с исламом).

<sup>7</sup> See: [http://nl.wikipedia.org/wiki/Tweede\\_Kamerverkiezingen\\_2006](http://nl.wikipedia.org/wiki/Tweede_Kamerverkiezingen_2006) and [http://www.kiesraad.nl/nl/Actueel/Nieuwsberichten/\(2047\)-Actueel-Nieuwsberichten-2010/Uitslag\\_verkiezing\\_leden\\_Tweede\\_Kamer\\_van\\_9\\_juni\\_2010.html](http://www.kiesraad.nl/nl/Actueel/Nieuwsberichten/(2047)-Actueel-Nieuwsberichten-2010/Uitslag_verkiezing_leden_Tweede_Kamer_van_9_juni_2010.html).

причиной всех бед. На самом же деле недовольство назревало уже давно, например, в связи с поведением групп иммигрантов из Суринама – преимущественно «черных» – которые долгое время бесспорно доминировали на рынке наркоторговли в Амстердаме. (Незадолго до (и короткое время спустя) провозглашения независимости Суринама, который был до 1975 года голландской колонией в южной Америке, более трети жителей Суринама эмигрировали в Голландию).

Добавим к этому также тот факт, что в семидесятых и восьмидесятых в некоторых городах молодежь с голландских Антильских островов, включая Арубу, стала заниматься мелкой и не такой уже мелкой преступностью и превратилась в сущее наказание для населения в отдельных районах. (Многие выходцы с Антильских островов говорят по-голландски, хотя и со специфическим акцентом, но различные местные акценты в произношении вообще не редкость даже и для коренных жителей Голландии). Понятно, что образованные иммигранты с Антильских островов говорят по-голландски; но и среди малообразованных число владеющих языком не меньше. Иммигранты с Антильских островов и Суринама чаще всего христиане, среди суринамцев также есть определенный процент приверженцев индуизма. Следующее мое утверждение может показаться странным (и уж точно политически некорректным), но мне кажется весьма вероятным, что если бы число иммигрантов-марокканцев было раз в десять меньше их теперешнего количества, а число антильцев – раз в десять больше (т. е. равнялось бы фактическому числу марокканцев), то всеобщее недовольство было бы обращено против них, а не против выходцев с Марокко и мусульманских иммигрантов вообще).

Геерт Вильдерс, политик, возглавляющий Партию свободы (*Partij voor de Vrijheid, или PVV*), некоторым образом является наследником и продолжателем политического течения, основанного Пимом Фортейном. Критика ислама занимает в политической платформе Вильдерса не меньшее место, чем у Фортейна, но его (Вильдерса) политические взгляды отличаются меньшим количеством нюансов и большей примитивностью: с его точки зрения, «мы», т. е. голландцы (из числа которых он, таким образом, исключает значительное количество людей, обладающих голландскими паспортами), являемся свидетелями

«битвы цивилизаций», в которой нам следует занять сторону «западной» цивилизации и вместе с Израилем сражаться с подлинному агрессивным и уступающим нам в развитии исламским противником. Партия Вильдерса *PVV* получила 6 процентов голосов на парламентских выборах 2006 года и 15,5 процентов на выборах в 2010 году, став, в итоге, третьей крупнейшей политической партией Нидерландов после Народной партии за свободу и демократию (*VVD*), с ее 20 процентами, и Партии труда (*Partij van de Arbeid: PvdA*), набравшей 19,5 процентов голосов. Позиция Вильдерса — однозначно анти-исламская и анти-левая. Лучше было бы даже сказать, что он против ислама и против политического истеблишмента, так как политический истеблишмент он ассоциирует с левыми. Утверждая, что левые доминировали в политике на протяжении последних десятилетий, он связывает их с массовой иммиграцией и претворением в жизнь предательской антизападной политики (поощрение иммиграции из мусульманских стран и охрана интересов этих иммигрантов). На самом же деле, ведущую роль в голландской коалиционной политике в течение последних 40 лет или более играла партия под названием Христианско-демократический призыв (*CDA*) вместе с Народной партией за свободу и демократию (правое крыло) (*VVD*), и сам Вильдерс был членом этой парламентской фракции до того, как основал свое собственное движение, т. е. его собственная прошлая партия была гораздо в большей степени правящей партией, чем Партия труда (*PvdA*). Таким образом, ставить знак равенства между левыми и политическим истеблишментом последних десятилетий абсолютно некорректно, но зато это служит определенным политическим целям<sup>8</sup>. Конечно, надо признать, что по

<sup>8</sup> Следует, пожалуй, заметить, что политические взгляды Вильдерса, его анализ причин «исламской проблемы», включая его обвинения в адрес левых за то, что они «впустили ислам в страну и носят с ним», вполне аналогичны взглядам Андерса Брейвика. Или по-другому: Вильдерс был в этом деле первым, а Брейвик сам признал схожесть их анализа политической ситуации. Основная разница заключается в том, что Брейвик — террорист и массовый убийца, который считает, что проблема не имеет мирного демократического решения, а Вильдерс, при всей своей излишне резкой, прямолинейной и вызывающей риторике, убийцей не является и действует в рамках закона. См. также: [http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=497](http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=497) и <http://www.pvv.nl/>.

сравнению с другими фракциями и членами фракций подход Партии труда (*PvdA*) отличался излишней терпимостью по отношению к потенциальным иммигрантам, претендующим на политическое убежище. Она также выступала за претворение в жизнь политики социальной защиты и перераспределения общественных благ, защищая интересы новых меньшинств за счет голландских граждан с невысоким уровнем доходов, которые на протяжении многих лет составляли большинство ее избирателей. По крайней мере, такова была оценка действий политиков этой партии ее традиционным электоратом. Избиратели почувствовали себя забытыми и отвергнутыми, хотя именно они, исконный голландский народ — представители низших классов (рабочего класса) — и пострадали больше всего от негативных эффектов массовой иммиграции: ужесточилась конкуренция на рынке низкооплачиваемых рабочих мест, конкуренция в сфере социальных услуг вследствие притока не говорящих по-голландски детей и молодежи самого различного происхождения в «их» начальные школы, средние школы и профессионально-технические училища (что, в свою очередь, вызвало массовый «отток» белых голландцев из этих учебных заведений и возникновение серьезных проблем в поддержании прежних стандартов образования). В некоторых местах коренные голландцы, не успевшие «вовремя» переехать из заселяемых иммигрантами районов, оказались в окружении людей, с которыми они практически не имели ничего общего в смысле расовой принадлежности, религии, исторических корней, зачастую даже языка! Очень многие скоро почувствовали, что «левые» (в лице политиков Партии труда, *PvdA*) их бросили на произвол судьбы (надо сказать, что партии центристские и правые о них никогда особо и не заботились).

Обвинения Вильдерса в адрес «левых» в том, что они вызвали массовую иммиграцию народов, с которыми у него особые счеты как с приверженцами ислама — марокканцами и турками — также не выдерживают никакой критики. В шестидесятых годах основные работодатели в промышленности «надавили» на правительство (состоящее тогда из партий правого крыла) с целью набора рабочих по контракту для своих производств в Марокко и Турции. Эта политика не поощрялась профсоюзами Голландии (политическое левое крыло) и не предлагалась

Партией труда, которая в то время придерживалась того же направления, что и левые профсоюзы.

Организованное рабочее движение, то есть профсоюзы, конечно же, прекрасно понимало, что за счет ввоза новых, неорганизованных и необразованных, не выдвигающих никаких требований контрактников из дальних стран работодатели собираются снизить уровень зарплат. В течение семидесятых годов эти приехавшие по контракту рабочие получили разрешение остаться, разрешение на воссоединение семей – ввоз в страну жен и детей, которых они оставили на родине, а неженатые получили возможность привезти в Голландию невесту из своей родной страны. Опять же, эти меры не были предложены политиками левых партий. Основные работодатели (промышленники) – частично связанные с Народной партией за свободу и демократию – поддержали такую политику, так как она обеспечивала постоянное наличие в стране дешевой рабочей силы и избавляла их от необходимости заново искать и нанимать людей в Марокко или где-нибудь еще. Христианские демократы рассматривали эту политику «воссоединения семей» (которая на самом деле поощряла создание таких новых семей, в которых невесту, а в следующем поколении – и невесту, и жениха подыскивали в «стране происхождения») в рамках их общей программы поддержания семейных ценностей. Лозунг христианских демократов в то время гласил: «Семья – краеугольный камень общества».

В отношении иммиграционной политики я склонен согласиться с позицией, отстаиваемой голландским политологом Марго Траппенбург<sup>9</sup>. Она не акцентирует внимание в первую очередь ни на экономической стороне вопроса (т. е. является ли разрешение и поощрение иммиграции (определенных категорий) будущих граждан Голландии прибыльной или убыточной в экономическом смысле), ни на расовой, ни на религиозной проблеме. Она не против иммиграции. Люди во всем мире стараются убежать от одиозных режимов или переехать в другое место в поисках лучшей доли; люди хотят улучшить свою

жизнь, обеспечить будущее своих детей, даже за счет расставания с родной страной и погружения в «чуждую среду». Нам не следует отказываться их принимать. Однако же, способность основных социальных институтов нашего общества работать с прежней эффективностью при увеличивающейся от притока (различных типов) новых членов общества нагрузке ограничена. Наши социальные институты также имеют ограниченную «пропускную способность» в смысле образования и трансформации новопривывших в новых граждан, т. е. во что-то большее, чем просто держателей голландских паспортов. Когда эти институты работают на предельной нагрузке, с риском коллапса, это значит, что нашему гостеприимству наступил предел. «Пропускная способность», которую я имею в виду, для разных социальных учреждений разная – в сфере образования одна, в сфере здравоохранения другая. Например, принимать инвалидов и психологически сильно травмированных людей в большом количестве, т. е. таких людей, которым требуется постоянный уход квалифицированных врачей и сиделок (не говоря уже о переводчиках и т. д.), создаст катастрофическую перегрузку учреждений здравоохранения, тогда как прием их соотечественников, не имеющих проблем со здоровьем, даже в десятикратно превосходящем числе к осязательному увеличению нагрузки не приведет. Прием политических беженцев с хорошим образованием меньше отразится на образовательных учреждениях, чем прием того же количества людей (пусть даже из той же самой страны), которые и сами не умеют читать и писать, и детей в школу не отдавали. Учреждения социальной защиты могут быть поставлены под угрозу, если окажется, что вклад иммигрантов в экономику минимален, а получаемые пособия слишком высоки и период их получения продолжителен. Социальные институты могут также быть перегружены нашим нежеланием обеспечить равномерное расселение иммигрантов, т. е. поселением их только в нескольких основных городах. Количество иммигрантов, которое не доставило бы проблем при равномерном распределении в пределах страны, при компактном поселении может стать проблемой. Таким образом, национальные меньшинства могут превратиться в локальные большинства, что создаст дополнительные трудности. По сути дела, так и произошло. Национальные меньшинства превратились в локальные большинства, нагружая и иногда чрезмерно

<sup>9</sup>Margo Trappenburg, “On Entering the Liberal State”, in: Acta Politica, Vol. 33, Summer 1998, pp. 139-164; См. также: Margo Trappenburg, “Against Segregation. Ethnic Mixing in Liberal States”, in: Journal of Political Philosophy, Vol. 11, nr. 3, Sept. 2003, pp. 295-319 (<http://www.margotrappenburg.nl/publicaties/Against%20segregation.pdf>).

перегружая некоторые наши основные институты, по крайней мере, в местном масштабе.

Многие новые граждане Голландии, такие, как марокканцы-голландцы, турки-голландцы, и прочие «голландцы через де-фис» (или *hyphenated citizens* — заимствованный из Америки термин), являются мусульманами, и уже по одной этой причине выделяются из общей массы населения. В Нидерландах уже построено и продолжает строиться множество мечетей, они есть во всех главных и неглавных городах и даже в некоторых деревнях. В школе, на работе и во всех остальных общественных местах немусульмане — атеисты, христиане и все остальные — должны, по крайней мере, в какой-то степени приспособиться к практикам, связанным, например, с Рамаданом и прочими исламскими праздниками и обычаями. В то же время христианские церкви, начиная с семидесятых годов, массово закрываются — сотнями, если не тысячами. Как уже было отмечено, самое крупное «религиозное меньшинство» в Голландии составляют атеисты. Все это создает почву для настроений типа «ислам нас завоевывает». В каком-то политическом смысле это выражение само по себе не так уж и безосновательно. Тем не менее, я не верю в то, что существует реальная опасность возникновения в будущем «западноевропейского халифата» или «третьей волны исламизации», как того опасаются многие мои российские друзья и знакомые, считая нас, «наивных западных людей пост-христианской эпохи», ничего не ведающими о реальных опасностях надвигающихся на нас законов шариата, и потому не готовыми справиться с этим вызовом.

Конечно, рождаемость в среде мусульманского населения достаточно высока, но с повышением уровня образования в семьях она имеет тенденцию к снижению (что, в свою очередь, подчеркивает важную роль образования). Представление о том, что мусульмане являются пятой колонной, по-видимому, отчасти имеет своей причиной тот факт, что политические лидеры некоторых государств — «исторических родин» мусульманских иммигрантов (Турция, Марокко) — проявляют большой интерес к судьбе своих соплеменников за рубежом. Такой интерес, в основном, носит не гуманитарный характер, а напрямую связан с деньгами, властью и поддержанием в умах людей (великой) национальной и/или религиозной идеи. Мечети иногда вносят

свой вклад в это «общее дело», предоставляя возможность этим государствам следить за настроениями и поведением «своих» граждан издалека. Службы госбезопасности (из Марокко и прочих стран) и крайне националистические организации (типа турецких «Серых Волков») с корнями в стране происхождения все еще довольно активны на Западе. (Ведущие турецкие политики не устают призывать многие миллионы «своих» турков в Германии и других западных странах не забывать о том, что они в первую очередь турки и турками должны оставаться всегда). Но это также в очередной раз показывает, насколько ислам не един, а разделен — расколот на религиозные течения и организации, расколот по национальному признаку («по паспорту») и по этнической принадлежности. Приверженцам одной и той же религии из Марокко и Турции (Египта, Ирака, и т. д.) часто трудно вместе работать и вместе молиться, даже если все они (по-прежнему) заставляют свое подрастающее поколение читать Коран по-арабски. Зачастую им трудно найти общий язык даже в «новой» стране, где они сталкиваются со сходными проблемами. Исламский мир раздираем национализмом. Национализм — это сила «западного» происхождения, которая, тем не менее, весьма активно действует во всех исламских странах, что крайне затрудняет создание общего единого мусульманского фронта против «Запада», даже против «еврейского врага».

