

Михаил Блюменкранц

*В поисках имени
и лица*

Феноменология современного ландшафта

ДУХ І ЛІТЕРА

ХАРЬКОВСКАЯ ПРАВОЗАЩИТНАЯ ГРУППА

КИЕВ–ХАРЬКОВ

2007

При оформлении обложки была использована картина
Рене Магритта «Golconda»

Ответственные за выпуск: Евгений Захаров,
Константин Сигов, Леонид Финберг

Корректурa: Геннадий Семенов

Художественное оформление: Ирина Пастернак, Илья Першин

Компьютерная верстка: Олег Мирошниченко

Блюменкранц Михаил

В поисках имени и лица / Киев—Харьков: Дух і Літера; Харьковская правозащитная группа, 2007. — 248 с.

ISBN 966-????.

Книга известного культуролога и философа Михаила Блюменкранца включает в себя работу «Введение в философию подмены» и ряд эссе, и представляет собой попытку разобраться в духовной ситуации времени, понять что происходит с душой человека в эпоху, которую русский философ Федор Степун определил как время «почти неосознаваемой метафизической инфляции». Анализу негативных тенденций развития современной пост-индустриальной цивилизации посвящена большая часть представленных читателю текстов.

© М.А.Блюменкранц, 2007
© Б.Е.Захаров, художественное оформление, 2007
© Дух і літера, 2007
© Харьковская правозащитная группа, 2007

ISBN 966-???

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Введение в философию подмены.....	9
Искушение свободой.....	105
Дух небытия на перепутье истории.....	109
Глобальные проблемы современного культурного процесса	131
Мир после смерти вещей. (Культура непримиримой толерантности).....	138
Общество мертвых велосипедистов	144
Время анти-истории. Картина мира: дубль 2003.....	150
Идея пути и пути идеи: размышления о генеалогии тоталитарных систем	156
В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта	163
Поэт и смерть.....	185
Эсхатологическая проблематика в творчестве Ф.М. Достоевского	192
Франц Кафка — конец или начало?	200
Рождение философии из духа трагедии.....	215
Воздухоплаватель духа	222
В борьбе с «метафизической инфляцией».	
Проблема демократии в мировосприятии Федора Степуна.....	228

ПРЕДИСЛОВИЕ

С Михаилом Ароновичем Блюменкранцем мы познакомились в конце 70-х годов в Питере на конференции в музее-квартире Достоевского. Директор музея, Белла Нуриевна Рыбалко, была женщиной смелой и честолюбивой, соперничавшей с Пушкинским домом за статус литературного центра. Для этого на трибуну музея выпускалась полузапретная дерзость мысли. То, что сотрудник, организовавший публичное чтение моего доклада о Достоевском в московском литературном музее был уволен, её не испугало, напротив — вдохновило. Расчёт её оказался правильным. Местные почвенники ворчали в кулуарах: «Местечковый философ, а как слушают!» Но московская комета, мелькающая раз в год на бледном северном небе, не вызвала у Питерского ГБ служебного рвения. Я был, так сказать, за Москвой; а Москва наложила на меня запрет с опозданием. Наш флирт с Беллой Нуриевной продолжался лет семь, и все эти годы оставалась щёлка в заборе, отделявшем меня от честных советских слушателей, и встречи с публикой вдохновляли писать что-то новое для будущей книги.

Однако Блюменкранца на трибуну не выпустили. Мысль его касалась вопросов, которые советскому человеку не были положены, а известности не было никакой. Даже законченного высшего образования не было. За доклад о Кафке, вызвавший у администрации шок, его со второго курса Харьковского университета перевели на заочное отделение. Пусть доучивается, если хочет, но не мелькает перед глазами и не подаёт дурного примера. И Михаил Блюменкранц потихоньку доучивался, занимая скромную должность инженера для отправки в колхоз. Когда начиналась очередная кампания по спасению сельского хозяйства, он неизменно становился действительным членом бригады научных работников, брошенных в поля. В остальные дни единственной его обязанностью было снимать

табель и не разлагать трудовую дисциплину явным бездельем. Для этого разрешалось приносить с собой литературу (но не художественную, а какую-нибудь скучную, не способную отвлечь от дела других) и тихо её читать. Блюменкранц приносил с собой Канта и Шеллинга, дома же взахлеб читал там- и самиздатного Бердяева и за несколько лет приобрёл основательные познания в области, которую Густав Шпет, не любивший Бердяева, называл белибердяевщиной, а Владимир Ленин, не читавший Бердяева, — просто бердяевщиной.

Тогда ещё существовала солидарность людей, которым советская власть мешала свободно дышать.

У меня были корректные отношения с В.В. Ивановым и дружеские отношения с С.С. Аверинцевым. Я попросил их взять харьковского мыслителя под опеку. В.В. Иванов согласился исполнить роль научного руководителя в заочной аспирантуре, а С.С. Аверинцев — роль оппонента при защите. Блюменкранцу осталось исполнить роль диссертанта, защититься и вернуться доцентом в родной харьковский университет, вытолкнувший его когда-то в заочность, что он и сделал. После этого он участвовал в нескольких международных конференциях, опубликовал десятки статей и несколько лет читал лекции, которые некоторые студенты сумели понять. Сейчас он продолжает эту деятельность — в Мюнхене.

Все протекшие годы мы встречались, обменивались статьями, о многом переговорили. Но в моей памяти ярче всего отпечатались апокалиптические сны, которые снились Мише Блюменкранцу в юности. Неправильно поступают те, кто не включают сны в научную биографию — даже химика. Известно, что структурная формула бензола приснилась Кекуле в форме змеи, кусающей себя за хвост. Во сне иногда рождается целостный образ действительности, в которую вгрызается научная мысль.

Особенно часто мне припоминается один из снов Блюменкранца, истоки которого уходили в чтение Бердяева, библейские пророчества и научную фантастику. Попробую его пересказать.

На небе поставили эксперимент, что лучше: программировать людей правилами поведения или дать им свободу выбора между добром и злом. Ангелы нашли две планеты, сходные по природным условиям, и следили, что там получается. Подробностей истории во сне не было, только итог: оказалось, что люди запутались в свободе, и на небе решили эксперимент свободы упразднить. Это решение как-то просочилось на землю, и началась суeta. Люди давили друг друга в очередях за билетами на космические ракеты, ещё связы-

вавшие два мира друг с другом. Миша Блюменкранц с презрением отвернулся от толпы и ушёл бродить по городу свободы, прощаясь с каждым его уголком, как герои Такамацу Мондзаэмона, решившие умереть, простились с семью мостами Эдо.

Более двадцати лет этот сон то припоминался мне, то снова забывался. И вдруг я понял, что нечто вроде эксперимента свободы проделано самой историей. Одна планета — это цивилизация Средиземноморья, с прилегающей к нему сушей, где сложилась динамическая и неустойчивая Древность; другая планета — цивилизации индийско-тихоокеанские. Там архаическая традиция никогда до конца не разрушалась и давала людям твёрдую внешнюю ориентацию, сохраняя простор для философской интерпретации миров и поисков путей в свою глубину, где Единое постигалось сердцем, не путаясь в словах. На первой планете сложились условия для отрыва от предания, и греческие философы перенесли свободу граждан в область мысли. При всех спорах между собой они соглашались, что мудрому не нужен закон, у него есть разум. Всё это дало блестящие результаты в нескольких областях культуры, но философия примерно к I в. запуталась в сомнениях и вынуждена была согласиться на роль служанки откровения.

Этот итог был передан средним векам, и начался новый круг. В хаосе тёмных веков сложились вольные города, мысль граждан снова стала освобождаться от архаических табу, и за несколько веков после Возрождения возник новый техногенный мир, связавший весь земной шар электроникой. И снова, на вершине видимого благополучия, стала падать рождаемость и расти смертность. Царство технических и финансовых расчетов оказалось непригодным для жизни.

Многие на Западе признают исчерпанность его исторической миссии. Слова о старости Запада или смерти Запада стали привычными. Я обсуждаю эту проблему в эссе «Эксперимент свободы», которое посвятил М. Блюменкранцу — за его вдохновляющий сон.

Во многом мы идём параллельными путями. Тем более важны тонкие различия. Мы оба понимаем важность «показательства», яркого образа, сразу собирающего в пучок аналитическую мысль, не давая ей разбежаться в частности (термин «показательство» я заимствую у С.С. Аверинцева). Приведу сразу же пример из статьи «Глобальные проблемы современного культурного процесса». Первый же абзац ее Блюменкранц кончает словами: «Верный диагноз может стать проблемой, скорее, не врача, а патологоанатома». И несколько-

ми строками ниже: «...уже не одно поколение европейцев скоротало свой срок в ожидании «Годо»» («Вопросы философии», № 5/2006, с. 160). Ссылка на Беккета подчёркивает безнадёжность диагноза. Большинство анализов современности, предпринятых Блюменкранцем, имеют патологоанатомический оттенок. Не является исключением и блестящая «Философия подмены». Условия спасения иногда формулируются, но так, что это не вызывает большой надежды. Термины, подобранные в заключении «Глобальных проблем», дают яркое представление об этом. «Стремительный рост числа бинарных оппозиций внутри культурного пространства в какой-то момент ведёт к потере синтезирующей основы данной культуры. Роль такой основы обычно выполняет религия. С распадом синтезирующей основы, с неизбежной десакрализацией культуры разрушается её иерархическое единство. Попытки заменить это утерянное единство идеологическими или эстетическими системами ценностей оказываются, в итоге, беспочвенными. Основная задача современной культуры перед лицом наступающего небытия — постараться обрести такой синтез, так как вполне возможно, что единственная глобальная проблема, которая стоит перед современной культурой это — выжить» (там же, с. 164).

Задача, по-моему, поставлена правильно, но в таких терминах, в которых она заведомо неразрешима. Синтезирующую основу можно восстановить в каком-нибудь химическом процессе, но выход из духовного кризиса требует других слов. Синтезирующей основой (всегда, а не только обычно) становилась обновлённая религия. И сегодня эта коренная задача — поворот в глубину сердца, поворот к вечности — осталась неизменной, что бы ни творилось на поверхности бытия, сколько бы там ни прибавилось счетных машин. Окружённый изошреннейшей электроникой, человек приходит к отчаянию ещё быстрее, чем в окружении «говорящих машин» времён Нерона и Калигулы¹.

Решающим условием поворота культуры Внутрь, к вечным источникам обновления, может стать готовность учиться у менее динамичной, но более стабильной «планеты» её структурным особенностям. Полуразрушенную архаику можно восстановить как круг мифологических образов вселенской тайны, доступных философской интерпретации и реинтерпретации. И тогда Запад, избежав гибели, тоже сохранится, как один из голосов, одна из ипостасей вселенско-

¹ Т.е. рабов (прим. ред.)

го духовного единства, вселенской духовной крыши над Вавилонской башней недостроенной глобальной цивилизации.

Если высшая воля поддержит этот проект и люди помогут Богу, то эксперимент человеческой культуры на земле не рухнет в бессмысленных войнах... Нужна только вера в свою собственную глубину, где действует Бог, и чувство «Божьего следа», рождающегося в созерцании. Об этом хорошо говорил Антоний Сурожский. Русский перевод в «Континенте» № 89.

Я несколько вышел за рамки предисловия, но прошу винить в этом автора книги: он спровоцировал меня своим ярким сном.

Г.С. Померанц

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ПОДМЕНЫ¹

(Легенда в историко-философской перспективе)

ВВЕДЕНИЕ

На фоне взрыва исследовательского интереса к мифу и сказке, взрыва, который в середине XX века произвел буквально революцию (достаточно привести лишь имена К. Леви-Стросса и В.Я. Проппа), легенда остается Золушкой, потерявшей среди своих обласканных вниманием сестер.

Насколько нам известно, на сегодняшний день в отечественной науке нет серьезных работ, специально посвященных проблеме легенды как жанра. И дело здесь, как нам кажется, не столько в недостаточной популярности легенды сравнительно с другими жанрами народного творчества, сколько в особой структурной подвижности, принципиальной неуловимости ее жанровых границ, не поддающихся привычным методам формализации.

То, что название «легенда» закрепляется за жанром более чем произвольно, целиком на основании вкуса и художественного чутья исполнителя, имеет глубокий онтологический смысл. В таком же положении сплошь и рядом оказывались ученые – собиратели и исследователи славянских легенд. Не случайно в сборнике «Русские народные легенды», опубликованном и несколько раз переиздававшемся А.Н. Афанасьевым, многие из числа вошедших в него текстов ничем по существу не отличаются от знаменитых, им же изданных «Русских народных сказок».

Все попытки решить проблему классификации исходя из сопоставления жанровых различий мифа, сказки, исторического преда-

¹ Опубликовано «Весть-Вимо», Москва, 1994.

ния и их отношения к легенде, оставаясь при этом в рамках устного народного творчества, серьезных результатов не дали. Нам представляется, что искать решение проблемы следует на более содержательном уровне, чем веер жанровых значений устного народного творчества, рассматривая легенду в более общем контексте, как специфическое выражение духовно-миросозерцательной целостности, проявляющейся в народной культуре.

Отражая переходный этап от мифопоэтического к историческому мышлению и занимая промежуточную ступень между сакральным временем мифа и историческим временем предания, легенда является как бы завязью, одновременно несущей в себе и символ Вечности, и знак времени.

Иначе говоря, легенда в чисто мировоззренческом аспекте играет «пороговую» роль при взаимодействии двух макроструктур: истории и метаистории. Поэтому в динамическом симбиозе она вбирает в себя как сакральное время-пространство мифа, так и профаническое время-пространство исторического предания. О таком симбиозе свидетельствуют, например, легенды, приводимые А.Н.Веселовским в его опытах по истории развития христианской легенды².

В мифологическом типе сознания сакральное существует как нечто внешнее по отношению к «я», как извне, а не внутри положенный принцип жизни и поведения, налагающий систему запретов и норм. Связь с сакральным миром переживается как выход с профанического на космический уровень, растворение в Целом, дающее экстатическое чувство Единства (календарные праздники, священные ритуалы, жертвоприношения).

«Мир для первобытного человека представляется не пустым или неодушевленным, но изобилующим жизнью. Эта жизнь проявляется в личностях — в человеке, в звере и растении, в каждом явлении, с которым человек сталкивается, — в ударе грома, во внезапной тени, в жуткой и незнакомой лесной поляне, в камне, неожиданно ударившем его, когда он споткнулся на охоте. В любой момент он может столкнуться с любым явлением не как с «Оно», а как с «Ты». В этом столкновении «Ты» проявляет свою личность, свою волю, «Ты» не может быть созерцаемо с умственной отрешенностью, оно переживаемо как жизнь, встретившаяся с другой жизнью; оно вовлекает все

² В частности, о мифо-исторических метаморфозах древа познания Добра и Зла, сначала используемого для постройки храма царя Соломона в Иерусалиме, а позднее — для креста, на котором был распят Христос.

существо человека в двухсторонние взаимоотношения. Мысли в не меньшей степени, нежели поступки и чувства, подчинены этому переживанию» [1].

Мир для первобытного сознания предстает как живое «Ты»³, а не как мертвое «Оно», как целостность и единство, а не как механическая сумма вещей и предметов, как напряженный диалог, а не как бесстрастное перечисление. Но в то же время «Ты» — это таинственная и могущественная сила, от воли которой зависит судьба мироздания и расположения которой следует добиваться соблюдением определенных правил и обязательств.

Время и пространство неоднородны, они различаются по степени близости к источникам сакрального.

Все это существенно отличает восприятие пространства древними народами от нашего восприятия пространства как однородного и непрерывного. В сознании мифопоэтического типа пространство и время предстают как ритмически организованные проводники сакрального напряжения. Коренное отличие от нашего восприятия состоит также в том, что если современный человек обречен на пассивное отношение ко времени, ход которого от него не зависит, то его далекий предок был поставлен в драматически-активное отношение ко времени, так как от его **усилий**, от исполнения им строго определенного ритуала зависит и наступление нового года, и победа бога Ра в его ежедневной схватке со змеем Апопом, а, значит, и восход солнца, и начало нового дня, наступление которого вовсе не неизбежно. Время не существует как нечто предопределенное; от человека требуется постоянное усилие, направленное на поддержание его существования. Человек одновременно и целиком зависит от таинственных, превосходящих его мощью сил, и ощущает свое единство с ними. Ритм его жизни неразрывно слит с жизненным ритмом Вселенной. И в этом едином ритме предначертания судьбы проступают как в сочетаниях небесных светил, так и в приметах, являемых внутренностями принесенных в жертву животных.

Историческое сознание, видимо, зарождается с возникновением ранних древневосточных цивилизаций и тесно связано с появлением письменности. В.Н.Топоров в интересной и глубокой статье «О космологических источниках раннеисторических описаний» рисует картину перехода от сакрального времени мифа к историческому време-

³ «Ты» — в значении живого существа, а не в буберовском духовном понимании Бога.

ни на фоне напряженного эсхатологического ожидания: «...ранняя история древневосточных государств образует поле поединка между космологическим и историческим принципами. Здесь они выступают в наиболее очевидной противопоставленности. Человек, утрачивающий связь с космологией, с прежней гармонией макрокосма и микрокосма, с вселенским ритмом, еще не находит достаточной опоры в истории, не оброс историческими связями, не укоренился на исторической почве. Отсюда чувство неприкаянности, одиночества, безнадежности, породившее эсхатологические видения Ипусера и Неферти или Исаяи и следующих за ним пророков, почувствовавших ужас первых встреч с историей. Отсюда же пафос возвращения к единству с природой в «Дао-де цзине»; показательно, что даосы полагали возможным восстановление естественного состояния именно через отказ от институций, возникших уже в ходе раннеисторического развития. Один из наглядных симптомов этого кризиса можно усмотреть в нарушении четкой и универсальной системы бинарных оппозиций, описывающих мир в его макроскопических и микроскопических аспектах, как это было свойственно мифопоэтическому мировоззрению» [2].

Сдвиг, происшедший в структуре сознания, крах старой иерархической системы порождали кризис, о котором говорит В.Н.Топоров, но в то же время и вызывали к жизни новый переходный тип сознания, который можно определить как катастрофический. Для него характерно напряженное переживание противоположности конечного и бесконечного, смертного и бессмертного, земли и неба. Чувство истории возникает как чувство космической аритмии. На морфологическом уровне кризис как древневосточных, так и средиземноморских цивилизаций выразался в безудержном росте числа бинарных оппозиций, все более и более дробящихся и устремленных от универсальных к своим атомарным значениям. На определенном этапе этот процесс неминуемо создает кризис основных символов культуры, при котором гибнет иерархическая структура существующих духовных ценностей. По терминологии Освальда Шпенглера этот этап именуется эпохой цивилизации. Достигается поразительная утонченность мироощущения ценой утраты первоначальной цельности и жизнеспособности. Для развитого сознания возникает возможность выбора нескольких равноправных точек отсчета, сменивших единую систему ценностей. Вместо веры торжествует интеллектуальная комбинаторика, изощренные мировоззренческие композиции,

приобретающие характер эстетической игры, где парадоксальность новых значений становится самоцелью, пока новая вера или новая реформация не внесет иерархическое единство в этот дробящийся, распадающийся на части мир.