Далее, для многих верующих мусульман психологически очень трудно смириться с тем фактом, что они, приверженцы «истинной веры», явно уступают христианам, евреям и прочим неверным как технологически, так и (в общем) экономически. Но при этом надо учесть, что не все исповедующие ислам одинаково бедны. Напротив, отдельные семьи и даже страны непомерно богаты. Эти богатства могут быть использованы на распространение и поддержку своей религии как дома, так и за границей, что в каком-то смысле и происходит. В то же время, богатые в исламском мире, несомненно, понимают, что их финансовые и общеэкономические интересы совпадают с интересами Запада. Добавим к этому также и резкое имущественное неравенство среди верующих, которое вызывает у одних зависть и злобу, а у других высокомерие и страх.

Все это я говорю не для того, чтобы отметить как несуществующую опасность со стороны религиозных экстремистов



— исламских фундаменталистов — для жизни и безопасности граждан западных стран и, что еще важнее, для благополучия того типа государств и государственного управления, которое мы имеем, и преимущества которого ценим на Западе.

Хорошо организованное, идеологически (религиозно) воодушевленное меньшинство, обладающей финансовой поддержкой, которое настолько самоуверенно, что считает себя вправе взрывать бомбы, убивать и мучить во имя анархических, социалистических или исламских идеалов и убеждений может оказаться серьезным вызовом существующей системе. (Длинная череда террористических актов в Европе в конце девятнадцатого и начале двадцатого столетия в Российской империи, Австро-Венгерской империи и прочих странах, совершенных анархистами, националистами, социалистами различного толка унесла жизни сотен и даже тысяч людей и серьезно повлияла на режимы, которые были фактическими объектами ненависти террористов).

Такие теракты, постоянная угроза насилия и постоянный страх перед ним, могут привести — прямо или косвенно — к тому, что режимы или государства начнут усиливать свои спецслужбы и вмешиваться в частную жизнь граждан, чего ранее делать не осмеливались. Постоянная «готовность номер один» меняет атмосферу и даже может изменить саму сущность свободного общества. Как слишком вялая, так и слишком резкая реакция на такую угрозу опасна; очень трудно определить, какие меры не будут ни недостаточными, ни чрезмерными, а «адекватными».

Я боюсь, что мы, обычные граждане, мало что можем здесь предпринять, кроме как оставаться начеку, сознавая опасность, таящуюся в обеих таких крайностях. Вследствие таких угроз уже становится трудно продолжать относиться к нашим согражданам мусульманского вероисповедания так, как мы «должны». Тем не менее, нельзя априори записывать их во враги только из-за их религии. С другой стороны, мы хотели бы, чтобы мусульмане сами осудили такие убийства и злодеяния. В нашем неприятии религиозного (и прочего) терроризма не может быть исключений ни для кого. Если террористы — исламские фанатики, заявляющие, что они действуют во имя бога или ислама, нам не стоит обвинять скопом всех мусульман или утверждать, что вот теперь, в этих кровавых

деяниях, «и открывается истинное лицо ислама, показывая, что он на само деле собой представляет». Если мы так поступим, мы сами дадим карты в руки этим террористам, предоставив им определять, что такое ислам для всех мусульман, включая тех, кому такое определение и в голову не приходило. Поступать так — значит вынуждать наших мусульманских сограждан либо дистанцироваться от ислама как такового (чего большинство из них делать не станет), либо смириться с ярлыком потенциальных террористов. Я думаю, что такое отношение несправедливо. Более того, политически оно неразумно.

Витторио Страда

## **Ответ на вопросы Круглого стола**

Общий ответ на поставленные вопросы, вернее, критическое размышление о затронутых в них актуальных и злободневных темах и проблемах, должны исходить из констатации факта, что отношения между разными культурами и цивилизациями есть норма, о чем свидетельствует даже поверхностное знание истории. Эти отношения могут быть отношениями диалога-контакта или контраста-конфликта: таковыми были, если говорить о Европе и средиземноморском ареале, отношения между миром христианства и ислама, сопровождавшиеся кровопролитными войнами и плодотворным сотрудничеством, вплоть до своего рода мирного сосуществования, на деле означавшего гегемонию одержавшей верх западной цивилизации, а в последние десятилетия ознаменовались возрождением и стремлением к реваншу цивилизации восточной.

Отличительная особенность сегодняшней ситуации в том, что в условиях совершившейся глобализации, двигателем которой был Запад, все цивилизации и культуры все теснее и теснее соприкасаются друг с другом, и западная гегемония, будучи еще очень сильной, тем не менее, ограничена и находится под угрозой, хотя современная цивилизация и есть цивилизация западная, и ее противники не в состоянии предложить другую, принципиально альтернативную. Отношения между разными цивилизациями будут регулироваться четырьмя факторами: демографическим, с преобладанием не-западного мира, и вследствие этого, ростом миграционных потоков; энергетическим, с контролем традиционных источников, во временной перспективе не вечных, в первую очередь, нефти; технологическим, с практически неостановимым и все еще сосредоточенным на Западе развитием, которому суждено распространиться на другие ареалы (Китай и Индия); геополитическим, с динамической игрой влияний и альянсов, отражающих военно-экономические интересы. Роль религиозных и секулярных ценностей в сравнении с этими четырьмя факторами бесспорно весьма значительна, но отходит на второй план. «Исламский случай» носит своеобразный характер, поскольку здесь сугубо религиозный аспект переплетается с демографическим, энергетическим и

геополитическим и принимает в своих крайних проявлениях агрессивные террористические формы.

В 21-м веке конец конфликта, которым было ознаменовано все предыдущее столетие, конфликта, получившего во второй его половине название «холодной войны», смешал все карты мировой игры, приведя к игорному столу новых мощных игроков. Перед Европой, как исторически преобладающей, но политически второстепенной, сравнительно с главенствующей Америкой, частью западного мира, которая хоть и находится перед закатом, как столетие назад провозгласил один мыслитель, — еще длительный период света, если в глобализованном мире вообще имеет смысл, как в прошлом, говорить о конце цивилизаций в связи с исчерпанностью их жизненного цикла или в результате их столкновения с другими, возникающими или возрождающимися. Оказавшись в тесном контакте, цивилизации могут более или менее мирно сосуществовать, органически не сливаясь, при условии сохранения и защиты собственной идентичности. В продолжение многих веков ислам не интегрировался не только в Европе, но и в Азии в индуистском контексте (Индия). Вопрос в том, чтобы найти правила, которые бы обеспечили сожительство того, что непреодолимо отличается между собой, но не обязательно несовместимо. Религиозный момент, решающий в исламском мире, где принимает теократический характер, сталкивается не с воинствующим христианством, как в давнем прошлом, а с его наследником — секуляризованным миром, корни которого в христианстве, а также дохристианском мире (Античность) и постхристианстве (Просвещение). Вопрос, таким образом, касается способности к сопротивлению и развитию либерально-демократических структур в их сегодняшней форме социального государства, кризис которых в начале прошлого века перед объявленной ему войной, вначале со стороны коммунизма, а затем нацифашизма, был, в конечном счете, преодолен невероятно высокой ценой. Сегодня, в начале нового столетия, вызов не менее серьезный и идет уже не изнутри, а главное, он иной природы, потому что глобальный мир, являющийся его сценой, уже другой.

В минуты, когда пишутся эти строки, представляется неясным (причем и для специалистов), в каком направлении будут развиваться происходящие в Северной Африке стихийные антиавторитарные волнения, каждое в отдельных странах по-

разному, и какую роль возьмут на себя организованные фундаменталистские силы, как только уляжется хаотическая эйфория начального периода: граница между исламом и исламизмом, как и граница между умеренным и экстремистским исламизмом, зыбкая и легко нарушается. При этом неясно, какую реакцию вызовет эта ситуация в более стабильных странах Ближнего Востока, от Турции до Ирана. В этой перспективе выходит на первый план и обостряется «израильская проблема», если так можно назвать вопрос о судьбе Израиля, островка «запада» в бушующем ураганами океане «востока».

В современном мире более чем когда-либо раньше, действует слишком много неподдающихся контролю сил, чтобы можно было делать правдоподобные предсказания. Возможен диагноз, подобный вышесказанному, который позволял бы понять обрушившееся на человечество в новом тысячелетии зло и распознать силы, способные хотя бы держать его под контролем, без каких-либо иллюзий, что оно временно и избавление от него не за горами. А был ли мир вообще когда-либо здоров? Сегодня и вправду недуг его более сложен, но не в этом ли катастрофически растущем усложнении и заключается смысл западного мифа, имя которому «Прогресс»?

Михаил Блюменкранц

### **Куда летишь, троянский конь, и где опустишь ты копыта?**

Склонность к агрессии, как о том свидетельствует весь ход истории, является одним из фундаментальных свойств человеческой природы. Поводов для конфликтов можно не искать — они всегда оказываются в избытке. Оппозиция *свой — чужой* способна выстраиваться с фантастической изобретательностью, вплоть до свифтовского — с какой стороны разбивать яйцо. Похоже, трудно преодолеть соблазн исторического релятивизма подытожив, что конфликт всегда первичен, а причины его возникновения многообразны и зачастую случайны. Перечень их бесконечен — от племенных стычек за территорию проживания до современных массированных авиа ударов во имя торжества мира и демократии. При этом число жертв подобных конфликтов, как правило, не находится в прямо пропорциональной зависимости ни от важности повода, ни от возвышенности поставленных целей. Хотя искушение вывести такую зависимость подчас возникает: большая кровь требует большого пафоса.

И все-таки, несмотря на потенциальную взрывоопасность любого пустяка, нельзя исключить возможности возникновения куда более серьезных и принципиальных противоречий, чем у свифтовских лилипутов. В этом случае существенно возрастает *вероятность* кровопролитных разборок.

К такого рода противоречиям, прежде всего, относятся противоречия, основанные на различии в ценностной ориентации, проистекающие из кардинальных различий в мировоззрении. Конфликты, вызванные подобными основаниями, могут разрешаться либо в ходе мирной дискуссии, протекающей в форме цивилизованного доброжелательного диалога, либо в дипломатичном стремлении сторон в дальнейшем по возможности избегать болезненных тем. Хуже, когда дело кончается мордобоем как самым наглядным и наиболее ощутимым способом аргументации. Первый вариант разрешения конфликтов, разумеется, предпочтительней. Но чтобы его достигнуть, необходимо найти общий язык с оппонентом, прежде всего на уровне аксиоматики. Если у спорящих сторон диаметрально противоположные представления о том, что такое хорошо и

что такое плохо, то пока они не придут к единству в этом вопросе, вряд ли они смогут достичь взаимопонимания. Задача, требующая радикальной перестройки собственного мировоззрения, мягко говоря, не из простых. Она становится еще более сложной, когда к конфликту религиозных и культурных ценностей присоединяются острые социальные, политические и экономические противоречия. Похоже, что именно такой вариант представляет собой картина современного глобализованного мира, осуществляющего свой грандиозный проект возведения Вавилонской башни.

Две ведущие тенденции исторического развития – центробежная и центростремительная – всегда сосуществуют бок о бок, уступая друг другу время от времени майку лидера. Вавилонские башни рушатся, и на смену им приходят китайские стены, сооружаемые с не меньшим энтузиазмом. Признаться, я не очень верю в прочность нашего «общеευропейского дома», поскольку в основе нового единства лежат экономические интересы. Сами по себе экономические интересы – цемент весьма ненадежный, если при этом не достигнуто духовного единства. Сегодня выгодней жить всем вместе, а завтра возникает необходимость выживать в одиночку. Но завтра пока не наступило, а сегодня важно решать насущные, животрепещущие проблемы, одной из которых и стала проблема взаимопонимания и мирного сосуществования под одной крышей представителей разных культурных миров. И, прежде всего, западного, в основе своей секуляризованного, и мусульманского, в значительной степени остающегося религиозным.

В своей книге *Столкновение цивилизаций* Самюэль Хантингтон, с моей точки зрения, верно нащупал одну из болевых точек современной ситуации, но, к сожалению, произвел хотя и шумный, но холостой выстрел, не сумев выстроить сколь либо убедительной аргументации своей позиции и предприняв весьма поверхностный анализ поставленной проблемы. В результате для многих читателей выхолощенным оказался не только текст, то и сама тема.

Фраза, ставшая давно банальной, что после 11 сентября 2001 года мир принципиально изменился, не только банальна, но и не совсем справедлива.

Существенные изменения произошли несколько раньше, и террористический акт в Нью-Йорке лишь одно из следствий

этих перемен. Старый европейский порядок, успешно взорванный двумя войнами прошлого века, окончательно рухнул в итоге студенческих волнений конца 60-х годов XX века. В результате западный мир стремительно шагнул в направлении развития, описанного в знаменитой антиутопии Олдоса Хаксли *Дивный новый мир* – мир *сомы* и *ощущалок* как последнего завоевания цивилизации.

Молодежный бунт против отживших форм во имя свободы от всякой формы стал у повзрослевших бунтарей формой и содержанием новой эпохи. Ее духу вполне отвечала сартровская философия, абсолютизовавшая принцип свободы и провозглашавшая «разжатие бытия» как манифестацию Ничто, а также маркузевский призыв к высвобождению стихии Эроса, подавляемой цивилизацией.

Историзм, т. е. исторический взгляд на мир, начавший свое триумфальное шествие в эпоху Канта и Гегеля, был для своего времени явлением позитивным, разрушившим представление о мире как о статичной системе, и позволившим увидеть реальность как динамический процесс становления. Однако в ходе нарастающей секуляризации европейской культуры историческая точка зрения абсолютизировалась, и, освободившись от метаисторических целей и перспектив, стала самодостаточной, превратившись в позитивистскую псевдонаучную идеологию. В результате, один из философов-идеологов историцизма, Дильтей, в конце жизни вынужден был признать, что «относительность всех человеческих понятий есть последнее слово исторического видения мира»<sup>1</sup>.

Из царства необходимости, благодаря нехитрой редукции, осуществленной историческим мышлением, мы совершили прыжок не в царство свободы, как то полагали адепты исторического материализма, а в царство тотального релятивизма, в котором, по утверждению Ж.-П. Сартра, «сколько людей – столько истин». Не в этом ли корни современной толерантности и политкорректности? Ведь если Истины не существует, то из-за чего ломать копья – каждый прав и не прав в одинаковой степени. Как бы то ни было, но один из фундаментальных и постоянных источников конфликтов оказался безболезненно аннулированным.

<sup>1</sup> Цит. по: Мирче Элиаде. Ностальгия по истокам. ИОИ, М., 2006, стр. 76.

Возможно, не так уж не прав был Освальд Шпенглер, относивший возникновение таких философских школ, как скептическая и эклектическая, к числу морфологических соответствий между эпохами заката цивилизаций.