Процесс сакрализации истории начат иудаизмом, провозгласившим священный завет между народом (а, значит, и его историей) и Богом. Но тотальная сакрализация истории была достигнута в христианстве актом сошествия Бога (сакральное время) в историю (профаническое время). Тем самым принцип трансцендентности, на котором строились взаимоотношения двух структур, был дополнен имманентной связью. Время-пространство профаническое неожиданно оказалось пересечено временем-пространством сакральным. Это создало дополнительный источник духовного напряжения. Между метаисторией и историей возникло мощное духовное поле, давшее основные символы той культуре, в которой мы все еще продолжаем существовать.

Монахи, отшельники, аскеты, святые и юродивые, живущие в «прорыве», как бы на пороге истории и метаистории и являющиеся традиционными персонажами христианской легенды (еще одно свидетельство ее «порогового» характера), в раннем Средневековье служат как бы энергетическими сгустками того сакрального напряжения, которое позволяет одухотворить даже прозаизм производственно-бытовых отношений в обществе, делая эти сферы пронизанными религиозным мироощущением. Недаром каждый ремесленный цех имел своего святого, день которого отмечался как праздник.

Убедительный анализ мировосприятия человека Средневековья дает А.Я. Гуревич: «...человек ощущает, осознает себя сразу в двух временных планах: в плане локальной преходящей жизни и в плане общеисторических, решающих для судеб мира событий — Сотворения мира, Рождества и страстей Христовых. Быстротечная и ничтожная жизнь каждого человека происходит на фоне всемирноисторической драмы, вплетается в нее, получая от нее новый, высший и непреходящий смысл. Эта двойственность восприятия времени — неотъемлемое качество сознания средневекового человека... Всемирно-историческая борьба между добром и злом — личное дело каждого верующего. Эта причастность к мировой истории одновременно исторична и антиисторична» [3]. Заметим только, что то, что А.Я. Гуревич определяет как сочетание историчности и антиисторичности в переживании истории человеком средневековой культуры, нам представляется,

скорее, органическим сочетанием исторических и метаисторических принципов, динамическим раскрытием внутри истории метаисторических целей и ценностей. Раскрытием, происходящим в каждом свободном человеческом акте, ибо любой выбор во времени с неизбежностью становится и выбором в Вечности, а, значит, существовало полное драматизма напряжение между профаническим и сакральным уровнями жизни человека Средневековья⁴.

Таким образом, там, где в древних цивилизациях человек с архаическим типом сознания переживает свою связь с Целым как некое космическое Единство всего сущего, человек Средневековья ощущал неразрывность своего исторического и метаисторического существования.

Однако постепенно в христианской культуре наметился сдвиг в сторону преобладания профанического над сакральным. Мы не будем здесь подробно анализировать причины этого явления, поскольку такой анализ не входит в задачу данной работы. Отметим только, что, по-видимому, они связаны с нарастающим процессом рационализации мышления, наметившимся в Западной Европе уже в XI-XII веках, одним из симптомов которого явилось возникновение схоластики и последующий поворот католической церкви к философии Аристотеля. В дальнейшем рационализм становится мощным механизмом переработки сакральных значений в профанические.

Происшедший раскол внутри структуры резко нарушил энергодбаланс сакрального, разорвав существовавшее поле притяжения между историей и метаисторией. Тем самым была высвобождена гигантская духовная энергия, воплотившаяся в творческом взлете гениев Возрождения. Но за этот блистательный взрыв, рожденный мощью отталкивания и выведший культуру Средневековья на орбиту Нового Времени, она заплатила отрывом от сакральных источников, в итоге обусловившим силовое поле бездуховности сегодняшней массовой культуры.

Одно из свидетельств происшедшего сдвига — изменившееся отношение ко времени человека эпохи Ренессанса. «Для временной позиции человека Возрождения характерно повышено-интенсивное переживание не конца времени, а его начала. Не случайно из

⁴ В этой связи уместно вспомнить гротескное снижение сакрального, воплотившееся в практике средневековых карнавалов и с таким блеском описанное М.М.Бахтиным, как необходимая разрядка, психологическая компенсация за постоянное драматическое напряжение, в котором жил человек этой эпохи.

искусства кватроченто исчезает тема «Страшного суда» — одна из основных в эпоху Средневековья. Осознание своего времени как начала, как точки отсчета, с которой начинается новое, определяет самосознание эпохи во всех областях духовной деятельности. Наше время, мое время, то настоящее, в котором живет каждый человек Возрождения, приобретает небывалую значительность» [4].

Изменившееся переживание времени говорит, прежде всего, о новой бытийственной ориентации сознания. Время теряет свою векторную направленность в сторону Вечности и становится самодостаточным. Ценность его полностью определяется из него самого, и хотя оно переживается ренессансным сознанием с большей интенсивностью, но зато при меньшей углубленности. Акцент переносится с ценности времени, как целиком обусловленной будущим, т.е. Вечностью, на его мимолетность, неповторимость, где все исчерпано настоящим. С такой точки зрения будущее — это то, что обесценивает, уничтожает время, настоящее же — то единственное, что придает ему смысл. Здесь обнаруживается глубокий разрыв, разделивший метаисторическое и историческое время.

Качественные изменения происходят и в восприятии пространства. Изобретение пороха и связанные с этим новые методы ведения войны с применением огнестрельного оружия, появление артиллерии, Великие географические открытия формировали иные пространственные масштабы. Опыты по анатомии разрушали представление о человеческом теле как об избранном Богом сосуде, «вместилище бессмертной души»⁵. Все это уничтожало пространственную символику Средневековья с ее глубоким переживанием реальности как двух взаимопроникающих миров⁶. В результате пространство теряло свою сакральную напряженность, становилось однородным, иссякала магическая сила заброшенных и действующих церквей, старых кладбищ и других многочисленных мест, открывающих для души возможность соприкосновения с мирами иными. Пространство, как и время, постепенно теряет свою связь с миром горним и все явственнее предстает перед человеком Возрождения миром дольным. То, что составляло органическую природу мироздания для че-

⁵ Достаточно вспомнить натуралистические описания препарирования трупов у Леонардо Да Винчи.

⁶ Добавим сюда же открытия перспективы в живописи, которое, по замечанию П. Флоренского, закрыло пространственное измерение Вечности, существовавшее в иконе.

ловека Средневековья, в картине мира ренессансного человека уже переживается как анахронизм, отступая из области веры в туманную область суеверия. Итак, время и пространство оказались растабуированы для человеческого сознания и отданы в его власть как новое поприще для хищного и безудержного самоутверждения⁷.

Отметим также, что, видимо, здесь, в коренном изменении восприятия времени и пространства, следует искать истоки европейского индивидуализма и бурных темпов научно-технического прогресса современной цивилизации. В известной степени этот процесс находит свое отражение в «Фаусте» Гете.

Ностальгия по утерянным источникам сакрального пробудила интерес к жанру легенды у духовно чутких писателей XIX – начала XX века. Так, в России к ней в своем творчестве обращаются Тургенев, Лесков, Толстой, Достоевский и другие. Не случайно духовный поиск, острое переживание общего культурно-исторического кризиса стимулирует интерес к легенде. Однако, если легенда зарождается в результате наметившегося перехода от мифопоэтического к историческому времени, то теперь обращение к ней, начиная с Ф.М. Достоевского и кончая М.А. Булгаковым вызвано жадой преодоления исторического и прорыва непосредственно в Вечность.

Таким образом, легенда, в соответствии со своей «пороговой» ролью, протеична как по форме, так и по содержанию. Протеизм является ее бытийственной характеристикой. В зависимости от маятниковых колебаний от сакрализации до секуляризации культур (движение, которое происходит на протяжении всей истории человечества), легенда или имеет тенденцию претворяться в миф, если уровень сакральности в обществе повышается, или же соскальзывает в сказку, предание, когда маятник качнулся в другую сторону. Легенда – это завязь, плод же созревает во времени и временем предопределяется.

⁷ Закономерно, что анализ духовного упадка современной цивилизации приводит одного из крупнейших философов нашей эпохи М. Хайдеггера к убеждению, что «неподлинное» понимание времени, а тем самым и бытия, «вырастает из специфического истолкования целостного феномена временности, под углом зрения одного из его моментов – настоящего – абсолютизации настоящего, «вечного присутствия». Сама эта абсолютизация становится, по Хайдеггеру, возможной благодаря тому, что изначальный феномен «временности» как бы распадается, превращаясь в последовательный ряд моментов «теперь» в «физическое» или... «вульгарное» время. Последнее лежит в основе современной науки, как и современного европейского мирозерцания вообще (Гайденко П.П. Хайдеггер // Философская энциклопедия. – М. 1970. Т. 5, с. 426).

ГЛАВА 1. «РУССКАЯ ИДЕЯ», МЕССИАНСКОЕ СОЗНАНИЕ И ИДЕЯ САМОЗВАНЧЕСТВА

Теперь от проблемы жанрового своеобразия перейдем к рассмотрению характерных особенностей славянской, в частности, русской легенды. Здесь, прежде всего, необходимо ограничить сферу исследования, выбрав из многочисленных видов легенды такой, в котором наиболее ярко должны проявиться черты, свойственные, согласно принятой нами точке зрения, жанру в целом. Такому требованию отвечает эсхатологическая легенда, экстатически обращенная к переживанию конца истории, и поэтому в наиболее радикальной форме выражающая «пороговый» характер всего жанра. То, что процесс становления и развития древнерусской литературной традиции самым тесным образом связан с культурой Византии, является общепризнанным. Известно также, что славянская агиография по преимуществу представляет собой добросовестный перевод византийских источников. Славянские эсхатологические тексты, такие как «Слово о царствовании язык в последние времена и сказание от первого человека до скончания века», ложно приписанное Мефодию Патарскому, «Сказание Льва Премудрого», «Житие Андрея Юродивого», относятся к числу заимствованных. Однако различным оказалось значение этих легенд в контекстах византийской и русской культур. Если византийское христианство, по авторитетному мнению С.С. Аверинцева, «сравнительно мало эсхатологично», то эсхатологизм и родственный ему хилиазм сыграли огромную роль в русской истории и явились неотъемлемой частью духовного самознания народа.