Усиление субъективистских тенденций привело к размыванию эстетических и этических границ как в искусстве, так и в общественной морали. Принцип личной успешности стал главным критерием в оценке экзистенциальной состоятельности индивида, принцип гедонизма — его кредо, мировые информационные сети — сублимацией его воли к Истине, виртуальные миры музыкальных клипов и сериалов — его способом переживания сакрального. И вот сегодня западная цивилизация, успешно похоронившая все унаследованные от прошлых поколений сверхличные ценности и в массе своей потерявшая собственную историческую и культурную самоидентификацию, столкнулась не только за пределами своих границ, но на своей территории с религиозным менталитетом исламского населения.

Возникшая ситуация осложняется тем, что для большинства западных интеллектуалов она по-прежнему остается не проявленной. С их точки зрения проблема либо искусственно раздувается средствами массовой информации и не существует в реальности, либо носит исключительно социальный характер: ярость опоздавших к щедрому застолью научно-технического прогресса. Непроявленность проблемы связана со спецификой оптики так называемого строго научного взгляда на природу социума, которая органично вытекает из господствующего сегодня на Западе мировоззрения. Увлечение крайне левой идеологией, свойственное поколению конца 60-х, видимо, не прошло даром, и сегодня многие представители западной интеллигенции большие марксисты, чем сам Карл Маркс. Я имею в виду не повальную увлеченность учением Маркса, а лишь принятие в качестве непререкаемой догмы марксистской мировоззренческой установки, что экономика — базис, а культура — надстройка. Исходя из этой установки все существенные сдвиги, происходящие в общественной жизни, рассматриваются всего лишь как следствие конкретных социальных, политических и, главное, экономических причин, а духовный компонент в лучшем случае видится как сопутствующий им феномен. Не пытайтесь оспаривать всю важность материальной основы для

исторического становления стран и народов, хотел бы только дополнить список архаическим для современного сознания, но, на мой взгляд, не утратившим своей актуальности фактором, а именно — духовным состоянием общества. Ведь даже ортодоксальный марксизм признавал, что «идея, овладевшая массами, становится материальной силой».

Господствующий позитивизм с легкостью отбрасывает тот исторический факт, что социальные, политические и экономические аспекты человеческого существования первоначально коренятся и постепенно прорастают из единой духовной основы, из религиозного мирозерцания. В процессе постоянного усложнения, присущего культурному развитию, первоначальное синкретическое единство утрачивается и нарастает дифференциация и автономизация различных сфер духовной и практической деятельности человека, приводящая его в эпоху постиндустриального общества к узкой профессиональной специализации, предполагающей виртуозное владение деталями при утрате ощущения Целого. В результате даже предположение о том, не являются ли политические, социальные и экономические изменения только эпифеноменами происходящих внутри общества тектонических духовных сдвигов, представляется современному просвещенному уму полным абсурдом. Видимо, прав был Н.А. Бердяев, не без грусти заметивший, что «наше время нуждается не в психоанализе, а в психосинтезе».

Таким образом, в нынешнем диалоге культур современной западной цивилизации *средств* в духовном плане оказалось нечего противопоставить мусульманской цивилизации *целей*.

Конечно, страны западной демократии неизменно привлекают миллионы людей из экономически отсталых регионов. Уровень жизни и достижения научно-технического прогресса для многих из них становятся вожаемой мечтой, и в то же время возбуждают жгучее чувство ressentiment. Но это вовсе не означает готовности правоверного мусульманина вместе с более высокими стандартами западного образа жизни перенять и западную систему ценностей. Последние вызывают у него такое же активное неприятие, как у западного обывателя перспектива строить свою жизнь по законам Шариата.

То, что в основе противостояния Запад — Ислам лежит разная система ценностей, убедительно продемонстрировал скандал, разразившийся в связи с появлением в одной из дат-

ских газет карикатуры на пророка Мухаммеда. Это событие вызвало взрыв бурного негодования в мусульманском мире, потребовавшем немедленно казнить виновных, что вызвало дружный протест со стороны западных интеллектуалов. Один из символов веры исламского сознания – непререкаемый авторитет Пророка – столкнулся с одним из священных принципов западной демократии – гарантированной свободой слова. Этот конфликт, как лакмусовая бумажка, наглядно выявил глубинное содержание самой природы имеющегося противостояния: не как социальных, политических или экономических, а именно мировоззренческих, ценностных противоречий.

Конечно же, взаимодействие культур является неотъемлемой составляющей исторического процесса и нередко приводит к их взаимообогащению. Примеров тому множество. Стоит лишь вспомнить тот мощный импульс, который средневековая цивилизация Европы получила благодаря культурному влиянию Великого арабского халифата, или роль индийского буддизма в духовном развитии стран азиатского региона. Но существуют и противоположные примеры. В отличие от наших ортодоксальных евразийцев, я склонен разделять оценку, данную Георгием Федотовым на негативные последствия татаро-монгольского ига в деле формирования российской государственности и характера народного менталитета.

Разумеется, диалог культур намного плодотворнее и перспективнее их столкновения, но такой диалог часто всего лишь подписанный меморандум о добрых намерениях, а действительность, как справедливо считали некоторые философы, категория более содержательная, чем возможность.

Согласно статистике, на сегодняшний день только официально в Европе проживает 44 миллиона мусульман. Учитывая демографическую ситуацию – темпы роста населения в европейских и мусульманских странах – возникает неприятно звучащий для уха западного человека, но вполне обоснованный для стороннего наблюдателя вопрос: как будет выглядеть европейский континент в не таком уже далеком будущем при условии сохранения этой тенденции?

Когда в 80-е годы прошлого века Запад стимулировал волны эмиграции из стран третьего мира, он руководствовался, прежде всего, экономическими соображениями: привлечение

дешевой и послушной рабочей силы. Тогда же, как еще одно ценное завоевание демократии, была громогласно провозглашена политика мультикультурализма, позволяющая организовать выходцев из различных этнических и культурных регионов в единое целое в рамках одной государственной системы, руководствуясь демократическим принципом всеобщего равенства. Прошло 30 лет, и главы правительств Германии и Великобритании вынуждены были публично признать, что программа мультикультурализма провалилась.

Провал этого предприятия был обусловлен многими причинами. Прежде всего, мультикультуралистический принцип, освященный деконструктивистскими изысками Мишеля Фуко и Жюлья Делеза, нежизнеспособен по определению, так как противоречит самой природе культуры.

В основе культуры лежит принцип иерархии, ибо культура предполагает не количественные, а качественные отличия. Отрицание иерархии ведет к разрушению культуры, что прекрасно демонстрируют ныне многочисленные выставки и бьеннале современных творцов, с успехом уничтожающих *само пространство* искусства. Стирание границ между «высокой» и «низкой» культурой, осуществляемое мультикультуралистской политикой, является, конечно, очередным бесценным вкладом в дело демократии, но вклад этот подозрительно *похож* на мемориальный комплекс культуре как таковой.

Доктрина мультикультурализма предполагает не только уважение к другим культурам, что само по себе бесспорно и не вызывает возражений, но и абсолютное равенство различных культурных миров. В итоге трагедии Шекспира, романы Достоевского и жемчужины суфийской поэзии оказываются не более ценными, чем ритуальные танцы племени мумбо-юмбо. При этом совершенно игнорируется тот непреложный факт, что любая культура в разные исторические периоды пребывает на различных стадиях своего развития. С тем же успехом в плане культурной ценности можно было бы уравнивать вклад малыша, с восторгом пускающего мыльные пузыри, с творчеством Бенвенуто Челлини. Склонен даже предположить, что творческие потуги милого карапуза намного ближе сердцу истинного демократа, чем до противности реалистические творения нетолерантного представителя неполиткорректной эпохи Возрождения.

Существуют и другие причины провала программы мультикультурализма. Член-корреспондент Российской академии наук А.В. Смирнов, говоря о разных основаниях рациональности в различных культурах, отмечал два типа инаковости, с которой сталкиваются представители одной из культур, пытаясь понять представителей другой культуры. «Инаковость первого типа может быть раскрыта благодаря предоставлению недостающей информации. Инаковость другого типа в принципе не может быть разъяснена таким образом: ее схватывание требует обращения не к информации как таковой, а к способу ее обработки. Инаковость первого типа (...) содержательная, второго типа – логико-смысловая»<sup>2</sup>.

Проблема взаимопонимания западного и исламского миров большей частью и заключается в задаче нахождения общего языка на уровне второго типа инаковости, способу обработки информации, логико-смысловой.

Во многом это обусловлено и разностью путей, которыми шло историко-культурное развитие двух цивилизаций. На Западе рано сложилось разделение на светскую и духовную власть, столетиями боровшихся между собой за политическую гегемонию. Это создавало известное пространство свободы для населения средневековой Европы. В исламском мире такое разделение на светское и религиозное отсутствовало. Религия пронизывала и регламентировала все сферы жизни. Поэтому, как отмечает тот же А.В. Смирнов, «Ткань социальности в арабско-мусульманской культуре соткана и выкроена по другой логике, и содержательное наполнение понятий «личность», «общество», «право», «обязанность» определяются в этой культуре этой иной в сравнении с западной культурой логикой»<sup>3</sup>.

Сюда же следует добавить и разный принцип самоидентификации человека западной и мусульманской цивилизаций. Если первый рассматривает себя как суверенную и атомарную индивидуальность, то самоидентификация второго включает в себя родовые, клановые, племенные связи, а также духовные институты.

<sup>2</sup> Культура и рациональность. Интервью с А.В. Смирновым. Вопросы философии N1, 2007, стр. 20.

<sup>3</sup> Там же, стр. 24-25.

Принимая равенство за тождество, западный политиком, загнивающий своим пониманием демократии как универсального принципа существования, не имеет представления о последствиях грандиозного эксперимента по вивисекции, именуемого модернизацией и вестернизацией, которую вслепую проводят, забывая простую истину, что нередко те, что считали себя творцами истории, в итоге становились ее жертвами.

В истории существует немало примеров как полной ассимиляции<sup>4</sup>, так и успешной интеграции различных культур в рамках одного государства. Как ассимиляция, так и интеграция представителей разных культур на протяжении веков успешно происходила, к примеру, в Древнем Риме. Однако этот процесс дал сбой в результате вышедшего в 212 году нашей эры эдикта императора Каракалы. Этот эдикт предоставлял римское гражданство всему свободному населению, проживавшему на территории Римской империи. Что, по мнению Жака Ле Гоффа, и сыграло в будущем, в числе прочих причин, роковую роль в падении Империи, не сумевшей ассимилировать такое количество новоиспеченных граждан, оставшихся по своему менталитету такими же варварами, как и те, кто осаждали стены Рима. Культурная общность солидаризировала новых граждан не с защищавшимися, а с нападавшими.

Примером интеграции и «локализации ценностей *приходящей культуры* в партикулярные пространства *культуры принимающей*» является более или менее комфортное проживание мусульман в Советском Союзе. Однако комфортность эта во многом объясняется, как это ни парадоксально звучит, репрессивным характером режима, в корне пресекавшего любые попытки какой-либо экспансии ислама за жестко регламентированные советской идеологией границы.

Одним из необходимых условий успешной интеграции является то, что *пришедшая* культура удовлетворяется наличием своего партикулярного пространства и не стремится к тотальной экспансии, имеющей своей целью распространиться

<sup>4</sup> Слово ассимиляция происходит от латинского *assimilare*. Употребляется в значении: усваивать, уподоблять. Словарь иностранных слов на стр. 58-59 (М, Русский язык, 1989) дает толкование понятия ассимиляция как «слияния одного народа (или его части) с другим, путем усвоения его языка, обычаев и т. п. и утраты своего языка, культуры и национального самосознания».

на всю территорию. Подобная экспансия угрожает уже *принимающей* культуре полным ее вытеснением в партикулярные пространства.

Запад, конечно же, и сам вырос из мира родовых, клановых и племенных связей, из мира *первого порядка*, по определению проф. А.Л. Доброхотова, и «дал ему, так сказать, оболочку *второго порядка*, т. е. универсального права. Поэтому она может без фатальных следствий включить в себя культуру *первого порядка*. Теоретически. А на практике — не выходит»<sup>5</sup>, — резюмирует свою мысль А.Л. Доброхотов. Может быть потому и не выходит на практике, что европейская культура проделала долгий путь исторического развития, пока достигла *второго порядка*, как естественной фазы в процессе своего становления. Теперь же, напрочь позабыв о длительном этапе собственной эволюции, Запад пытается искусственно привить универсальное право, этот поздний плод европейской цивилизации, культуре не только все еще пребывающей на стадии *первого порядка*, но и, в силу иного культурного кода, возможно, имеющей принципиально иной вектор своего исторического развития.

Возвращаясь к проекту мультикультурализма, хотелось бы попытожить. Надежды на интеграцию без ассимиляции иммигрантов — выходцев из стран исламского мира — за редкими исключениями оказались беспочвенными. Ассимиляция же верующих мусульман, следующих заветам Корана, соблюдающих законы шариата и подчиняющихся авторитету Уммы, видимо, так же невыполнима, как нельзя было в течение двух тысячелетий ассимилировать евреев, живущих в диаспоре, до тех самых пор, пока они сохраняли верность религиозным ценностям иудаизма. Недаром план Ататюрка модернизировать турецкое общество основывался на отделении религии от государства.

Религиозная интенциональность определенным образом структурирует сознание и создает иные ценностные ориентиры и нравственные координаты, которые, вопреки идеям «евроислама», пропагандируемым Тариком Рамаданом, оказываются на практике попросту несовместимыми с глубоко секуляризированной системой ценностей современного западного общества. Это разнонаправленные векторы исторического развития культур,

<sup>5</sup> Из переписки с проф. А.Л. Доброхотовым.

из системного различия которых возникают разные основания рациональности. Поэтому перспективы успешной интеграции представителей мусульманской религиозной культуры в современное европейское сообщество мне представляются крайне проблематичными. И фундаменталистские течения в исламе, активизировавшиеся в последние десятилетия, по сути, являются агрессивным ответом на попытки вестернизации. Здесь имеет место реакция враждебного отторжения чуждой культурной модели. Ситуация взаимного непонимания с каждым годом только усугубляется. Столкновение, возникшее на почве взаимного непонимания, стимулирует нарастание ненависти. Ненависть сеет драконьи зубы, обещающие в будущем обильные всходы. Запад, особенно в связи с последними событиями в Северной Африке и на Ближнем Востоке, осуществляет успешную культивацию засеянной нивы, не подозревая о тех плодах, которые ему же и придется собирать. Если в этом и есть своя логика, то, по-видимому, это логика безумия. Похоже, что участь жителей итальянского острова Лампедуза — только первые раскаты грома приближающейся грозы.

Впрочем, на подиуме истории все бесконечно повторяется. И старое нередко возвращается перелицованным согласно последней моде, и ликующие троянцы вновь и вновь ввозят к себе все того же троянского коня, одураченные блеском его новой сбури.