Одним из проявлений эсхатологических устремлений и хилиастических чаяний является феномен самозванчества, который, хотя и не был уникальной исторической особенностью России, именно в России получил невиданный доселе размах⁸. В монографии, анализирующей это явление, К.В. Чистов выделяет два основных типа утопической легенды: религиозно-мессианский о «спасите-

⁸ Сходную точку зрения высказывает В.А. Успенский в своей статье «Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен», где он говорит о религиозной природе самозванчества. (Художественный язык средневековья. – М., Наука, 1982. – С. 36).

лях» и социально-политический о «возвращающихся царях (царевичах) избавителях» [5]. Такой подход представляется нам слишком упрощенным. Во всех примерах легенд второго типа, приводимых К.В. Чистовым, важную роль играет постоянный мотив узнавания, хорошо знакомый по русским, и не только русским, сказкам. Самозванец, претендующий на роль царя-избавителя, непременно **доказывает** свое законное право на власть, демонстрируя «царские знаки» на теле. Мотив этот восходит к мифологическому архетипу, так называемому «телу царя». Микрокосм священного тела царя тождественен макрокосму. Здесь имеют место архаические представления, получившие широкое распространение от Древнего Египта до островов Фиджи и Индии, о восшествии законного царя на престол как об акте преодоления опасного, кризисного состояния Вселенной и гармонизации отношений между народом и Космосом, отношений, при которых космическая и социальная справедливость еще не разделены. Таким образом, в основе самозванчества таится глубочайший сакральный импульс.

Феномен самозванчества имеет, видимо, общие духовные корни с распространенным в русском народе страхом перед антихристом⁹. Для Запада, как отмечал еще Н.А. Бердяев, скорее характерен страх перед дьяволом, т.е. началом, прямо и откровенно противоположным Богу; отсюда напряженно-враждебное отношение к дьяволовым приспешникам: ведьмам, колдунам. На Руси же ведьмы и ведуны, как правило, объект добродушно-насмешливого отношения, они, скорее, фигуры сниженно-бытового плана, нежели метафизического, впрочем, как и их inferнальное начальство — черт. Ужас, гнев, отвращение — чувства, обычно вызываемые антихристом. Антихрист — это не просто анти-Христос, это лже-Христос, т.е. **подмена**, обман. Это не противопоставившая себя Богу сила зла, как дьявол, а зло, прикинувшееся благом, надевшее личину добра. Главное же — это подмена духовной иерархии, основных жизненных и религиозных ориентиров,

⁹ «Большая часть подлинных трактатов и проповедей древних отцов, касающихся конца мира, воцарения антихриста и пришествия Христа, была переведена с добавлением множества псевдоэпиграфов. Переводчики таким образом обнаружили большое пристрастие к проблемам эсхатологии в апокрифической их форме. Этим объясняется странная популярность на Руси некоторых доникейских отцов III в., которые оставили (или которым приписывались) сочинения об антихристе» (Федотов Г.П. Русское религиозное сознание. Киевское христианство X-XII вв. // Проблемы православия в зарубежных исследованиях / Р.С. АН СССР, ИНИОН. — М.: 1968. — С. 198).

путь к гибели. Поэтому так остро для национального самосознания в России стоял вопрос: истинный или подменный царь на престоле? Здесь проявлялось напряженно-эсхатологическое мироощущение народа.

«Россия, — писал О. Шпенглер, — это апокалиптический бунт против греческого чувства формы». «Риторика как ошеломленность от встречи с Целым» [6] — специфическая реакция западноевропейской традиции, генетически связанной с ораторским красноречием греко-римского мира. Косноязычие — восточная прописка России¹⁰. Именно незавершенность, недосказанность, возникающая от невозможности адекватно выразить сильное чувство или грандиозную мысль, здесь вызывает больше доверия, чем красноречие (которое, скорей, подозрительно с точки зрения его искренности и истинности). Оформленность, окончательность враждебны национальному чувству, захваченному стихией безбрежности, широты. Любое покушение сузить, привести к границе вызывает ответный разрушительный импульс, но в то же время подспудное стремление эту границу достичь, стремление к обретению окончательной и совершенной формы, в том числе и формы общественной жизни (поиски легендарных Беловодья, града Китежа, града Игната, вплоть до мечты Веры Павловны о Хрустальном Дворце). По самой своей сути чувство это носит амбивалентный характер.

Противоположную духовную тенденцию в Западной Европе, на которую после гибели Византии в конечном итоге была переориентирована Россия, выражала французская культура с ее вкусом, развитым в сторону безупречной, часто самодовлеющей формы (от Ронсара до Буало) и тщательно разработанного церемониала при дворе Короля-Солнца. Не случайно именно Франция становится для России на рубеже XVIII-XIX веков (эпоха пробудившегося национального самосознания) законодательницей хорошего вкуса. Так нетерпеливый юноша-подросток смотрит на своего взрослого брата и в его душе смешаны восхищение и желание подражать со страстной жадной независимости и самоутверждения. Именно в отношениях с французской культурой, в постоянном диалоге с ней проявилось характерное для русского самосознания двойственное чувство притяжения-отталки-

¹⁰ Этим вовсе не ставится под сомнение наличие в русской культуре превосходных образцов литературной риторики. Речь идет только об общей духовно-психологической тенденции.

вания. Любовь к «дорогим сердцу могилам»¹¹ — блестящим образцам западной культуры — сочетается с нигилистическим стремлением к преодолению всяческой формы как грани, как границы, отделяющей от чего-то большего, принципиально невыразимого. Русскому писателю слишком тесно быть великим художником и только; он жаждет большего — быть великим учителем, великим проповедником, пророком. Гоголь сжигает вторую часть «Мертвых душ» и издает «Выбранные места из переписки с друзьями», автор «Войны и мира» и «Анны Карениной» декларирует как принцип: «Стыдно писать художественно». Достоевский в своих романах выходит на последние рубежи, отделяющие светское искусство от религиозной мистерии. Русским писателям недостаточно оперировать символами искусства, они стремятся творить самое жизнь. И то, какие ожесточенные баталии разворачиваются в русском обществе второй половины XIX века вокруг появляющихся произведений литературы, свидетельствует о том, что здесь рождается уже не просто искусство, «а дышат почва и судьба».

И как никто другой из русских писателей, чутко улавливающих колебания духовного барометра эпохи, Ф.М. Достоевский вскрывает таящийся за политическими страстями своих современников все тот же исконный, глубинный, мощный апокалиптический импульс: «Слушайте: папа будет на Западе, а у нас, у нас будете вы!» [7].

«Мы пустим пожары..., мы пустим легенды... затуманится Русь, заплачет земля по старым богам... Ну-с, тут-то мы и пустим... Кого?

— Кого?

— Иван-Царевича. — Кого-о?

— Иван-Царевича; вас, вас!

Ставрогин подумал с минуту.

— Самозванца? — вдруг спросил он, в глубоком удивлении смотря на иступленного. — Э! Так вот ваш план.

— Мы скажем, что он «скрывается», — тихо, каким-то любовным шепотом проговорил Верховенский, в самом деле как будто пьяный. — Знаете ли вы, что значит это словцо: «Он скрывается?» Но он явится, явится. Мы пустим легенду получше, чем у скопцов. Он есть, но никто не видел его. О, какую легенду можно пустить! А главное — новая сила идет. А ее-то и надо, по ней-то и плачут... Главное, легенду» [8].

В Средние века Европу неоднократно охватывали эпидемии страха перед, как казалось, уже грядущим Концом Света. Но это был ужас

¹¹ По выражению Ф.М. Достоевского. Сравните у Хомякова: «Страна святых чудес» (стихотворение «Мечта»).

именно неминуемого конца и расплаты за прегрешения. Того лихорадочного подъема, того нетерпеливого алкания, той устремленности навстречу гибели мира, что жила, к примеру, в русских раскольниках, не было нигде, кроме как у иудейских пророков. Такая воля к «прорыву» истории — специфическая черта России и Иудеи¹². Это неутолимая жажда горней истины, Божьей справедливости, за немедленное осуществление которой не жалко заплатить и жизнью. Если воспользоваться терминологией Льва Гумилева, то здесь торжествует «пассионарность», выражающаяся в мессианской устремленности национального сознания. Для народа мессианской идеи характерна устремленность к «прорыву во времени», в отличие, например, от «пассионарности», реализующейся как жажда «прорыва в пространстве». Первый тип наиболее ярко выражен историческими судьбами Иудеи и России; второй находит свое реальное воплощение у викингов¹³. «Общая черта скандинавских стилей эпохи викингов, при всем их разнообразии — это огромная жизненная сила, впервые внезапно выявившаяся на самой заре норманнской экспансии и не иссякавшая почти до конца этого периода»¹⁴. Принципиальное отличие обусловлено тем, что по своей духовной направленности первый более метафизичен, так как нацелен на конец времен; «пассионарность» второго не выходит за границы истории, реализуясь в самой действительности. Такое разделение, вполне правомерное для маленькой Иудеи, может показаться неоправданным для территориально разросшейся Российской Империи. Поэтому следует сделать оговорку, что под «пассионарностью», переосмысливая термин Гумилева, мы понимаем спонтанное массовое движение, охватывающее почти все слои населения, а не государственную политику, осуществляемую действиями регулярных армий (Русско-турецкие войны). В этом случае мы имеем дело не с «пассионарностью», а с выражением имперского духа¹⁵.

¹² Следует сделать оговорку, что речь в данном случае идет не о схожести национальных типов и характеров, которые, конечно же, различны, а только о выражении единой духовной тенденции.

¹³ В подтверждение точки зрения: «...вопрос о причинах походов викингов остается неясным. Некоторые историки полагают, что удовлетворительно объяснить этот взрыв агрессивности скандинавских народов вообще невозможно». (Гуревич А.Я. Походы викингов. — М.: Наука, 1966. — С.136).