Г.С. Померанц  
**Кризис Запада и Ислам**

(Интервью<sup>1</sup>)

*Члены редколлегии периодического издания «Актуальные проблемы Европы» Т.С. Кондратьева и И.С. Новоженова встретились в апреле 2007 г. с российским культурологом и философом Г.С. Померанцем, чтобы поговорить о проблемах, связанных с интеграцией мусульман в постхристианскую Европу, переживающую духовный кризис.*

**Вопрос.** Европа в течение многих столетий была землей христианской религии и культуры. Но за последние несколько десятков лет, почти мгновенно по историческим меркам, здесь укоренились и другие мировые религии. Местное население особенно обеспокоено распространением ислама, который исповедуют иммигранты, прибывшие из стран, не входящих в сферу христианской и демократической культуры Запада. Они в той или иной мере стремятся сохранить собственную идентичность, некоторые элементы которой противоречат европейской культуре. Численность мусульман и их потомков постоянно растет (на фоне европейского демографического спада), у них высокий уровень религиозности (в постхристианской Европе). По некоторым прогнозам, Европа через 50 лет будет мусульманской. Каким может быть выход из этого положения для Европы и возможно ли опереться на опыт истории?

**Г. Померанц.** Если говорить об истории, мусульмане были образцом терпимости в мавританской Испании периода династии Омейядов, когда в Европе была страшная религиозная нетерпимость. Европа в VIII–X вв. была дикой, варварской, ислам же был гораздо цивилизованнее. В то время в Испании сложилось мягкое, гуманное, плюралистическое общество. Арабы, вторгшиеся в Испанию, уже размякли, жили городской жизнью и перестали быть «воинами пустыни».

Первая волна берберов (Альморавиды) довольно быстро завоевала арабскую часть Испании. Берберы были вовлечены

<sup>1</sup> Данная работа опубликована в Актуальных проблемах Европы: сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. М., ИНИОН, 2008. — № 1: Мусульмане в Европе: существуют ли пределы интеграции? — с. 44-60.

в ислам позже, чем арабы, и как многие новообращенные, они ревностно относились к религии. Попав в Испанию, они увидели, что там все «испорчено», там господствует мультикультурность, которая им была отвратительна. Но как многие неопиты, они были ревностны несколько десятков лет, а затем их втянула сладкая городская жизнь. Следующая волна берберов (Альмохады) опять ворвалась в Испанию. По сравнению с жизнью в пустыне, испанские города были для них так же притягательны, как нынешний Париж или Лондон для мигрантов из развивающихся стран. Конечно, все это происходило на фоне продолжающейся борьбы с кастильцами — арагонцами, каталонцами, наступавшими с Севера. Кончилось тем, что мусульманам пришлось совсем уйти. На этом примере ибн Халдун построил циклическую теорию истории: варвары завоевывают культурный центр, затем они поддаются развитой утонченной культуре; следующая волна варваров повторяет все сначала. Этот круг в Испании, действительно, повторялся несколько раз: готы, арабы, берберы.

Таким образом, ислам уже был в Европе — с середины VII-го века — и был оттуда вытеснен. Арабов остановили в битве при Пуатье в 732 г. Турок остановили у ворот Вены и заставили их отступить, когда поляки пришли на помощь австрийцам (это случилось в XVII в.). В то время Франция сотрудничала с турками, но наступательный порыв турок начал спадать с 1700 г.; Турция медленно, но верно отдает все, что захватила.

**Вопрос.** Тогда было военное вторжение, а сейчас Европа, нуждаясь в рабочей силе, сама открывает перед мусульманами двери и не собирается никого изгонять, напротив, она стремится интегрировать мусульман в свою культуру и смягчить ислам, превратив его в евроислам.

**Г. Померанц.** Структура наций в Европе представляет собой концерт культур. Степень жесткости разных религий в разное время неодинакова. В Средние века толкование Библии шло под угрозой обвинения в ереси. В исламе это положение сохраняется по сей день. Однако периоды относительной свободы в исламе случались. Причем в условиях относительной свободы арабские традиции иногда ставились под вопрос. Порой влияние персов брало верх. В мавританской Испании было влияние и местного населения, и евреев. Наличие плюрализма

культур способствовало смягчению жесткого коранического мышления. Все время происходили колебания.

Очень интересная проблема — евроислам. Это облегченная форма религии, не требующая от верующих никаких крутых духовных поворотов. Может быть, пожив достаточное время в Европе и общаясь с местным населением, мусульмане постепенно станут несколько другими. Есть группы образованных мусульман, которые общаются с образованными европейцами. Через 50 лет роль образованных мусульман, которые стремятся к цивилизованному, европеизированному исламу, может оказаться решающей. Мы этого не знаем. Но вот вопрос: сколько европейцев захватит евроислам? Все-таки есть традиции культуры, многое связано с религией в литературе, в искусстве. Возьмите Россию, где петербургский период длился более двухсот лет, а сколько в нашей классической литературе ниточек тянутся к традициям византийской (т. е. православной) религии. Не исключена вероятность, что евроислам окажется просто модой.

Но в истории всегда возможны неожиданные повороты, может произойти ни то, ни другое, а что-то третье. Как третье я допускаю какую-то такую подлинную мультикультурность, не ориентирующуюся специально на мусульман, но вовлекающую их в свой круг.

**Вопрос.** Сегодня попытка интегрировать инокультурные группы населения предпринимается «больной» Европой, ее традиционные ценности находятся в кризисе.

**Г. Померанц.** То, что сейчас происходит, впервые назвал Шпенглер<sup>2</sup>: «Упадок Запада». Переводчики не посмели думать о закате богатой Америки и перевели на русский язык «Untergang des Abendlandes» как «Закат Европы». Это совершенно искажает мысль автора. Для него Kulturkreis, культурный круг (устойчивая коалиция культур, способная выдерживать кризисы без распада) охватывала все страны западных христиан, где бы они ни жили и где бы ни был в ходу латинский шрифт. А то, что Америка экономически процветает, для Шпенглера ничего не значило. Он мыслил веками. Сегодня процветает, а завтра наступит «великая депрессия» (этого он не мог предсказать, но так и в самом деле случилось в 1929–1933 гг.). И сегодня я мог бы процитировать книгу американца Патрика Бьюкенена

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1993. — 303 с.

«Смерть Запада»<sup>3</sup>. Об экономике там опять же ничего нет. С экономикой все, как будто, ладится. Но рождаемость падает. Коренные американцы вымирают, и рабочие места занимают мексиканцы, в двух штатах они уже составляют большинство. Две волны, латиноамериканцев и афроамериканцев, продолжают нарастать, того гляди, они заполнят «страну господ Бога». И сами американцы начали сомневаться — не отступил ли от них Бог? Не счел ли он их ненужными для своих дальнейших неисповедимых планов? Не суждено ли им раствориться в новых людских волнах?

Ученые ждали рокового кризиса от истощенности природных ресурсов, от разрушения естественной среды. На сегодняшний день ресурсов еще хватает и естественная среда не до конца испоганена, но первыми стали исчезать люди, по крайней мере, в постхристианском мире. И в Америке, и в Европе резко снижается рождаемость. Смертельной оказалась мудрость прагматиков: не думать ни о каком светлом будущем, не рваться к звездам, а просто жить в свое удовольствие. Ну вот и пожили.

**Вопрос.** Такая фундаментальная ценность Запада, как свобода, нередко приобретает извращенные формы, выливается в безудержный гедонизм и вседозволенность. Это вызывает со стороны мусульман протест и нежелание интегрироваться в «порочную», по их мнению, среду. Но и сами европейцы, по крайней мере, многие из них, считают такое развитие пагубным для Европы.

**Г. Померанц.** Я думаю, что эксперимент свободы, эксперимент мысли, отбросившей все табу, был поставлен историей не случайно, и поставлен дважды — в греко-римском мире и в Новое время. На первый взгляд, он дважды кончился провалом. Вернее, один раз кончился и второй раз — кончается. Но подвиг Прометея не был бесплодным. Греко-римский мир оставил нам основы логики, права и некоторых других наук. Современный мир передает будущему единую систему информации, охватившую весь земной шар, и серьезно ставит вопрос о диалоге цивилизаций и религий.

<sup>3</sup> Buchanan P.J. The Death of the West. — N.Y., 2002. Реферат книги Бьюкенена опубликован в сборнике: Западная Европа перед вызовом иммиграции // Актуальные проблемы Европы. — 2005. — № 1. — С. 28-44.

*Первый эксперимент свободы* начался еще задолго до Рождества Христова в средиземноморских городах-государствах — центрах международной торговли. Это были небольшие свободные купеческие города, жители которых занимались посреднической торговлей между шумерами, Египтом и полудикими племенами Европы. Они плавали по Средиземному морю, грабили, торговали. Эти города были, как правило, организованы по демократическому принципу. В них сложились условия для демократии: сравнительно широкая грамотность и возможность всем вместе собираться на площади и обсуждать свои дела (в России так было в Новгороде). Впоследствии тип города-государства распространился по всему северному побережью Средиземного моря. Оно изрезано полуостровами, располагавшимися к мелкозернистой структуре человеческих общин. Само море, сравнительно тихое, пригодное для примитивного мореплавания, было большой дорогой, которая связывала народы, не порабощая 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.

Именно в этих городах возникли логика и философия, оторванные от предания, неизбежного в Египте. И социальные отношения здесь пытались построить на основе логики. Логика приводила к четкому делению: раб — свободный. И до конца это было доведено в Римской империи: раб рассматривался как «говорящее орудие». Здесь была создана рабовладельческая демократия, в которой свобода одних четко отделилась от рабства других. Совсем иная точка зрения на рабство была у евреев: рабство продолжалось только семь лет, нельзя было дать больше 40 ударов плеткой и, если при этом совершалось членовредительство (например, был выбит зуб), то раб выходил на свободу. Это была полная противоположность римскому отношению к рабу, где рабами кормили мурен, чтобы вкус этих рыб был приятнее. С помощью рабов было много построено, но «говорящие орудия» потеряли желание заботиться о своем потомстве. Римские латифундии были для них фабриками смерти. Кроме того, благодаря росту латифундий в Рим выбрасывалась волна римлян, не имевших земли — пролетариев, которые жили за счет того, что их подкармливали хлебом и зрелищами. Они были иждивенцами государства; правда, они

ходили в военные походы, когда такое случалось; это были солдаты в отпуске — достаточно разложившаяся масса.

Эксперимент свободы, проведенный Римской империей, кончился тем, что Рим рухнул, потому что он мог держаться только на непрерывных военных победах, которые доставляли массу новых рабов. А когда империя достигла своих естественных границ — при тогдашних средствах сообщения просто невозможно было отодвинуть эти границы слишком далеко, — империя начала пустеть. Население вымирало. Исследователи пытаются объяснять это разными причинами, но, на мой взгляд, люди умирали, потому что они были поставлены в нечеловеческие условия. Империя стала пустеть, пришлось запускать одних варваров для того, чтобы спастись от других варваров. Например, селили на границах готов, чтобы они защищали от гуннов. Часть варваров при этом становились номинальными христианами, но римлянами они не стали.

*Второй эксперимент свободы* был поставлен в Новое время. Если первый эксперимент свободы в Европе кончился крахом Римской империи, то второй — нынешний — ускоряет и углубляет кризис Европы. Демографический кризис — это следствие развития свободы и индивидуализма.

Существует какой-то оптимум индивидуальной свободы, неуравновешенная свобода — губительна. Есть оптимум развития любой страны, любого аспекта культуры, каждый аспект культуры должен быть уравновешен другими аспектами; венки культуры крепки, когда одно уравновешено другим. Если какой-то аспект культуры вылезает, он становится разрушительной силой. Такой разрушительной силой становится индивидуализм. Сегодня Шмеман подчеркивает, что полная свобода — это свобода во Христе: «Познаете истину, и истина сделает вас свободным»<sup>4</sup>. Евангельская «истина» — это не частная истина, можно назвать ее чувством Целого. Однако чувство Целого разрушается современной культурой, потому что вся современная культура рассчитана на блестящую разработку частных, анализ, построение все более сложных конструкций. И ум, все сильнее в это устремленный, теряет чувство Целого, а расцвет культуры — это равновесие между чувством Целого и разработкой частных. В наше время данное равновесие нарушено.

<sup>4</sup> Шмеман А. Дневники. — М., 2005. — С. 18–20.

После крушения эксперимента свободы в Риме и заполнения его варварами, начался новый круг, но раннее Средневековье было хаотично, государственного порядка не было. При отсутствии порядка вольные города стали полугосударствами, и в этих вольных государствах восстановилось римское понятие о гражданских правах. Произошел, однако, важный сдвиг! В отличие от Рима, в этих городах работали не рабы, а сами граждане. Вот это было открытие, создавшее новую эпоху: гражданские свободы, основанные не на труде рабов, а на труде самих граждан.

Сперва казалось, что начался неуправляемый прогресс. Но потом выяснилась приманка Мефистофеля. Дело все равно стало демоническим: появился мистер Домби как машина бизнеса, появился Каренин как бюрократическая машина. И эти биологические машины запускают развитие, которое только кажется прогрессом. В XIX в. была голубая мечта, что прогресс приведет к всеобщему счастью. Но оказалось — не так, прогресс только заменил грубый физический труд трудом нервов: вместо того, чтобы пахать, надо было управлять техникой. И не лучше ли было пахать и сеять, чем стоять около атомного реактора?

На людей совершенно неожиданно обрушилась мировая война и, начиная с 1914 г., все чаще казалось, что нет никакого шага вперед, к цивилизованности — в смысле смягчения нравов и тому подобное. Из человека полезло одичание, требовалось одно — остановить дробление Целого культуры, восстановить устойчивость в семье и обществе. Но этого не происходило. В конце концов, общее между фашистами и коммунистами в том, что они вводили стихийное развитие в рамки известного плана. После двух войн победу одержала мнимолиберальная стихия, но она ведет к безграничному росту техники, в которой человеку не остается места.

Очень многое в экспериментах Запада зависело от политики церкви. В средние века церковь сохранила полную свободу, и она с железной последовательностью распространяла латынь — от Испании до Польши; в результате, возник мост между древней цивилизацией и Новым временем. Появилась возможность открыть университеты, возродить науки и т. д. В результате следующий виток цивилизации произошел уже не столько в Средиземноморье, сколько на Западе Европы. Поче-

му этого не получилось в Византии? Византийская цивилизация не внедряла свой язык среди народов своей веры, целостность культуры осталась достоянием только самих византийцев, и достаточно было нанести удар по Византии, чтобы византийский культурный круг прекратил свое существование.

Оздоровление всей западной цивилизации, распространившейся по земле, вместе с ее СМИ, культом наслаждений и насилия, вместе с наркотиками и СПИДом, невозможно без ограничения западной свободы, вышедшей за свой оптимум. Каждая ценность, выйдя за оптимум своего расширения, становится разрушительной силой и взрывает целостность культуры. Свобода твари, потерявшей чувство связи с Творцом, становится своего рода «пятой колонной», и если Запад не сумеет сам себя ограничить, не остановит роста гомосексуализма, наркомании и СПИДа, то он потеряет свою роль мирового лидера.

**Вопрос.** Свобода, доведенная до крайности, ведет к падению нравов в обществе и к кризису индивидуальной нравственности. Именно это наблюдается на протяжении последнего века. Может ли процветать общество, в котором размыты этические начала? Какие примеры на этот счет дает история?

**Г. Померанц.** Нельзя сохранить те нравы, которые сейчас господствуют на Западе, и противостоять исламу с его, может быть, дикими, но твердыми нравами. Известная твердость нравов должна быть. В чем-то ислам может дать толчок к выходу из нынешнего хаоса.

Вполне возможно, что кризис может разрешиться духовным и моральным возрождением. Так после Калигулы и Нерона произошел сдвиг к христианству. Языческий Рим пал в ноги Откровению, да еще чужого, презираемого племени евреев. Ибо грекам были даны многие дары, но не все. 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, основы 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, пытавшихся выстроить мир как логически последо-

вательную 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. Практическая нравственность, из-под которой был выбит миф о таинственных предках, не нашла другой опоры и повисла в воздухе.

Роковой толчок дал принцип: «Мудрому не нужен закон, у него есть разум». Тут надо было бы продолжить: такой разум, как у Сократа, разум, сознающий свои границы, разум, сочетающийся с интуицией, угадывающей, когда закон или принцип, выйдя за пределы своей применимости, становится нелепым и губительным. Но истинно мудрый не отбрасывает закона. Он настаивает только на интуиции, указывающей на точки перехода, за которыми добродетель становится пороком. Сократ обладал нравственной интуицией, но он не мог научить ей других, у него не было за плечами традиции пророков, очищавших и очищавших Откровение, пока не выступили вперед две самые главные заповеди: полюбить Бога больше всего на свете и возлюбить ближнего, как самого себя. Однако полную истину дает только *поведение* Христа. Заповеди любви устанавливают лишь 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 Христа — Господина субботы, но она может стать ложью в устах профана.

И св. Августин пошел на огромный риск, высказав вслух тайну Христа: «Полюби Бога и делай, что хочешь!» Что значит эта свобода? 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 его личный опыт, а не правило, доступное школьному изучению. Великого способа уравновешивать риск свободы нет.

Не так просто полюбить Бога больше всего на свете. Легче легкого подменить любовь ненавистью к врагам или просто

ненавистью, вскипающей 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?

Конфуцианство устанавливает примат семейных ценностей над государственными. Это плодотворно, ибо нельзя построить прочное государство, если лишит человека сферы, где его отношения основаны на любви. Правда, любовь в конфуцианстве — своеобразная: воспитывалась в первую очередь любовь к отцу, а потом уже к другим родным. Конфуцианство создало общество, основанное на человеческих отношениях в большой семье, на преемственности, передаче ценностей от отца к сыну, и это — устойчивое общество.

Можно сформулировать принцип: невозможно устойчивое общество без свободы, но оно невозможно и при полном отсутствии принуждения, не только внешнего принуждения, но внутренней волевой установки. «Что хочу, то и буду делать» — это идеал двенадцатилетних мальчиков и девочек. Он утверждался Возрождением: «О, как молодость прекрасна — и мгновенна. Пой же, смейся, счастлив будь, кто счастья хочет, и на завтра не надейся». Ну вот, «на завтра не надейся», а далее наступает развал. Возрождение рухнуло. Нужно было сочетание внутренней свободы при умеренном ограничении. Необходим компромисс между принуждением и свободой.

Недаром сейчас возрос интерес Европы — не всей конечно, а наиболее ее тонкой части, — к культуре Востока. Современное общество требует чувства долга, с одной стороны, и сферы внутренней свободы — с другой. Этого общества сейчас нет. Арабская волна, которая вносит порядок VII-го века в XXI в., тоже не годится. Ни тот, ни другой порядок не годятся. Как из двух ошибок сделать одну стоящую вещь — это проблема истории, не знаю, как она решится.

**Вопрос.** Можно ли возродить нравственность без опоры на духовность? Как возродить веру, которая бы поддерживала нравственность, объединяла общество и удерживала его от распада? Не эти ли вопросы ставит перед современной Европой столкновение с миром ислама?

**Г. Померанц.** Опыт истории показал, что в этике краеугольный камень должен иметь трансцендентную основу. Мо-

жет быть, натиск ислама заставит нас понять, что без религии нельзя обойтись.

Опираясь на древний мистический опыт, записанный в Книге, монотеистические религии считали себя вправе преследовать и казнить новых мистиков (чего нет ни в Индии, ни в Китае). Вся история монотеизма запятнана казнями еретиков и религиозными войнами. В конце концов, европейцы устали от собственной нетерпимости. Духовная элита XVIII в. стала толерантной. Но это оказалось связанным с упадком самой веры — веры в реальность духовной глубины. Один за другим люди теряли контакт с ней, и постмодернистская Европа стала одновременно и постхристианской.

Оставшись без веры, Европа попала в ловушку социальных утопий. Потом, устав и от идеологических войн (не менее жестоких, чем религиозные), европейцы отвернулись от всякой захваченности Идеей, от всякой цели, требующей жертв. Провал всех религиозных и идеологических увлечений привел к общей опустошенности и к торжеству гедонизма. Сегодня религиозный фанатизм, заново вспыхнувший в исламе, противостоит происходящему на Западе вырождению свободы в духовный хаос и грозит навести порядок, какой был при праведных халифах. Но идея «светлого прошлого», заменившая идею «светлого будущего», — очередной фантом истории. Исламские сторонники остановки развития готовы на жертвы и играют на выигрыш, а Европа, отступая, рассчитывает на победу здравого смысла, никем не гарантированную. Между тем, духовный кризис Запада становится глубже и глубже, а одержимость мусульманского экстремизма все неистовее. Преимущество мусульман в том, что у них идеологический фанатизм соединяется с религиозным фанатизмом. Их религия заставляет людей жертвовать собой, а в Европе нет людей, готовых жертвовать собой. Но ни одна победа не возможна без готовности жертвовать собой. Я был на войне, я это прекрасно понимаю.

Проявляется усталость Европы, распространяется убежденность, что никто всерьез ни к чему не относится. А между тем мусульманский экстремизм относится к своему безумию совершенно серьезно. И получается, что именно отсталость ислама, то, что он находится как бы еще в периоде, допустим, 30-х годов прошлого века, является его козырем. Новое вторжение ислама в Европу возможно, если она не сумеет прoder-

жаться несколько десятков лет, пока не выдохнется этот накал мусульманского фанатизма, — а я думаю, что он выдохнется, — в истории ислама несколько раз бывали периоды разгорания фанатизма и его угасания.

**Вопрос.** Почему тысячи европейцев (среди них много известных деятелей культуры) переходят в ислам, почему они не выбирают близкое им по культуре христианство?

**Г. Померанц.** Для ответа на этот вопрос надо бы иметь гораздо больше информации. Но мне приходят на ум два фактора. Первое — это то, что *христианство перегружено мифологией*, возникшей две тысячи лет тому назад. Может ли современный человек верить в непорочное зачатие? Протестанты постепенно начали отходить от этого мифа, за него держатся более консервативные христианские конфессии. Ислам — относительно поздняя религия, в ней меньше мифологии, она ближе к рационализму, проще. Ислам, освобожденный от некоторых варварских и явно устаревших черт (например, от клиторотомии) и немного перестроенный на европейский лад, я бы сказал, ислам в духе Махмуда Тахи, был бы вполне понятен европейцам. Обращение отдельных групп населения в такой ислам вполне возможно. Насколько далеко может пойти этот процесс, — не знаю, во всяком случае, почва в Европе — в виде падения влияния христианской церкви — уже подготовлена.

Второй фактор выбора в пользу ислама заключается в том, что быть истинным христианином трудно. Серьезный подход к Евангелию *требует от человека глубокой внутренней перестройки*. Христос требует от человека не просто: «Оставьте все и идите за мной». Просто отойти — это не хитро. Он требует: «Будьте подобны мне, как я — Отцу моему небесному». В христианстве главная трудность даже не в преодолении мифологии, а в нравственном и духовном требовании «Будь подобным мне, как я подобен Отцу моему». Но чтобы прийти к этому, нужен долгий путь духовного преображения или благодать, поэтому призыв Христа сейчас так же трудно выполним, как и две тысячи лет тому назад. Мохаммед этого не требует. Современный поверхностный рационализм скорее примет то, что надо пять раз в день молиться, чем то, что требует Христос. То есть с постмодернистским рационализмом ислам совместимее. Но и христианская церковь практически никогда не строилась на

требовании Христа быть как Он, она путается между Христом и Великом инквизитором и ближе, скорее, к последнему. Велико-го инквизитора она понимает, приспосабливается к сегодняшней моде, к каждой стране, к каждому десятилетию, а к Христу приспособиться нельзя, и то, что христианство и христианские церкви созданы не Христом, — это бросается в глаза.

**Вопрос.** Видите ли Вы какие-нибудь пути выхода Запада из кризиса?

**Г. Померанц.** Одним из таких путей выхода из нынешнего мирового кризиса мог бы быть межконфессиональный диалог. Контакт между христианским и буддийским мирами полезен обеим сторонам, он может создать силу, противоположную той лихорадке, которая охватила ислам, пытающийся решить современные проблемы возвращением к VII в.

Но диалог религий мало что дает, если не признать положения, которое мы с Зинаидой Миркиной защищаем в книге «Великие религии мира»<sup>5</sup>, — а именно, признать, что глубина каждой религии ближе к глубине другой великой религии, чем к собственной «поверхности». На последней глубине все Писания — святы, противоречия между ними есть лишь результат неловкого человеческого перевода несказанного Божьего слова. Несказуемое и неделимое осмысливается умом, перекладывается на языки человеческого опыта — санскрит, иврит, пали, арабский.

В 1996 г. в Швейцарии я слышал, как Далай Ламу спросили, в чем сущность ламаизма, и он ответил, что главное — любовь в сердце, а метафизические теории, буддистские и христианские, — дело второстепенное. А в книге Рихарда Вурмбрандта «Христос спускается в тюремный ад» я прочел: «Число наших конфессий можно было бы сократить до двух. Первой из них стала бы ненависть, которая использует обряды и догмы, чтобы нападать на других. Другая — Любовь, которая позволяет очень разным людям познать их единство и братство перед Богом»<sup>6</sup>.

**Вопрос.** Ислам не вступает в диалог с другими религиями. Почему?

<sup>5</sup> Миркина З.А., Померанц Г.С. Великие религии мира. — М., 2006. — 279 с.

<sup>6</sup> Вурмбрандт Р. Христос спускается в тюремный ад // Мученики веры. — М., 2002. — С.149-150.

**Г. Померанц.** Генетически, по происхождению, все авраамические религии — одна семья; но гомологически христианство подобно буддизму (личность выше текста), а ислам — иудаизму (текст выше личности). Эта разница между христианством и исламом усиливает позиции фундаменталистов — противников диалога. Однако главная трудность на пути к диалогу с исламом — не в этом. Суфии научились обходить метафизические препятствия, используя метафоры и притчи. По существу, они создали, рядом с Кораном, опираясь на мекканские суры и отбрасывая мединские, новое Писание, Новый Завет. И в Средние века именно суфии подходили к порогу диалога, не встречая ответа со стороны христиан. Порог, который сегодня трудно переступить, — в политике. Ислам неотделим от политики. В Средние века он занимал позицию силы, христиане или иудеи Ближнего Востока ему не угрожали, и мусульмане могли не думать о политическом ущербе. Сегодня они не могут о нем не думать.

Ислам с самого своего истока, с Корана, с его мединских сур, — это учение о священном социально-политическом порядке. Мусульмане воевали друг с другом не из-за разных способов Спасения. Главным был вопрос, как и кто будет наследовать престол халифов — потомки Али или любые другие достойные люди. Поэтому нельзя, начиная диалог с исламом, вынести за скобки политику, в частности, такие вопросы как создание Израиля, проблема Иерусалима, судьба палестинских беженцев. Диалог с исламом неизбежно принимает богословско-политический характер. Это заставляет нас оставить глубины духа, где горит вечно живой огонь любви, и подняться в поверхностные слои опыта, где царит вражда и война. Как при этом не потерять контакта с глубиной, с высшим разумом?

Ислам в процесс диалога не втягивается. Эта ситуация может привести к катастрофе, а может привести к новому решению, к новому повороту, потому что, в конце концов, если человечество не истребит себя в бессмысленных столкновениях, то какой-то глобальный диалог великих культур и великих религий вполне возможен. Он может осуществиться в духе «Розы мира» Даниила Андреева. Но пока это все повисает в воздухе.

**Вопрос.** Если в обозримом будущем отношения с исламом нельзя отрегулировать путем межконфессионального диалога,

то что может предпринять Европа, чтобы избежать конфликта с мусульманами на своей территории?

**Г. Померанц.** Мы всегда должны предполагать вмешательство и других факторов, например, участие других культур. В ближайшие 40–50 лет, когда в Европе будет катастрофически падать рождаемость, в это же самое время будет расти мощь Китая. И неизвестно, как эта растущая держава в перспективе отнесется к тому, что фанатичный ислам получит в свое распоряжение техническую мощь Европы, которую он, по-моему, не собирается разрушать, а собирается освоить ее достижения и употребить их в своих целях. Если предположить, что Китай сочтет это для себя невыгодным, то он найдет способ — это теоретически возможно — прекратить нарастание мусульманского населения в Европе, уравновесить его другими — немусульманскими — этническими вкраплениями. Культуры индийского типа или китайского симбиоза конфуцианства с буддизмом способны ужиться с европейскими культурами и создать пространство мультикультурности. Вероятно, было бы разумной политикой со стороны самой Европы принимать у себя китайскую и индийскую иммиграцию (языковой барьер вполне возможно преодолеть).

Сейчас снова, как две тысячи лет тому назад, нужен мощный духовный противовес бездуховности, и в общем потоке глобализации Китай незаметно впитывает — во всяком случае, это можно предположить — некоторые авраамистические религиозные идеи. Глобальному Китаю нужна будет глобальная религиозная ориентация, и он ее, быть может, создаст. Европе же не помешает глубокое и общее знакомство с религиозностью двух древнейших цивилизаций земли, обошедшихся без религиозного фанатизма, это увеличит шансы на понимание общей глубины трех авраамистических религий (в католической теологии уже происходят заимствования восточной мудрости). И хочется верить, что религиозный фанатизм, религия ненависти, использующая догмы и обряды для насилия, станет провинциальным уродством.