¹⁴ Гуревич А.Я. Походы викингов. — С.144.

¹⁵ Вообще из истории, видимо, невозможно извлечение «чистого опыта», открывающего некий сверхуниверсальный закон, не знающий исключений и приводящий в упорядоченное единство все многообразие реальной жизни. Жесткое деление на черное и белое, как правило, свидетельствует лишь о неумении иссле-

И все же, отдавая себе ясный отчет в наличествующих здесь противоречиях, мы считаем возможным настаивать на правомочности проводимого нами деления, имея в виду, прежде всего, основную тенденцию, в которой выразился пассионарный порыв у того или иного народа в его конкретном и уникальном историческом опыте.

От «неистового Виссариона», с его негодующим возгласом: «Как это, господа, расходиться, мы ведь еще о существовании Бога ничего не решили», — до тех русских мальчиков, о которых Достоевский писал: «Покажите вы русскому школьнику карту звездного неба, о которой он до тех пор не имел никакого понятия, и он завтра же возвратит вам эту карту исправленной» [9], — русская интеллигенция была занята решением «последних вопросов». В отличие от Запада, веками тщательно разрабатывающего правовую основу, регулирующую взаимоотношения между государством и обществом, в России спорят о добре и зле, о свободе воли, существовании Бога, а уж коли его нет, то, по крайней мере, об установлении Царства Божьего на земле.

В статьях, появившихся в конце 70-х годов прошлого века, журналист Марков «обвинял русских интеллигентов в том, что они породили новый фанатизм, прямо противоположный прагматизму и эмпиризму позитивистов. Больше всего, с точки зрения Маркова, Россия нуждается в преодолении разрыва между книгами и жизнью. Марков увидел в утопизме, нереалистичности, книжности и максимализме широких слоев либеральной интеллигенции признак незрелости, «незрелости» русского интеллигентского сознания [10].

В оценках, данных Марковым, много справедливого, в том числе и определение характера русской культуры как «подросткового». Добавим только, что прагматизм и эмпиризм позитивистов, которые он противопоставляет «новому фанатизму», на русской почве обычно теряют строго научный подход и приобретают те же черты идеологичес-

дователя различать оттенки, о склонности подменять умозрительными конструкциями то неуловимое в своих превращениях чудо, которым является жизнь. Это в полной мере применимо и к нашему достаточно условному делению на пассионарность двух типов: пассионарность народов с жадой «прорыва во времени» и пассионарность народов с жадой «прорыва в пространстве». Одно вовсе не исключает другого полностью. Известно, каким широко распространенным явлением было бродяжничество и странничество на Руси, поиски легендарных городов и весей. В то же время у неутомимых пожирателей пространства — викингов — в мифологии («Прорицание вельфы» из «Старшей Эдды») дана одна из наиболее апокалиптических картин фатальной неизбежности сумерек богов в заре грядущей космической катастрофы: гибели мира.

кой нетерпимости¹⁶. «Бернары», как окрестил их Достоевский, по сути такие же идеологи и провозвестники новых истин, нового учения, как и шедшие на костер раскольники. Научные идеи воспринимаются ими с волевым императивом религиозного откровения¹⁷.

Научное по форме, религиозное по истокам, мировоззрение разночинцев захватывает русское общественное сознание второй половины XIX века апокалиптическим порывом к осуществлению социальной утопии. На фоне благородного воодушевления, охватившего широкие слои интеллигенции, предостерегающие голоса воспринимаются как реакционные попытки опорочить идею¹⁸. Научные понятия, такие как эволюция, прогресс, получают сакральное наполнение, трансформируются в энергосимволы. Анализируя природу утопического сознания, авторы реферативного сборника «Социокультурные утопии XX века», в частности, отмечают: «Предчувствие реальности утопических проектов рождается, вероятно, оттого, что в сердцевине их заложена не умозрительная идея, а динамический волевой импульс, имеющий тенденцию воплощаться в действительность.

По мере эмансипации сознания спасение мира, мыслимое, главным образом, как взыскание «Царства небесного» путем кропотливой внутренней работы, заменяется идеей его преобразования на путях титанического дерзания, которое все меньше связывается социальными пределами.

Утопического мыслителя теперь воодушевляют, по большей части, не визуальные образы будущего, но прежде всего экстатическая страсть оттолкнуться от настоящего и встать на место распорядителя космических стихий. Поэтому, взамен разработки движения и детализации картины грядущего, акцентируется сам внутренний духовный порыв, волевой акт и тайновидческое знание, отчего связь между целью и ее достижением лишается последней видимости» [11].

¹⁶ Такая метаморфоза очень точно подмечена и отражена И.С. Тургеневым в образе Базарова.

¹⁷ Точнее это явление описал Н.А. Бердяев: «У нас столетиями накоплялось отрицательное сознание, укреплялись идеи атеистические и нигилистические. Последние — результат европейского развития — отражались в России в самой крайней, предельной форме. Уж если русский — социалист, то он не такой социалист, как на Западе, он социалист самый крайний, фанатический, социализм его вне времени и пространства, социализм его есть религия. Уж если русский — анархист, то самый предельный, бунтующий против первооснов бытия. Уж если русский — материалист, то материализм для него — богословие, если он атеист, то атеизм его религиозен». (Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. — СПб., 1910. — С.89).

¹⁸ Реакция на выход в свет романов «Бесы» Достоевского и «Некуда» Лескова.

Все это неоспоримо свидетельствует о том, что природа социальных утопий та же, что и природа современного экологического кризиса.

Историческая судьба России не только не выпадает из исторических судеб европейской культурной традиции, но осуществляет в наиболее радикальной форме одну из основных духовных тенденций западной культуры, к несчастью, оказавшуюся негативной, и связана с пророческой волей европейской культуры к преобразению мира как реализацией религиозного в своей основе стремления достичь «Царствия Божьего на Земле». Негативную тенденцию западноевропейской культуры, по мнению русского мыслителя «серебряного века» С. Франка, нес в себе гуманизм нового времени, именуемый им «профанным гуманизмом». Его основное противоречие Франк видел в непреодолимом разрыве между, с одной стороны, культом человека «с оптимистической верой в его великое призвание утверждать в мире господство разума и добра» и, с другой стороны, — теоретическим представлением о человеке, «как полностью принадлежащем царству природы и всецело подчиненным ее слепым силам». Напрашивается вопрос: как можно призывать человека к осуществлению высших нравственных идеалов, исходя при этом из убеждения, что по своей природе человек не более чем эгоистическое животное?

На путях перехода от гуманистической теории к гуманистической практике Франк констатирует бурный рост любимого детища «профанного гуманизма» — социального утопизма и отмечает дальнейшие метаморфозы его развития уже в XX веке: «Поклонники суетного обоготворения человека, адепты веры в легкое и скорое осуществление «Царства Божия на Земле», притом, без Бога, чисто внешними, человеческими средствами — в результате внешней и внутренней необоснованности этой своей веры и неизбежного разочарования, которое для них несет опыт жизни, склонны вообще от этой суетной, идолопоклоннической веры переходить к **циническому неверию**. Крушение своей веры они легко переживают, как крушение всякой веры вообще; неизбежные «сумерки кумиров» принимают характер развенчания святости вообще; и раз нельзя утвердить царство добра и счастья для всего человечества, то, по-видимому, не остается ничего иного, как отвергнуть вообще служение идеалу — и самому удобно устроиться на Земле».

Однако картина, нарисованная Франком [12], — это некоторые из симптомов болезни, обусловившей сегодняшний кризис европейской культуры; корни же ее уходят намного глубже.

Начнем с того, что «проклятые вопросы», которые мучили беспочвенных русских мальчиков, в отличие от укорененных в многовековой культурной традиции трезвомыслящих европейцев, на самом деле не были уникальным явлением, вызванным к жизни исключительной исторической судьбой России. На переключке эпох здесь нам ответят как народ библейских пророков, так и христиане первых веков. Вот как не без издевки описывает духовную атмосферу своего времени (IV век) один из участников знаменитого каппадокийского кружка Григорий Нисский: «Все полно таких людей, которые рассуждают о непостижимых предметах, — улицы, рынки, площади, перекрестки; спросишь, сколько нужно заплатить обол, — философствуют о рожденном и нерожденном; хочешь узнать о цене на хлеб, — отвечают: «Отец больше Сына», справишься, готова ли баня, — говорят: «Сын произошел из ничего» [13]. Такие совпадения совсем не случайны; они характерны для исторических ситуаций, создающих области повышенного сакрального напряжения, и связаны с кризисным переживанием времени: «времени больше не будет». Их отличает также фанатическая устремленность, охватывающая широкие слои населения, к осуществлению прорыва из царства земного в Царство Небесное, из истории в Вечность. Это напряжение поддерживается столкновением в одном сознании двух полярных принципов бытия и времени: профанического и сакрального. В европейской культурной традиции они чаще всего проявляются в столкновении ценностей исторических и Вечных, относительных и абсолютных.

В ином культурном регионе, на Яве, оппозиция профаническое — сакральное находит свое выражение в ключевых для туземного миропонимания понятиях: внутреннего и внешнего, утонченного и грубого [14]. В посвященной этой теме работе американский исследователь К. Герц отмечает знакомое нам явление, возникающее уже не в сфере влияний иудео-христианской, а в регионе исламской религиозной культуры: «Яванцы под влиянием ислама захвачены богословскими вопросами: крестьяне обсуждают проблемы свободы воли; неграмотные ремесленники говорят о свойствах Бога; у батраков есть взгляды на отношение разума и чувства, природу времени и достоверность восприятия» [15].