Я не говорю, что все будет именно так. Мы должны учитывать, что мы живем в мире, в котором происходит что-то для нас неожиданное. Поэтому то минимальное духовное сопротивление, которое сейчас существует в Европе, должно продолжаться, можно лишь уповать на то, что возникнут какие-то новые факторы.

**Вопрос.** Будущее от нас скрыто, но может быть, просматриваются какие-то обнадеживающие перспективы в развитии Западной Европы и мира в целом? Что самое важное, на что может ориентироваться Запад?

**Г. Померанц.** Вполне возможно, что болезнь современного Запада, распространившаяся на весь мир, приведет не к смерти, а к выздоровлению, к освобождению от чувства превосходства над другими цивилизациями и культурами, которое постоянно проявляется в работах американских теоретиков и в средствах массовой информации. Но если Америка, претендующая на роль учителя всего мира, станет скромным учеником в беседе с восточной мудростью, сохранившей чувство целого и смысла жизни, то в этом случае еще не все будет потеряно. Главное понять, что Запад не идеален, что на одних правах человека общество строить нельзя, что надо восстанавливать в качестве краеугольного камня трансцендентное, заново интерпретируя, что такое — Откровение, как Откровение освещает все проблемы, которые у нас возникли. Такая эпоха может занять много веков.

Ислам, гегемон Средних веков, отодвинутый в тень Новым временем, сегодня пытается взять реванш, но поворот к Посленовому времени может быть совершен только на основе усвоения нового, а не простым возвратом к Средневековью. Мусульманский мир, возможно, будет находиться в напряжении еще несколько десятков лет, точно рассчитать невозможно, это стихийный иррациональный процесс, но рано или поздно он выдохнется. Вопрос в том, когда это произойдет?

Следующая большая эпоха будет эпохой внешних ограничений, продиктованных экологией; неизбежные лишения могут быть уравновешены только ростом внимания к внутреннему миру человека. Тоталитарная диктатура — тупик, этот путь уже был испробован и отброшен, он ведет к разрушению культуры и гибели человечества. Нужна золотая середина. Насколько я понимаю, традиции Китая и Японии близки к этой середине. Они веками сочетали духовную свободу, необходимую для жизни культуры, с жесткой социальной дисциплиной.

В тупике, в пространстве без дорог иногда приходит второе дыхание. Тупик на плоскости истории — знак поворота в глубину. Все прежние знаки мы пропускали без внимания. Убедит ли нас демография? Убедит ли нас опасность, грозящая не нам



лично, а нашим ценностям, которые исчезнут вместе с нашими не родившимися внуками? Сумеет ли мы откликнуться на вызов судьбы? Возникает ли в гниющем обществе творческое меньшинство, способное рождать новые, живые слова, способное с плоскости, ставшей наклонной, увлечь в глубину, к вечно живым истокам духа?

## Литературный кубрик

Витторио Страда

## **Два этюда о Достоевском**

### **Бесы восточные и бесы западные: Федор Достоевский и Томас Манн**

История восприятия в мире произведений Достоевского, оказавших огромное влияние не только на литературу, но и на философскую, политическую и религиозную мысль, содержит единственный в своем роде эпизод, в который вовлечены два писателя: сам Достоевский и Томас Манн, и философ Георг Лукач, в судьбе которого русский писатель сыграл ключевую роль, а сам он послужил прототипом героя одного из величайших манновских романов — «Волшебной горы».

В 1872 г. Достоевский намеревался писать предисловие к отдельному изданию «Бесов», однако замысел остался неосуществленным. Позже он думал о предисловии, которое должно было стать чем-то вроде «ответа критикам». Но в декабрьском номере за 1873 год журнала «Гражданин» вышла его статья под названием «Одна из современных фальшей», являющаяся частью «Дневника писателя»: здесь он, полемизируя с журналистами, писавшими о захваченном нигилизмом «молодом поколении», уточняет свою позицию в этом вопросе, ссылаясь на опыт петрашевца, приговоренного к смертной казни, а затем помилованного и осужденного на каторгу.

Достоевский оспаривает тезис, согласно которому нечаевцами становятся худшие представители молодого поколения. В намерение автора входило не изобразить портрет реального Нечаева, а выяснить, каким образом в «...нашем переходном и удивительном современном обществе возможны — не Нечаев, а Нечаевы, и каким образом может случиться, что эти Нечаевы набирают себе под конец нечаевцев»<sup>1</sup>.

Достоевский замыслил «Бесов» не как романное воспроизведение уголовной истории, пусть сколько угодно скандальной и чудовищной, как «дело Нечаева», а для того, чтобы, отталкиваясь от нее, дать анализ глубинных слоев русской и европейской социокультурной реальности, порождающей подобные

<sup>1</sup> Ф.М. Достоевский, Полное собрание сочинений, т. 21, Л. 1980, стр. 125.

явления. Журналисты упрощали проблему, утверждая, что «Нечаевы непременно должны быть идиотами, «идиотическими фанатиками»». Достоевский возражает: «Да, из Нечаевых могут быть существа весьма мрачные, весьма безобразные и исковерканные, с многосложной по происхождению жаждой интриги, власти, со страстной и болезненно-ранней потребностью выказать личность, но почему же они «идиоты»? Напротив, даже самые настоящие монстры из них могут быть очень развитыми, прехитрыми и даже образованными людьми»<sup>2</sup>.

Отвергнув журналистские упрощения, Достоевский переходит к личным воспоминаниям: «Я сам старейший «нечаевец», я тоже стоял на эшафоте, приговоренный к смертной казни», и все остальные его товарищи по несчастью, как и он, были люди образованные и обладали специальными знаниями, совсем не «идиоты» и не «фанатики». Правда, петрашевцы обсуждали идеи утопического социализма и не проповедовали никакого насилия, однако время «теоретического», по словам Достоевского, «социализма» уже прошло, уступив место «политическому социализму», который достигнет апогея в марксовом коммунизме. При этом Достоевский не отрицает, что в изменившихся обстоятельствах петрашевцы вполне могли бы стать на «Нечаевскую дорогу» и, говоря о себе самом, делает поразительное по искренности признание: «Нечаевым, вероятно, я бы не мог сделаться никогда, но нечаевцем, не ручаюсь, может и мог бы... во дни моей юности»<sup>3</sup>.

В действительности в кружке петрашевцев существовало радикальное течение, представленное незаурядной фигурой Николая Спешнева, которого можно считать прототипом персонажа «Бесов» — Ставрогина. Интеллектуально-психологический портрет Спешнева, составленный следственной комиссией по делу Петрашевского и его кружка, высвечивает черты, напоминающие героя Достоевского: «Гордый и богатый... не имел глубокого политического убеждения, не был исключительно пристрастен ни к одной из систем социалистических... замыслами и заговорами занимался как бы от нечего делать, оставлял их по прихоти, по лени, по какому-то презрению к своим товарищам, слишком, по мнению его, молодым или малообразованным»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Там же, стр. 128-129.

<sup>3</sup> Там же, стр. 129.

<sup>4</sup> В. Лейкина, Петрашевцы, М. 1924, стр. 41.

Вера Лейкина так комментирует эту характеристику молодого Спешнева: «Его вызывающая, последовательная готовность на крайности была, несомненно, головного логического происхождения», крайности, приведшие Спешнева «в теории до коммунизма и на словах до терроризма»<sup>5</sup>, и заключает, что «его бесстрашие, холодность, неудовлетворенный скептицизм, его красота и сила, обаяние, на всех производимое, и ореол какой-то тайны — все это реальные элементы в образе Ставрогина»<sup>6</sup>. Философское кредо Спешнева соответствовало его индивидуально-психическому складу: «Для человечества не существует никакого авторитета, никакого творца, никакого бога; что же касается философского бога, то человечество — самое высшее и истиннейшее воплощение этого бога, поэтому для него не может существовать никакого бога, кроме него самого; как всякий бог, оно ни от кого не получает приказов, его собственная добровольная детерминация, его собственная воля, его собственное стремление — это и есть его единственный закон»<sup>7</sup>.

И с точки зрения такого крайнего атеизма, ставившего Спешнева на почву самой радикальной немецкой философии, от Фейербаха до Маркса, Достоевский прав, утверждая, что то, что «дело Нечаева» выявляло, во времена сомнения и отрицаний, скептицизма и шаткости в основных общественных убеждениях, возможно везде, а в России «это более чем где-нибудь возможно»<sup>8</sup>. Далее он анализирует специфичность российской социально-культурной и религиозной ситуации сравнительно с европейской. Бесы выходили за рамки «дела Нечаева», вскрывая глубину кризиса европейского сознания, и становились «зеркалом русской революции», начатой Нечаевым и завершённой Лениным, революции, которой было суждено заразить весь мир.

Помимо реального прототипа — Спешнева, грандиозная фигура Ставрогина имеет литературный прообраз — в поэтико-драматической «Сцене из Фауста» Пушкина, что, кажется, еще никем не отмечалось. Здесь гетевская реминесценция чисто

<sup>5</sup> Там же, стр. 42.

<sup>6</sup> Там же, стр. 53.

<sup>7</sup> Философские и общественно-политические произведения петрашевцев, М. 1953, стр. 502.

<sup>8</sup> Достоевский, цит. соч., стр. 131.

внешняя, поскольку диалог Фауста с Мефистофелем протекает в совершенно ином плане, чем у немецкого поэта, и показывает Фауста, страдающего экзистенциальной скукой, которую можно назвать «нигилистической» («мне скучно, бес» — первые его слова), и циничного и угодливого, но тонко анализирующего внутреннюю пустоту Фауста Мефистофеля, готового исполнить его самые бессмысленные прихоти. Мефистофель безжалостно разбирает любовные похождения Фауста, донжуанство которого — не эротико-гедонистической природы, а порождение «тоски и скуки», так что любовный акт описан Мефистофелем с уникальной в мировой поэзии жестокостью: «...на жертву прихоти моей / Гляжу, упившись наслаждением, / С неодолимым отвращением: / Так безрасчетный дуралей, / Вотще решаешь на злое дело, / Зарезав нищего в лесу, / Бранит ободранное тело — / Так на продажную красу, / Насытись ею торопливо, / Разврат косится боязливо...» В конце концов, Фауст превращается в своего рода террориста ante litteram: чтобы заполнить порожденную скукой пустоту, предается собственному произволу: когда на горизонте появляется судно, подробно описанное Мефистофелем, он приказывает тому: «Все утопить!», то есть совершить немотивированный акт (см. «acte gratuit» в романе Андре Жида «Les caves du Vatican»).

Пушкинский Фауст и фигура Спешнева, как прототипы Ставрогина, по значимости и смыслу типы не чисто русские, а европейские, как европейской является степень глубины проникновения в суть «дела Нечаева» в романе Достоевского, в котором нигилизм, наделенный русскими национальными чертами, становится универсальным метаполитическим феноменом — симптомом кризиса европейской цивилизации. Значение открываемой романом Достоевского перспективы уловил мыслитель, подвергший этот кризис глубокому и трезвому анализу, — Фридрих Ницше, как видно из его заметок по поводу «Бесов» в рамках размышлений о европейском нигилизме. С открытием Ницше Достоевского начинается триумфальное шествие автора «Бесов» по западной культуре и литературе, а в начале XX века происходит его самая необыкновенная встреча с молодым мыслителем — Георгом Лукачем, венгром по рождению, немцем по языку и культуре.

В 1914 году Лукач, один из наиболее активных членов сложившегося в Гейдельберге вокруг Макса Вебера интел-

лектуального кружка, женился на Елене Грабенко, эмигрировавшей на запад террористке-эсерке. Этот брак, смутивший буржуазную семью молодого супруга (его отец был крупным будапештским банкиром), был чем-то большим, чем обычный брачный союз (вскоре, впрочем, распавшийся): для потерявшей в революционной борьбе физическое и психическое здоровье Елены он был хотя бы временным спасением, для Лукача же он стал живой встречей с реальностью, образ которой он уже давно лелеял в сердце и воображении, — с Россией Толстого, а главное, Достоевского, страной не географической, а духовной родиной, которая, благодаря своей литературе и исполненной драматизма истории, явилась открытием для европейской культуры, притягивая к себе загадочностью своих бездн, как бы составляя альтернативу холодной и плоской реальности западного рационализованного капиталистического мира. Елена Грабенко была для Лукача конкретным воплощением русского мира: как вспоминает философ Эрнст Блох, «эта женщина была для него Соней (героиня «Преступления и наказания» — В. С.), или другим персонажем Достоевского, олицетворением русской души»<sup>9</sup>, России воображения и мечты.

Терроризм, живым примером которого была Елена, тоже завораживал молодого Лукача, не давал ему покоя как нравственная проблема, встававшая перед теми, кто, будучи готов к самопожертвованию, прибегал к насилию в его экстремальной форме убийства ради благородной цели — всеобщей справедливости, так что он даже писал в 1915 году своему другу Паулю Эрнсту: «Будь я русским, то непременно стал бы революционером и, очень даже вероятно, террористом»<sup>10</sup>. С русским терроризмом Лукач был знаком по роману Ропшина (Савинкова) «Конь бледный» и по образу идеализированного в романе террориста Каляева, но наиболее сильное влияние оказали на него романы Достоевского, которому Лукач собирался посвятить монографию. От этой работы сохранились лишь наброски, зато Лукач довел до конца очерк «Теория романа» с посвящением Елене Андреевне Грабенко. «Теория романа»

<sup>9</sup> См. интервью с Блохом в: M. Lowy, *Pour une sociologie des intellectuels revolutionnaires*, Paris 1976. См. также работу общего характера: A. Kadarkay, *Georg Lukacs. Life, Thought, and Politics*. Cambridge, Massachusetts 1991.

<sup>10</sup> G. Lukacs, *Epistolario*, Roma 1984, p. 358.

должна была стать введением к ненаписанной монографии и принадлежит к классике европейской культуры XX века. Главное же в том, что благодаря интеллектуальной страсти Лукач пришел к большевистской революции и коммунизму в результате напряженных размышлений над этической, политической и религиозной проблематикой романов Достоевского и революционного террора.

Центральной проблемой этих размышлений, приведших в итоге к коммунизму (теоретическое обоснование чему дается в книге «История и классовое сознание»), является насилие, признание которого Лукач совершает во имя революционной целесообразности. Он цитирует драму Геббеля «Юдифь», в которой героиня убивает Олоферна, обращаясь к самой себе с такими словами: «Если бы Бог поставил между мною и моим деянием грех, то кто я, чтобы уклониться от него?» Библейский эпизод оправдывает нарушение заповеди преступлением, цель которого не менее абсолютна, чем нарушенная заповедь: в случае революционного террора — это утопия светлого будущего и мирного человечества. Лукач не понял, что одобряет, ценой жертвы своей души и измены духу Достоевского, массовое насилие, совсем не похожее на то, каким было еще «романтизированное» насилие революционного террора предшествовавшего периода, что это насилие новой тотальной (тоталитарной) власти, власти коммунистической, которой суждено стать настоящим новым Олоферном, и этому Олоферну Лукач, как и многие другие, полностью подчинил себя. Если Юдифь шла на преступление во имя воли Божией, то Лукач стал соучастником массового истребления во имя идола — Истории, на знание железных законов которой претендовал марксизм, воображая, что слышит ее команды.

История Лукача-революционера исключительно занимательна. Здесь нас интересует воплощение его образа и выражение его диалектики в романе Томаса Манна «Волшебная гора» (1924). В романе дана панорама европейской цивилизации, как она воспринималась немецкой культурой накануне Первой мировой войны — эпохи, исполненной драматизма, вобравшей в себя противоборствующие друг с другом течения предыдущего столетия, приведшие к кризису и взрыву перед лицом военной, а затем революционной катастрофы. В такой атмосфере разворачивается история героя романа, Ганса Касторпа:

юноша из буржуазной среды, наделенный недюжинной волей к самовоспитанию, оставляет узкий мирок крепкого семейства коммерсантов и добровольно поселяется в не совсем обычном месте — роскошном швейцарском санатории, где ему обеспечены встречи и духовное общение, недоступные в семье, позволяющие активно заниматься саморефлексией и самовоспитанием, что типично для *Bildungsroman*'а.

Главной среди всех этих проб и испытаний является встреча с двумя постоянно спорящими друг с другом интеллектуалами противоположных тенденций: итальянцем Сеттембрини и евреем Нафтой. Первый — гуманист и рационалист старой закалки, наследник культуры Просвещения, верящий, что человек способен самоусовершенствоваться благодаря прогрессу науки и техники и институтам демократии; его оппонент — еврей Нафта, ставший иезуитом, своими язвительными, неистовыми речами высмеивает благородный идеализм Сеттембрини, разоблачает его иллюзии, противопоставляя им свои собственные теории, согласно которым человек подчиняет себе и направляет иррациональное стремление к коллективной жизни, разделяемому идеалу общинной судьбы, подчинение его Я миру, где нет больше розни и царит согласие, и ради этих идеалов он готов пожертвовать собственной свободой; с такими мрачными воззрениями, прямо противоположными взглядам Сеттембрини, видящего все в розовом свете, Нафта готов принять коммунизм и, в качестве условия этого, террор. Их замечательные диалоги в присутствии Касторпа, не становящегося на сторону ни того, ни другого, напоминают поэму о Великом Инквизиторе из «Братьев Карамазовых», диалектика которых здесь подхвачена в ироническом ключе: на месте молчаливого Христа — красноречивый, но наивный Сеттембрини, а его противник, с победительным пылом играющий роль Великого Инквизитора — иезуит Лео Нафта, чей физический, а главное, интеллектуальный облик отражает впечатление, оставшееся у Манна от личного общения с Лукачем, а более всего от его философских работ. Общеизвестно, что прототипом манновского Нафты послужил Лукач<sup>11</sup>, хотя, конечно, писательское воображение возносилось выше простого «воспроизведения» и, отталкиваясь от реального Лукача, беспрепятственно прорывалось к более

масштабной духовной реальности, как, впрочем, было и с Достоевским в отношении «дела Нечаева». Нафта — иезуит, и его аргументация не прямо политическая, а его «марксизм» имеет религиозное обличье: свой тезис, что «задача пролетариата» — «террор для спасения мира», он оправдывает ссылкой на Григория Великого. Его цель более определена: «Нет! Не освобождение личности составляет тайну и потребность нашего времени. То, что ему нужно, то, к чему оно стремится и добудет себе, это... террор»<sup>12</sup>. На вопрос Сеттембрини, кто будет носителем террора, Нафта раздражается филиппикой против «страшного падения морали в области экономики, со всеми ужасами современного торгашества и спекуляции, с сатанинской властью чистогана, барыша»<sup>13</sup>, то есть против буржуазности и капитализма и категорически выдвигает требование диктатуры мирового пролетариата, который в наше время противопоставляет буржуазно-капиталистическому загниванию гуманность и критерии Града божьего»<sup>14</sup>.

Иезуит-большевик Нафта мечтает о коммунистической теократии, которая на деле обернулась тоталитарной идеократией, в которой Лукач будет играть значительную роль; правда, в конце жизни он захочет спасти душу, вообразив демократический коммунизм, никаких возможностей для претворения которого в жизнь не существовало. Смерть Лукача в 1971 году избавила его от зрелища катастрофического исхода революционного эксперимента, в котором он участвовал, и краха проекта всей его жизни. От Федора Достоевского до Томаса Манна — вот русская и европейская траектория тоталитарного беса, на алтарь которого были принесены в жертву несчетное число человеческих жизней и совесть многих и многих людей<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Judith Markus, Georg Lukacs and Thomas Mann. A study in the Sociology of Literature. Amherst 1987.

<sup>12</sup> Томас Манн, Собрание сочинений, т. 4, М. 1959, стр. 83.

<sup>13</sup> Там же, стр. 89.

<sup>14</sup> Там же, стр. 87.

<sup>15</sup> См. мою работу *Etica del terrore*. Da Fedor Dostoevskij a Thomas Mann, Roma 2008.

Витторио Страда

## О некоторых проблематических прочтениях поэмы «Великий инквизитор»

Стало уже своего рода общим местом достоевсковедения определение, данное Бердяевым Легенде о Великом Инквизиторе как «вершине творчества Достоевского» и «увенчании его идейной диалектики». Именно в ней «нужно искать положительное религиозное мирозерцание Достоевского»<sup>1</sup>. Это утверждение следует уточнить в том смысле, что «вершиной творчества Достоевского» и «увенчанием его идейной диалектики» в действительности являются *Братья Карамазовы*, в которые Легенда входит органической частью: трудно представить последний роман Достоевского без Легенды и в то же время произвольно изолировать ее из романного целого, сводя ее к своего рода политико-философско-религиозному памфлету. Не вызывает возражений следующее утверждение Бердяева: «Легенда — загадка». Загадка потому, что не вполне ясно, «на чьей стороне сам автор». Но, независимо от «стороны», на которой стоит Достоевский, «загадкой» является смысл Легенды как момента не столько философии автора, сколько философии романа и его героев.

За частью *Братьев Карамазовых*, именуемой «поэмой» ее автором — Иваном, закрепилось название «Легенды» после книги Розанова<sup>2</sup>, который посредством этого изменения решил выделить этот фантастический рассказ из корпуса романа, почти превратив ее в самостоятельное произведение, слабо связанное с основным повествованием. Для Розанова *Братья Карамазовы* еще не настоящий роман, а только «пролог» к роману, оставшемуся в замыслах. Но в действительности, хотя нам и известно, что последняя книга Достоевского должна была иметь продолжение, как в случае гоголевских *Мертвых душ*, которые автор намеревался писать дальше, но от которых, по существу, остается первая часть, *Братья Карамазовы* обладают очарованием «открытой» завершенности незаконченного про-

<sup>1</sup> Н. Бердяев, *Мирозерцание Достоевского*, Paris 1968, с. 195.

<sup>2</sup> См. предисловие V. Strada к книге V. Rozanov, *La legenda del Grande Inquisitore*, Genova 1989.

изведения, оставляющей для взаимосвязанных друг с другом персонажей простор для их непредопределенного существования, без эпилога, который бы подводил итог их жизненным судьбам.

«Поэма» это или «легенда», текст *Великий инквизитор* имеет своего автора в лице Ивана Карамазова, и, в каком-то смысле, соавтора в лице его брата Алеши, на фоне криминальной истории их семейства... Легенда могла бы называться «Монолог Великого Инквизитора», потому что присутствующий в ней другой персонаж не только молчит и к концу проявляет себя красноречивым и загадочным поцелуем, но статус его в повествовании настолько двусмыслен, что сам Инквизитор не уверен, что это действительно Иисус, а не его «подобие», а автор «поэмы», Иван, на вопрос своего слушателя, Алеши, не имеем ли мы дело с «безбрежной фантазией» или с «какой-нибудь ошибкой старика», «каким-нибудь невозможным qui pro quo», отвечает со смехом, что Алешу «разбаловал современный реализм», заключая, что Инквизитор — девяностолетний старик и вполне мог сойти с ума, одержимый своими идеями, и поэтому Иисус «мог быть просто бред, видение». Главное здесь не в qui pro quo или в бреде: главное то, что старик Инквизитор «говорит вслух то, о чем девяносто лет молчал».

В другой главе Иван видит сидящего у него черта и долго говорит с ним. Но черт в этом поразительном и проясняющем диалоге — не что иное, как подсознание Ивана, галлюцинация, о чем он сам хорошо знает, хотя и серьезно воспринимает этого своего воображаемого собеседника, и даже швыряет в него стаканом. Здесь, в отличие от Легенды, налицо видимость диалога: на самом деле это монолог, потому что Иван говорит сам с собой в своей раздвоенности, точно так же, как Инквизитор доказывает свои идеи перед немым подобием своего воображения. В случае Легенды настоящий диалог происходит между Иваном и Алешей, и в этом смысле последний становится маргинальным «соавтором» «поэмы», вплоть до того, что повторяет жест Иисуса в отношении Инквизитора и целует брата.

Таким образом, Легенда о Великом Инквизиторе — более чем простая загадка: это двойная загадка, потому что Достоевский вложил в нее собственные воззрения — свое известное антикатоличество и, главным образом, свой внутренний сгусток сомнений и веры. Внутрироманный автор «поэмы» — Иван,

проецирующий в нее свой скепсис, свой бунт, свою тоску, а вся романная история отражается в этой ее части так же, как последняя отбрасывает свет на все действие и, в частности, на его главного героя — Ивана.

Как же тогда читать Легенду о Великом Инквизиторе? Разумеется, всеми возможными способами, лишь бы они были плодотворными, как фактически она прочитывалась в бесчисленных критических работах, не только литературных, но и философских, политических, религиозных. Рядом с важными исследованиями специалистов и академическими комментариями особое значение имеют аномальные прочтения, которые можно назвать проблематическими, и которые обусловлены особыми культурными ситуациями при встрече духовных миров, когда творчество Достоевского и, в частности, Легенда, дают толчок озаряющему, пусть и полемическому диалогу, вводя образы и идеи великого романиста в атмосферу творческого обновления, актуализирующего их и одновременно подчеркивающего их неисчерпаемость. Рассмотрим некоторые из таких прочтений, чтобы заключить размышлением о том, как подойти к тайне Великого инквизитора, естественно, не претендуя на ее однозначную разгадку.

Среди монографий, которые Романо Гвардини, один из крупнейших католических мыслителей XX века, посвятил таким фигурам, как Сократ и Данте, Паскаль и Рильке, св. Августин и Гельдерлин, выделяется книга о Достоевском: она выходит за рамки чисто литературной интерпретации и выдвигает, опираясь на творчество этого писателя, проблему духовности, новой для Гвардини, по сравнению с западноевропейской. Проницательные страницы, посвященные философом *Братьям Карамазовым*, и, в частности, Великому Инквизитору, — своего рода диалог с Достоевским о христианстве, которое Гвардини, как католик, воспринимал, конечно, иначе, чем русский писатель, что позволяет ему, при полном уважении к глубине и своеобразию художественного мира *Братьев Карамазовых*, наметить новую перспективу, выходящую за пределы романа, и подтолкнуть к творческому прочтению.

Вопрос, который возникает у Гвардини, преодолевшего «великий и сокровенный христианский порыв», вызванный чтением поэмы Ивана, до банального прост: «перед таким Христом не прав ли, в конечном счете, Великий Инквизитор?»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Brescia 1968, p. 127.

Гвардини не упрощает смысл поэмы, как если бы дело сводилось к трафаретной антикатолической полемике, и, отвечая на вопрос, не упускает из виду, так сказать, авторство поэмы, подвергая анализу фигуру Ивана, из недр души которого вылился этот текст, отражающий сложность его внутреннего мира. Но он, в духе свойственных его мысли антиутопизма и принципиального неприятия возможности совершенного общественного устройства, отвергает «идеальное» христианство, доступное в его возвышенных устремлениях только очень узкому кругу избранных, и бесконечно далекое от реальной жизни людей, к которым обращено евангельское послание. Христианство, олицетворяемое Христом созданной Иваном поэмы, будь то плод его воображения или проекция ее персонажа — Инквизитора, считает Гвардини, лишено «связей со срединным миром, где как-никак человек живет и ведет свое каждодневное существование»<sup>4</sup>. Он не отрицает «высот» и «бездн», в исследовании которых Достоевскому нет равных, но при этом считает, что это пороговые ценности и что «жизнь невозможна без срединной сферы, в которой ты постоянно побуждаем предаваться одной или другой». Вне этой промежуточной зоны «жизнь (...) становится ирреальной, ибо здесь место практического действия, здесь поле и мастерская существования»<sup>5</sup>. Впрочем, можно добавить к этим словам Гвардини, в этой «промежуточной зоне» разворачиваются судьбы героев романов Достоевского, как и во всех великих романах, с той лишь особенностью, что персонажи Достоевского всегда ощущают бездны, разверзнутые наверху, над нами, и внизу, под нами. Великий Инквизитор хочет «подкорректировать» не послание Христа, а послание Христа поэмы. Вот оно: «он оценивает человека в реальности, с его ограничениями и слабостями, словом, заурядного человека»<sup>6</sup>. Но все это, уточняет Гвардини, «дано как абсолютное и потому глубоко искаженное. Вместо христианской праведной середины мы видим его карикатуру, одновременно банальную и дьявольскую, и в конце этого процесса предстает ужасающая маска человека массы». Как Христос, так и отступник от него, воплощенный Великим Инквизитором поэмы, суть ложные образы одного и того же

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., pp. 127-128.

<sup>6</sup> Ibid., p. 132.

бесовского взгляда на мир, порожденного отношением их создателя, Ивана, к миру, отношением «глубокого, но негативного сострадания к человеческому ничтожеству» и низведения человеческой реальности до уровня полного абсурда. Сделанный Гвардини анализ образа Ивана выявляет внутренние корни Христа и Инквизитора его поэмы.