Не случайно иудаизм, христианство и ислам — религии с напряженным чувством исторического, правда, по-разному переживаемого своими адептами, — создают динамику отношений профаническое — сакральное, которой, к примеру, лишена Индия с ее безуслов-

ной ориентацией на сакральные значения при полном равнодушии к историческим. На структурном уровне это может быть описано как различие между культурами, в основе которых заложен принцип бинарности, и культурой, тяготеющей к системе трех-четырёх оппозиций. Двоичность, как генетический код определённой культуры, сообщает ей большую историческую напряженность, мобильность, и в то же время большую неустойчивость; троичность создает большую стабильность культуры, но зато и большую неподвижность, чреватую ситуациями исторического застоя¹⁹.

Как выявление глубоко заложенной в самой структуре христианской культуры системы бинарных оппозиций можно рассматривать и происшедшее разделение Вселенской церкви на католическую и православную ветви. Разделение это, отнюдь не случайное, обнажившее глубинные духовные противоречия между латиноязычным Западом и грекоязычным Востоком, сыграло огромную роль в развитии Средневековой Европы и продолжает иметь фундаментальное значение для Европы современной. Какие же центробежные силы обусловили духовный разрыв, возникший внутри христианской культуры?

¹⁹ В этой связи представляется уместным, хотя и уводящее от основной темы, однако кое-что проясняющее в западном мирозерцании, сопоставление с некоторыми аспектами мирозерцания на Востоке.

Почему Восток не знает принципиального для Запада эпохи романтизма противоречия между этическим и эстетическим?

Восток вообще не знает того расчленения этической и эстетической проблематики, которая болезненно выявляется в романтическом мироощущении Запада. На Востоке Дух не расчленен, восприятие Абсолюта, прорыв к Целому не нарушают его единства. На Западе, в связи с кризисом религиозного мирозерцания, Дух распался, и его ипостаси: Красота, Добро, Истина вступили в междоусобную схватку за право представлять собой Целое. Отсюда духовная напряженность, динамика Запада и кажущаяся неподвижностью духовная просветленность Востока. Эпоха Возрождения — поэтизация противоборства между «я» и «миром». Акцентирование принципа духовной напряженности вместо духовного слияния. Там, где у романтиков принципиальная невысказанность «я» — порог искусства, его предел, который невозможно преодолеть, а только «снять» принципом романтической иронии, у дзен-буддистов недосказанность является основой искусства, его необходимым условием. У романтиков конечное (форма) — преграда для выражения бесконечного (содержания). В эстетике чань конечное не стремится осуществиться в себе бесконечность, а только подчеркивает конечность любой формы, давая тем самым намек на бесконечное. Культура Запада — искаженный страданием и борьбой лик Прометей, разрывающего все новые и новые цепи. Культура Востока — неуловимая улыбка Будды.

Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, необходимо прежде подытожить некоторые важные наблюдения, сделанные относительно ряда особенностей католического и православного мирозерцаний.

А.Я. Гуревич обращает внимание на различие в переживании времени в западной и восточной религиозных традициях. Так, например, «в изображении сцен Страстей Христовых византийцы никогда не соблюдали исторической последовательности, руководствуясь исключительно символическим, а не историческим их смыслом, тогда как на Западе эта последовательность неуклонно соблюдалась. Православная литургия лишена движения во времени в гораздо большей степени, чем католическая, это явствует хотя бы из характера религиозных песнопений» [16].

Еще отчетливей это различие выражают дух греческой и дух латинской патристики. «V век дал всему Средневековью две книги, — пишет С.С. Аверинцев, — каждая из которых выразила в предельно обобщенном виде идеологические основания огромной эпохи. Но одна из них написана по-латыни, другая по-гречески, а различие между ними как бы символизирует различие между латинским миром и ранневизантийской культурой. Тема трактата «О граде Божьем» — мир как история, причем история (разумеется, «священная история») понята как острый спор противоположностей и как путь, ведущий от одной диалектической ступени к другой. Временное начало принято у Августина по-настоящему всерьез. Тема корпуса так называемых «Ареопагитик» (сочинений псевдо-Дионисия Ареопагита) — мир как «космос», как структура, как законосообразное соподчинение чувственного и сверхчувственного, как иерархия, неизменно пребывающая во временной вечности» [17].

Мир представал для католического сознания как последовательный процесс, разворачивающийся во времени, и в итоге — через время — приводящий к Вечности, для православного — как иерархическое единство, пронизывающее и связующее собой все Сущее. Это отличие хорошо почувствовал С. Франк, заметивший: «...одно из подлинно существенных религиозных различий между восточной и западной христианской установкой заключается в никогда точно не фиксированном и по существу легко согласимом различии между восточно-христианским сознанием мистической близости человека к Богу, его укорененности в Боге, возможности его «обожения» и идущим, главным образом, от Августина, западно-христианским со-

знанием, более остро ощущающим трансцендентность Бога, а потому необходимость строго религиозного перевоспитания человека» [18].

Из всего вышесказанного напрашивается вывод, что принципиальная разница между мирозерцанием христианского Запада и мирозерцанием христианского Востока заключается в более жестко исторически ориентированном характере первого в отличие от большей повернутости в сторону Вечности второго²⁰.

Именно этой особенностью объясняется та ярая непримиримость позиций, занятых католицизмом и православием относительно такого отвлеченного, на первый взгляд, понятия, как принцип филиокве. Вовсе не случайно то, что догмат, по которому Святой Дух исходит и от Бога-Отца и от Бога-Сына (Предвечного Логоса, воплотившегося в истории), — исповедовали в Риме, в то время как в Святого Духа, исходящего только от Бога-Отца (принцип строгой иерархичности), — веровали в Константинополе: здесь отразилась различная направленность религиозных мироощущений западного и восточного христианства: первого — как устремленность к Царствию Небесному через историю; второго же — из нее²¹. Причем при определенных исторических предпосылках изначальная установка «из» истории оборачивается апокалиптическим бунтом в титаническом, но бесплодном усилии достичь Абсолюта. Сам же бунт является неизбежной реакцией на жестко заданную вертикаль иерархически выстроенной Вселенной от космоса до социума, поневоле обрекающей индивида на историческую пассивность и фатальную несвободу. Последнее, по тонкому наблюдению Н.А. Бердяева, сказалось даже в различии архитектурных стилей храмов западно-католического и восточно-православного. «Готика есть устремление вверх, вытягивание, в готическом храме не чувствуется сошествие Христа, в нем холодно, но есть человеческое усилие подняться от земли к Нему. В храме православном Христос как бы спускается на

²⁰ «Фактически вся византийская религиозность может быть построена без исторического евангельского Христа, просто на мифе о небесном Спасителе...» — считал Г.П. Федотов. (Русское религиозное сознание. Киевское христианство X-XIII вв. — С.173).

²¹ Этот же момент, как отметил С.С. Аверинцев, можно обосновать и тем, что православные полемисты в вопросе о «филиокве» противопоставляют отношение Лиц в недрах Пресвятой Троицы, т.е. в Вечности и в «икономии спасения», т.е. в священной истории, а католические настаивают на том, что отношение Лиц в «икономии спасения» и есть их единственно известное человеку отношение в Вечности.

землю, в нем теплее, в нем человек распластался перед Богом, но человеческая природа придавлена» [19].

Эта «придавленность» человеческой природы выразилась в византийском социуме как тщательно организованная система деспотизма, сверху донизу пронизанная единым духом бесправия, на одном полюсе общественной жизни породившая тип сановного, изошренного в лицемерии холуя, на другом — приведшая к суровым формам восточного монашеского аскетизма, к поиску свободы внутренней. Не случайно мистическое учение исихастов, утверждавшее возможность прямого познания Бога и первенство ценностей Боговоплощения, эсхатологии и таинств над мирскими интересами, зарождается в лоне православной традиции. «Победа исихастов, — отмечает известный американский исследователь Мейендорф, — вызвала новые многочисленные переводы византийских текстов на славянский язык и, несомненно, оказала глубокое влияние... на русскую средневековую цивилизацию» [20]. Добавим, что в том числе и дала толчок для последующего высочайшего взлёта русской иконописи. Творчество Феофана Грека и Андрея Рублева «говорило современникам о соединении с Богом как о главном содержании человеческой жизни, их искусство, как и духовность, и богословие исихастов, стремилось показать, что такое соединение было возможно» [21]. Таким образом, от Византии вместе с православием Россия переняла и духовную ориентацию на метаисторические цели при характерном безразличии к чисто историческим задачам²². По мнению того же Мейендорфа «Святость русских монахов представляет нам духовность, в общем тождественную духовности греческих или сирийских подвижников... Между «греческим» и «русским» православием были легкие отличия в акцентировке и стиле, но если принять во внимание глубинное тождество подхода и интуиции, оставшееся неизменным, несмотря на огромные исторические и культурные дистанции между двумя странами, то эти различия нельзя не признать ничтожными» [22].

Однако, если апокалиптический дух византийского православия мирно дремал в давно возмужавшем теле Восточной Римской империи, то в молодом, еще только формирующемся организме Российского государства он активизируется и становится источ-

²² Три стадии исторического развития у Иоахима Флорского как школа воспитания, постепенной подготовки человечества к преображению (на Западе), и индивидуальный прорыв из истории, осуществляемый путем обожения человеческой природы у Григория Паламы (на Востоке) — вот выраженное в предельной форме различие между католической и православной религиозными традициями.

ником глубоко скрытой и способной прогрессировать опасной болезнью. Ее обострение происходит в дальнейшем, когда реформами Петра была санкционирована уже наметившаяся культурная переориентация России на Запад, и когда под воздействием европейских форм и традиций вместе с западной концепцией личности появляется сознание исторических перспектив.

О том, что эта переориентация началась еще до Петра, свидетельствуют серьезные изменения, происходившие в культурной и религиозной жизни Московской Руси XVI века. «Симптомы тяжелой переходной эпохи, раздвоения, борьбы старого идеала с новым — ярко выражаются в литературе и умственном движении Московской Руси в XVI веке, — писал академик Н.С. Тихонравов, — здесь, а не во второй половине XVII века начинается новый отдел, — скажем определеннее: новый период в истории древней русской литературы. Влияние «латинства» фряжского — на жизнь, литературу, искусство очень ощутительно в Московском государстве в это столетие; два направления в литературе и просвещении — новое и старое уже выясняются в XVI веке: раскол обнаружился» [23].

В религиозной, культурной и общественной жизни назревает ситуация трагического раскола. Старая византийская метаисторическая традиция вступает в непримиримую вражду с новой западноевропейской традицией напряженно переживаемого историзма²³. Под знаком этой вражды, то тлеющей в глухих раскольничьих срубках, то вспыхивающей в многочисленных еретических движениях, но никогда не угасающей, Россия вступает в переломное, кризисное и для нее и для Европы время — в XIX век. Теперь эту эстафету российского раскола подхватывают западники и славянофилы, спор которых не случайно с особой силой разгорается вокруг деятельности Петра, этой действительно горячей точки русской истории. Но странная причуда судьбы — та самая роковая подмена, страх которой постоянно жил в русском народе, проявляясь как в самозванчестве, так и в глубинном ужасе перед грядущим царством антихриста, эта самая подмена — произошла. «Почва» причудливо отразилась и нашла свое окончательное воплощение в беспочвенных русских мальчиках-разночинцах, наложивших на исторические задачи западников метаисторические мессианские чаяния славяно-

²³ Максим Грек ощущал свою эпоху как кануны перед явлением антихриста: «Не зело далече, но при дверях стоит, якоже божественное писание учит нас явственне, глаголюще, на осьмом вѣсѣ быти хотящу всех устроению, сиречь и греческия области престанию и началу мучительства богоборца антихриста».

филов. Таким образом, то ли в силу парадоксальной логики истории, то ли по провиденциальному предначертанию рока, русский социализм, непримиримый противник и гонитель церкви, вырос из определенных духовных тенденций русского православия.

В результате разрыва, происшедшего внутри христианской культуры между историей и метаисторией (эпоха Ренессанса), католическая Европа и православная Россия оказываются по разные стороны разделившей их трещины. Кризис западной цивилизации обусловлен потерей метаисторических ориентиров, глубокой секуляризацией и рационализацией исторических реалий. Кризис русской культуры — подменой конкретных исторических задач метаисторическими целями, приведшей к бесплодным попыткам «выпрыгнуть» из истории, с нигилистическим отношением к эволюционным процессам, требующим вызревания во времени, и поэтому не удовлетворяющим апокалиптической жажды немедленного прорыва из времени в Вечность. Пользуясь образами-символами из «Легенды о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского, Запад прельщается «хлебами земными», Россия же пытается из печи истории вытащить не выпекавшиеся в ней «хлеба небесные».

ГЛАВА 2. ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛЕГЕНДЫ В ПРОЦЕССЕ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ

Лаконичное, но содержательно емкое определение сущности легенды принадлежит П.А. Флоренскому. Он говорит о легенде, которая «не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда — это очищенная в горниле времени от всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность» [24]. Эта точка зрения Флоренского приобретает дополнительную глубину, если сопоставить ее с теми особенностями народной памяти, которые отмечал американский ученый Мирча Элиаде: «...память народа с трудом удерживает отдельные, «индивидуальные» события и «подлинные» лица. Она функционирует посредством иных структур: вместо **событий** — категории, вместо исторических лиц — **архетипы...** независимо от истоков фольклорных сюжетов и от более или менее крупного таланта творца эпической поэзии память об исторических событиях и о подлинных персонажах меняется по истечении двух-трех столетий так, чтобы их можно было подвести под шаблон архаического способа мышления, неспособного к восприятию индивиду-

ального и удерживающего (в памяти) лишь образцовое. Это сведение событий к категориям, а личностей — к архетипам происходит в сознании европейских народных слоев вплоть до наших дней...» [25].

Видимо, этот путь от частных к целостности, не изменяя, а только высветляя дух, находящийся в непрерывном становлении реальности, и именуется у Флоренского «очищением в горниле времени от всего случайного».

Здесь мы вступаем в область тончайшей сопряженности истории и мифа, знания и тайны. В область, где смерть и новое зарождение — суть одно, где все колеблется на грани возможного, между неотвратимостью и свободой, прежде чем проступят четкие контуры Истории и Судьбы.

Для нашего времени характерно настороженно-подозрительное отношение ко всякому мифотворчеству, грозящему приобрести тотальный характер. Это естественно коренится в том горьком историческом опыте, за который человечество дорого заплатило в XX-м веке. В то же время, наша эпоха с особой силой переживает искус мифотворчеством и в этом кроется как ее величайший соблазн, так и надежда обрести опору.

На заре века Вячеслав Иванов приветствовал возрождение мифа; в конце века многие здравомыслящие люди прилагают усилия для того, чтобы его окончательно похоронить. Вместо чаемого культурно-созидательного начала, миф обернулся в нашем мире своей второй, разрушительной стороной. И без понимания этой теневой стороны мифа нам невозможно решить многие актуальные на сегодняшний день проблемы, так же как и невозможно ответить на круг вопросов, затрагиваемых данной работой.

Некоторые исследователи, в их числе и уже цитированный нами Мирча Элиаде, абсолютизируют разрыв между историей и мифом, противопоставляя их друг другу. Думаем, что этот конфликт не является абсолютным, а выявляется в ходе исторического развития и особенно характерен для кризисного мироощущения Нового времени. Мы попытаемся показать, что это, скорее, симптомы определённого переходного состояния, сопутствующего стадии нарастания дестабилизации культуры, чем извечный антагонизм двух на самом деле взаимосвязанных начал. Поразительное единство мифологического и исторического времени в сознании людей средневековой культуры в этом смысле является показательным. Сакральный миф — это линия горизонта истории, где существует постоянная диалектическая связь временного и вечного, без которой историчес-

кий процесс неизбежно выхолащивается. Тогда, словно в поражённом болезнью организме, в котором здоровые органы берут на себя функции органов, вышедших из строя, в человеческом сознании происходит гипертрофированный рост относительных исторических ценностей, подменяющих собой ценности метаисторические. Как паллиатив духовной жизни, потребность в которой можно отнести к априорным формам человеческого сознания²⁴, с неизбежностью возникают идеологии, пытающиеся восстановить утраченное чувство целостности мира и подменяющие ее иллюзией целостности²⁵.

Религиозные культы и символы подвержены историческому ветшанию. Эти своего рода каналы, питающие культуру духовной энергией, как всякое конечное по форме, стремящееся воплотить бесконечное по содержанию, со временем истощаются. Сам же источник духовного вечен. Поэтому через какой-то исторический период перед творцами культуры возникает необходимость прорывать к этому источнику все новые и новые выходы взамен обессточенных. Эта задача составляет цель и смысл каждой вновь зарождающейся эпохи, вызывающей к жизни новые символы и ритуалы. Насколько эти каналы по своему действию являются универсальными, настолько же универсальной оказывается и новая религиозная культура.

Миф таит в себе огромные культурно-созидательные силы, когда берет свое начало в сакральной почве религиозного мироощущения. Миф, рождённый среди болотных огней лже-сакрализованной идеологии — разрушителен. Первый погружен корнями в абсолютные ценности, соединен единым каналом с сакральным источником; второй возникает из подмены, когда относительные ценности социальной практики предстают как ценности вечные. Механизм подмены основан на неотъемлемом свойстве мифа, которое Н.А. Бердяев определял как устремленность к тотальности, «целостность в отношении ко всякому акту жизни». В соответствии с этим миф заставляет

²⁴ По свидетельству американской исследовательницы М. Мид, изыскания ученых во второй половине XX века, направленные на поиск уникальной человеческой особенности, отличающей его от животных, показали, что такой особенностью является космическое чувство.

«Чувство это, как показывают исследования детей и разных культур, так же реально, как голод, жажда, любовное влечение. Но талант проявления и творческой объективации этого чувства так же редок, как и другие таланты. И уж совсем редко их сочетание». (Социокультурные утопии XX века //Р.С. АН СССР, ИНИОН. Вып. II. — М., 1983. — С.57).

²⁵ Г.С.Померанц указывает на различие между религией, как способом ориентироваться в Вечности, и идеологией, как способом ориентироваться во времени.

каждое действие человека, любое проявление его внутренней жизни обращать к некоей целостности, соотноситься с ней. Он тотален по своей природе, и поэтому там, где целостность — иллюзия, иллюзорна и жизнь поклоняющегося иллюзии общества.

Когда возникает вопрос об ответственности художника или мыслителя за пущенные ими в ход идеи, то упускают из виду, что идеи сами по себе ничего не решают. Они возникают и имеют обращение в чисто интеллектуальной сфере до тех пор, пока к ним не примешивается волевой компонент. Тогда они трансформируются в мысле-образ с переменным энергетическим зарядом. Здесь происходит перерождение идеи в миф и уже миф «выходит на улицу и, овладев массами, становится материальной силой». Хотя, по-видимому, следует разделять, по крайней мере, мыслителей двух типов: спекулятивного и мифотворческого, что, конечно, вовсе не исключает вовлечение любой, даже самой отвлеченной спекулятивной системы в процесс очередного мифотворчества, например, Гегель-Маркс-Ленин. Мифотворческая по своему характеру философия Ницше такой постепенной перелицовки не потребовала. Можно говорить о большей или меньшей предрасположенности тех или иных философских идей к дальнейшим метаморфозам, но сами метаморфозы зависят от факторов другого рода. Прежде всего, от духовного состояния общества. Если мина уже заложена, для того, чтобы ее взорвать, не нужно быть Аристотелем или Кантом²⁶.

Встреча с утопией происходит на перекрестке, где время разводит друг с другом миф и историю, и волевое начало, одержавшее верх в единоборстве с воображением и интеллектом, бросается в объятия к мифу. Но парадокс заключается в том, что без утопии нет и истории. Утопия диалектически связана с историческим сознанием, так что полное исчезновение одной неотвратимо приведет к полному исчезновению другого. Этого яростные ниспровергатели утопий, к сожалению, не предвидят.