Гвардиниевское прочтение Легенды имело прецедент в известной ему и ценимой им интерпретации, которую дал этому тексту Карл Шмитт, другой католический мыслитель, один из крупнейших философов права и политики XX века, запятнавший себя тем, что, не будем забывать, поддался соблазну национал-социализма, но, как ни прискорбен этот факт, это не умаляет значения его трудов. Политико-правовая мысль Шмитта очень богата и многогранна, и здесь мы ограничимся лишь прямыми критическими высказываниями относительно текста Достоевского, которые он неоднократно повторял и устно, что подтверждается свидетельствами знавших его людей<sup>7</sup>.

В одной из своих наиболее интересных работ *Римское католичество и политическая форма* Шмитт полемизирует с теми, кто обвиняет римскую церковь в великой измене, так как она не мыслит «Христа как частное лицо, а христианство как дело частное и чисто внутреннее, превращая его в формальную и видимую институцию»<sup>8</sup>. Шмитт, напротив, настаивает именно на «видимости» церкви, то есть ее вовлеченности в мирские дела, выступая против сведения христового послания к исключительно внутренней духовности, к привилегии «прекраснодушия», пользуясь гегелевским выражением, и, следовательно, борется с теми, кто видит «первородный грех» католичества в его «юридическом обосновании», в чем его, заметим, особенно упрекало православие, преимущественно славянофильского толка, а также в его стремлении к земному господству.

Здесь как раз кстати приходится Великий Инквизитор романа: «Великий Инквизитор Достоевского признается, что вполне сознательно уступил дьявольскому соблазну потому, что знает, что человек по природе своей подл и злобен, это бунтующий трус, нуждающийся в хозяине, и потому, что только

католический священник может отважиться обречь себя на проклятие, имплицитное такой форме власти. Здесь Достоевский с неукротимой яростью спроецировал на католическую церковь собственный потенциальный атеизм. Для его по сути анархического, то есть всегда атеистического, инстинкта любая власть есть нечто преступное и бесчеловечное. В мирском отношении соблазн Зла, присущий любой власти, несомненно, вечен, и оппозиция добра и власти полностью преодолевается только в Боге; и, тем не менее, стремление, избавиться от этой оппозиции, отвергая всякую мирскую власть, привело бы к вящей бесчеловечности. Широко распространенное темное Stimmung ощущает институциональную холодность католицизма как злокозненность, а бесформенная необъятность Достоевского воспринимается как истинное христианство. Но это банально, как и все то, что находится в плену у Stimmung и чувства, и даже не видно, как мало христианского в теории, согласно которой Христос в промежуток между своим земным существованием и пришествием в сиянии славы в день Великого суда может один или несколько раз появиться среди людей, так сказать, в качестве эксперимента»<sup>9</sup>. В последних словах самая идея прихода Христа на землю для проверки того, как обстоят дела, объявляется кощунственной, не говоря уже о природе Христа, молчаливо представшего перед Инквизитором. Этот Христос принадлежит тому «розовому» христианству, в котором такой мрачный православно-христианский мыслитель, как Константин Леонтьев, упрекал рыхлую религию всеобщей любви Достоевского и Толстого.

Может создаться впечатление, что католики Гвардини и Шмитт всего лишь ведут ответную атаку на антикатоличество Достоевского: первый с большей тонкостью и пониманием, видя в Легенде часть повествовательной структуры *Братьев Карамазовых* и плод воображения человека запутанной психологии, каков Иван; второй напрямую, обвиняя Достоевского в том, что он сам настоящий, по сути «анархический атеист, с мировоззрением столь же широкоохватным, сколь бесформенным. Чтобы опровергнуть эту узколобую интерпретацию, достаточно вспомнить, что писал такой глубокий и свободный мыслитель, как Розанов, несколько лет спустя после выхода посвященной Легенде о Великом Инквизиторе интересной книги,

<sup>9</sup> Ibid., p. 61-62.

<sup>7</sup> Cfr. C. Schmitt, *Glossario, M:ilano 2001, p. 343* u J. Tauben, *In divergente accordo: Scritti su Carl Schmitt*, Macerata 1996, p. 27.

<sup>8</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano, 1986, p. 61.



хотя и не лишенной некоторой наивности, которую сам автор вполне преодолел впоследствии. В заметке (к сожалению, не вошедшей в итальянское издание) Розанов тонко отмечает, что в Легенде «все так сплелось, что 'злые люди' более жалеют человека, чем 'добрый избавитель' их: это его собственные слова, его собственный тезис; хотя на протяжении Легенды именно принижает их и возвеличивает его. Странно: пошляки люди, в Бога не верят — друг друга жалеют. "Избавитель" же величественный такой, и люди под ним — как мокрый песок: и ступить не на что»<sup>10</sup>. Розанов возвращается к вопросу обошлительных дьявольских, отвергнутых Христом, который свою проповедь свободы не хочет основывать на чуде, тайне и авторитете — трех пиллястрах псевдорелигии Инквизитора. Розанов отмечает, что Достоевский ошибался в своей критике исторического христианства и его институционального воплощения — римской Церкви — в антикатолическом духе, потому что в Евангелии чудо, как средство утверждения веры, не только налицо, но наравне с тайной и авторитетом — органическая часть той же православной Церкви, как и любой христианской конфессии: «разве Православие отказывается быть авторитетным?», ведь «оно само именует себя «единою истинною церковью», — спрашивает Розанов и отвечает иронически: «Никто не слышал, кроме Достоевского, о такой скромности». И заключает, что «'Легендой' Достоевский бросил не камень в католичество, а горсть песка, рассыпавшуюся по всем церквям»<sup>11</sup>.

Очистив Легенду от узкой антикатолической и филоправославной интерпретации, позднее, в последней своей книге *Апокалипсис нашего времени*, написанной, когда революционная катастрофа обрушилась на Россию, Розанов имплицитно возвращается к Легенде, как бы подводя итоги своим размышлениям о христианстве и православии, в частности, когда ему был нанесен сокрушительный удар именно в России. В краткой главке *Искушение в пустыне* Розанов пишет в свойственном ему афористическом стиле: «Чтобы быть 'без греха' — Христу и надо было удалиться от мира... Оставить мир... Т. е. Обессилить мир. 'Силушка' — она грешна. Без 'силушки' — что поделаешь? И надо было выбирать или 'дело', или

<sup>10</sup> В. Розанов, *Легенда о Великом инквизиторе* Ф.М. Достоевского. Москва 1996, с.155.

<sup>11</sup> Там же, с. 156.

— безгрешность. Христос выбрал безгрешность»<sup>12</sup>. И Розанов говорит о «нигилизме» применительно к спиритуалистическому и лишенному силы христианству, подготовившему почву для своего поражения со стороны революционного Великого Инквизитора, не отступника, как в Легенде, а воинствующего безбожника.

Когда в *Апокалипсисе нашего времени* Розанов писал эти горькие слова о Христе (или, если угодно, о русском Христе), в литературе появился новый Христос, призрачный, как в Легенде о Великом Инквизиторе, и, как он, молчаливый: в финале *Двенадцати* Александра Блока Христос не менее загадочен, чем в Легенде, с идущими за ним или его преследующими двенадцатью революционными уголовниками-красногвардейцами, положившими начало власти, перед которой побледнеет осуществленная и теоретически обоснованная власть Великого Инквизитора. В *Мастере и Маргарите* Михаила Булгакова аналогичный Христос, такой же возвышенный и загадочный в своей божественной смиренности, появится позднее в советском дьявольски дегуманизованном мире, где царит вездесущий коллективный Инквизитор. Что касается Инквизитора Легенды, в письме 1891 года уже упомянутый выше Константин Леонтьев, предсказывая «союз социализма с русским Самодержавием и пламенной мистикой», который создаст новую тотальную и абсолютную власть, писал Розанову: «И Великому Инквизитору позволительно будет, вставши из гроба, показать тогда язык Фед. Мих. Достоевскому. А иначе будет либо кисель, либо анархия...»<sup>13</sup>.

Еще один религиозный мыслитель, одна из самых выдающихся фигур русской культуры XX столетия, трагически погибший в 1937 году, жертва сталинских репрессий, теолог и ученый Павел Флоренский оставил исключительно интересные проблематические соображения о Легенде о Великом Инквизиторе. В статье 1916 года, посвященной Алексею Хомякову, крупнейшему представителю русского славянофильства XIX века, Флоренский рассматривает его историсофскую схему, согласно которой в истории человечества сталкиваются два принципа, которым Хомяков дает название «иранства» и «кушитства». Для первого характерно утверждение религиозной

<sup>12</sup> Розанов, *Избранное* München, 1970, с. 477.

<sup>13</sup> К. Леонтьев, *Письма к Василию Розанову* London 1981, с. 77.

свободы, для второго — железной необходимости. Хомякову, который, как и Достоевский, выбирал первый принцип, Флоренский возражает, что самое противопоставление двух принципов спорно и объясняет, что в Легенде о Великом Инквизиторе у Достоевского раздвоение образа Христова на два, из которых ни один, ни Инквизитор, ни Христос, «не есть чистое выражение духа Христова, приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям, заставляя выбирать между 'да' и 'нет' там, где *tertium dandum est*. Инквизитор — не от Христова духа имеет помазание. Но неужели, с другой стороны, оставаясь членом Церкви, позволительно отрицать 'авторитет, чудо и тайну' или хотя бы что-нибудь одно из трех?»<sup>14</sup>. При такой дихотомии «Христа» и Инквизитора Легенды, «духу Христову, Церкви, не находится истинного места в системе». Бердяев, включившись в полемику Флоренского с Хомяковым, писал, что «В мировой борьбе свободы и необходимости он решительно становится на сторону необходимости. И путь этот должен привести не к Христу, а к Великому Инквизитору»<sup>15</sup>. И прямо заключал: «Отец Флоренский явно вступает на путь Великого Инквизитора (...) Он в глубине сердца своего отрекся от тайны Христа»<sup>16</sup>.

Этими полемическими замечаниями Бердяева можно было бы заключить здесь наши наблюдения над некоторыми проблематическими интерпретациями религиозной природы Легенды о Великом Инквизиторе, если бы не поразительный текст Павла Флоренского, написанный в 1933 году, когда его арестовали и подвергли пыткам. Это настоящий философско-политический трактат, озаглавленный *Предполагаемое государственное устройство в будущем*, последняя теоретическая работа теолога и ученого, рукопись которой КГБ возвратил семье в 1990 году. Работа, как уже было сказано, поразительная, потому что, даже принимая во внимание исключительные обстоятельства, в которых она писалась, это убежденное изложение модели абсолютного комунитарного режима, управляемого тотальной властью, как бы подтверждение опасений Бердяева, согласно которому Флоренский мог бы встать на «путь Великого Инквизитора»: и действительно, Флоренский дохо-

дит до утверждения, что «исторически появление их (фигур, как Муссолини и Гитлер. — В.С.) целесообразно, поскольку отучает массы от демократического образа мышления, от партийных, парламентских и подобных предрассудков, поскольку дает намек, как много может сделать воля»<sup>17</sup>. Но это лишь попытки, и «Будущий строй нашей страны ждет того, кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто порвать с путями представительства, партийности, избирательных прав и прочего, и отдался бы влекущей его цели (...) На созидание нового строя, долженствующего открыть новый период истории и соответствующую ему новую культуру, есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это одно только не человеческого происхождения и потому заслуживает название божественного. И как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества»<sup>18</sup>. Не только общий дух, но и некоторые частности обширного утопического проекта Флоренского перекликаются со словами Великого Инквизитора. Христианский православный теолог Флоренский парадоксально в каком-то смысле сближается с христианским католическим политологом Шмиттом: оба антилибералы перед лицом двух разных антихристианских тоталитарных систем: один перед национал-социалистической, другой перед интернационально-коммунистической.

К этой галерее страстных интерпретаторов Легенды о Великом Инквизиторе достойно примыкает фигура Георга Лукача, венгерского мыслителя, который, наряду с Антонио Грамши, является самым крупным представителем так называемого «западного марксизма-ленинизма». Достоевский и русская культура и действительность оказали на Лукача решающее влияние, так что он даже замыслил книгу об этом писателе, от которой остались красноречивые подготовительные материалы. В духе героя Достоевского Лукач встал на путь притяжения революционного террористического насилия и тоталитаризма Великого Инквизитора. Но это слишком сложная история, чтобы на ней сейчас останавливаться, и я отсылаю к моей

<sup>14</sup> П. Флоренский, Сочинения, т. 2, Москва 1996, с. 295.

<sup>15</sup> Н. Бердяев, Типы религиозной мысли в России, Paris, 1989, с. 570.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Флоренский, цит. пр., с. 651. 19 — там же, сс. 651-52.

<sup>18</sup> Там же, сс. 651-52.

книге *Этика террора*<sup>19</sup>, в которой анализируется эта важная страница истории европейской культуры.

Легенда о Великом Инквизиторе, как и все творчество Достоевского, были объектом из ряда вон выходящих, по сравнению с интерпретациями специалистов и академических комментаторов, прочтений: авторами их были, помимо рассмотренных выше, многие другие, от Ницше до Фрейда, от Жида до Манна, от Лоренса до Камю, не говоря уже о русских мыслителях, от Мережковского до Бахтина, Шестова и Бердяева, а также наших Кантони и Парейзона. Это озаряющий тип прочтения, устанавливающий диалогическую связь с мыслью Достоевского, переплетающийся с диалогической и полифонической структурой его романов, был прерогативой европейской культуры первой половины прошлого века, времени исключительно болезненного кризиса европейского сознания и демократического устройства, и в наши дни у него нет продолжателей.

Рассмотренные выше авторы демонстрируют, насколько жизненно насущной была для них проблематика Легенды — творческой вершины внутри гениального романа. Легенда и в свете проанализированных выше прочтений продолжает оставаться «загадкой», как назвал ее Бердяев. Однако настоящей великой «загадкой» является предмет ее темы — самое христианство в его неисчерпаемом и непостижимом богатстве, складывающемся из еврейского профетизма, Иисусовой проповеди, мистики Павла, платонизма и стоицизма и двухтысячелетних перипетий исторического христианства, западного и восточного, слившихся в средние века с европейской культурой, а затем с ее секуляризованным развитием. «Загадка» и сама фигура Иисуса, человеческая и божественная, объект самых разных подходов даже в рассмотренной выше относительно ограниченной сфере.

В конце Легенды Христос «вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девятистолетние уста». Инквизитор вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его; он идет к двери, отворяет ее и выпускает Христа на волю. «Загадка» не разгадана: Христос демонстрирует свою неземную божественную природу, Инквизитор — свою челове-

ческую, слишком человеческую земность. Иван комментирует: «Поцелуй горит в его сердце, но старик остается при своей идее».

А читатель ввергнут в бесконечные размышления. И диалог Христа с Инквизитом, а, вернее, диалог Инквизитора с самим собой продолжается в христианском сознании.

<sup>19</sup> V. Strada, *Etica del terrore*. Da Fedor Dostoevskij a Tomas Mann, Roma 2008.