Насколько глубоко эта проблема укоренена в духовной жизни общества, было проанализировано К. Мангеймом в его ставшей классической работе «Идеология и утопия». «...в будущем, — полагает автор, — действительно можно достигнуть абсолютного отсутст-

²⁶ «Не идеи заставляли людей в период крестьянских войн совершать действия, направленные на уничтожение существующего порядка. Корни этих взрывающих существующий порядок действий находились в значительно более глубоких жизненных пластах и глухих сферах душевных переживаний». (Мангейм К. Идеология и утопия: ДСП //АН СССР, ИНИОН-М., 1976, — 4.2. — С.80).

вия идеологии и утопии в мире, где нет больше развития, где все завершено и происходит лишь постоянное репродуцирование, но полнейшее уничтожение всякой трансцендентности бытию в нашем мире приведет к такому прозаическому утилитаризму, который уничтожит человеческую волю. В этой связи следует указать на существенное различие между двумя типами этой трансцендентности: если уничтожение идеологии представляет собой кризис лишь для определенных социальных слоев, и возникшая благодаря выявлению идеологии объективность служит для большинства средством достигнуть более ясного понимания самих себя, то полное исчезновение утопии привело бы к изменению всей природы человека и всего развития человечества. Исчезновение утопии создаст статичную вещьность, в которой человек и сам превратится в вещь. Тогда возникает величайший парадокс, который будет заключаться в том, что человек, обладающий самым рациональным господством над средой, станет человеком, движимым инстинктом; что человек, после столь длительного, полного жертв и героических моментов развития достигший, наконец, той высшей ступени сознания, когда история перестает быть слепой судьбой, когда он сам творит ее, вместе с исчезновением всех возможных форм утопии утратит волю создавать историю и способность понимать ее» [26].

Все, что пишет К. Мангейм в процитированном нами тексте, во многом справедливо, но... Как следует из приведенного отрывка, он не видит принципиального различия между утопическим и эсхатологическим мирозерцанием, считая утопическое, как и идеологическое сознание, трансцендентным. С нашей точки зрения анализ, проделанный К. Мангеймом, имел своим объектом не утопический, а эсхатологический тип сознания, так как только последний является трансцендентным по своей направленности.

Как же соотносятся утопическое и эсхатологическое мирозерцания? Одни из ученых, задававшихся этим вопросом, вообще не видят принципиальной разницы между ними, другие, как Х.А. Маравалль, считают, что утопия противостоит миллениаризму, поскольку последний пассивно ожидает прихода тысячелетнего царства, в то время как первая активно пытается его достичь. В свете предложенного нами подхода нельзя согласиться ни с одной, ни с другой точками зрения. Неверно как полное отождествление эсхатологии с утопией, так и полное противопоставление их друг другу. Утопия является исторической редукцией миллениаризма. Это калька, снятая с Вечности и перенесенная на время, калька, соответству-

ющая процессу смены сакральных значений профаническими. Это неизбежный момент в ходе секуляризации христианской культуры. Поэтому, как верно отмечает Мараваль, утопизм связан с «рациональностью ренессансного склада личности».

Историческое сознание — это сознание ориентированное, направленное, в нем уже имманентно содержится целевая установка: приход Мессии в иудаизме и окончательное торжество еврейского народа над своими врагами, второе пришествие Христа и торжество праведников у христиан, идея прогресса и, как результат, земной рай для будущих поколений у рационалистов Нового времени и т.д. Эсхатология — это вектор исторического сознания, но вектор не реальный, а идеальный, мифологический по своей природе. Отсюда — иллюзорность конкретных достижений при несомненности духовного результата²⁷.

Для иудео-христианского религиозного сознания смысл истории — раскрытие в ней метаисторических ценностей. Эсхатологизм задает стержень, жесткую вертикаль историческому процессу. Для безрелигиозного сознания Нового времени цели и смысл истории вытекают уже из самой истории: вертикаль исчезает. Вместе с ней исчезает и иерархическое единство, отсутствие которого напрасно пытаются восполнить стремительно возникающие идеологии, культивирующие миф о социальной утопии. Происходит подмена ориентиров, связанная с исчезновением целого пласта духовной жизни в результате процесса редукции религиозного сознания. Опыт же установления любых горизонтальных иерархий оказывается исторически негативным, если не опирается при этом на духовную вертикаль. В качестве характерного примера, иллюстрирующего два различных принципа иерархического единства, можно провести параллель между римскими ремесленными коллегиями и общинами ранних христиан. «Ремесленные коллегии времен империи были организациями, где действовала реальная солидарность маленьких людей в их маленьких нуждах. В этом их быт был сходен с бытом раннехристианских общин. Но каждая отдельная коллегия жила только повседневными групповыми интересами своих членов; «вселен-

²⁷ Идеология и утопия — суть историческая редукция религии и эсхатологии из Вечности во время. И то, и другое представляют собой разные моменты единого исторического движения. Их сменяемость является диалектическим процессом сокрытия—просветления метаисторических задач на путях духовного становления человечества. Поэтому утопию нельзя отменить, не отменив и истории, ее можно только преодолеть, наставив потерянное ею измерение Вечности.

ские» горизонты были ей чужды, а ее полурелигиозный характер никто не принимал всерьез. Одна из главных функций коллегии состояла в устройстве праздников, но даже праздники ее были будничны — они всего лишь обеспечивали место маленькому человеку в товарищеском кругу, но не давали ему места во вселенной, не осмыслили его бытие. Возникало застойное равновесие двух взаимообусловленных проявлений бездуховности: на одном полюсе — бесчеловечно-абстрактный универсализм империи, на другом — человечно-конкретная обыденщина профессиональной коллегии. В общинах, начавших складываться в восточных провинциях империи, жизнь тоже наполнялась будничной и осязаемой конкретностью малых дел, но не замыкалась на буднях, а была двойным образом разомкнута: «по вертикали» — в направлении к единому божеству, понимаемому как единственный исток мирового смысла; по «горизонтали» — в направлении всех остальных таких же общин, рассеянных по всей империи, но самой идеей своей объединенных во «вселенскую» систему солидарности. Маленький человек в огромном мире в сообществе (хотя бы теоретическом) со своими единоверцами решался принять на себя ответственность за судьбы мира» [27].

Ложная сакрализация как метод тотальных идеологий, попытка механистического воздействия на мифологические архетипы не только не способна вернуть историческому сознанию утраченное им ощущение целостности бытия, но в итоге приводит к нарастающему чувству бессмысленности человеческого существования в трагически расколотом мире.

Согласно М. Элиаде, история равноценна страданию, потому что она разрушает Космос. Как уже было сказано, по нашему убеждению, это явление присуще только кризисному времени. Именно тогда рационалистическое мышление прибегает к утопии как к мощному обезболивающему наркотику в тщетной надежде обрести утраченную гармонию Космоса и истории. Но за кратковременной эйфорией следует расплата последующими эпохами бессилия и упадка. «...утопические социальные движения создают иерархические структуры и выдвигают на их вершины властолюбивых и агрессивных лидеров. (...) Авторами и поклонниками утопии бывают, как правило, интеллектуалы — люди, претендующие на особую роль в обществе. Для их склонного к абстракции мышления утопия привлекательна, прежде всего, эстетически. В утопии они отдыхают от деталей, противоречий, дилемм и компромиссов... К тому же утопия

развязывает волю; отодвигая границы возможного, она реабилитирует прежде всего морально невозможное» [28]. Здесь же, кстати, идейные истоки европейского романтизма и вскормленного им символизма как формы эстетического по своему характеру переживания кризиса истории²⁸.

В соответствии с концепцией Тойнби «...в духовном багаже каждой из цивилизаций есть представление о некоей «Тайне», связывающей событийную историю с историей как с богообщением. Человек соотносит свою практику в рамках «феноменальной» истории с «Тайной» через миф...» [29]. В социальных утопиях миф окончательно порывает с «Тайной» и остается в «феноменальной» истории без всякого духовного обеспечения. «Тайне», как категории метафизической, противостоит «секрет», как нечто конкретное, вполне заземленное²⁹. Лишенный своей естественной почвы, перенесенный из Вечности во время, миф дает зловещие всходы на искусственных клумбах тотальных идеологий. Лже-сакрализация трансформирует принципы: «секрет» взамен «тайны», «авторитет» вместо «чуда». Метафизический ужас, переданный библейской формулой «Страшно впасть в руки Бога Живаго», сменяется страхом, исторически конкретным по содержанию, но мифологическим по форме. Например, вселенский заговор евреев, коммунистов, американских империалистов, массонов, общества сатанистов и т.п. вплоть до инопланетян.

Стремление возродить в современном мире сакральную значимость мифа приводит профессора антропологии Нью-Йоркского университета Маргарет Мид к новой и неожиданной форме утопии. «Возвратившись на родину после многолетних исследований на островах Океании, М.Мид разрабатывает проект «тихой революции» — революции символов, метафор, понятий — и последующего культуростроительства, которое через 25 лет приведет человечество к идиллии — единой интегрированной культуре, модель которой

²⁸ «Фр. Шлегель объявлял в одном из фрагментов журнала «Атенеум»: «Революционная воля к основанию на земле Царства Божия является нервом в прогрессе культуры и кладет начало современной истории. Все, не имеющее отношения к Царствию Божию в современной истории, — только подробность». В этой тираде весь пафос раннего романтизма...» (Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. — Л.: Худ. лит., 1973. — С.147-148). Тут же уместно вспомнить эсхатологическую устремленность и предельную эстетическую значимость символа для поэтики символистов.

²⁹ Такое различие между тайной и секретом тонко подмечено З.А. Миркиной в ее сказке «Грустный гном».

она видит в космических мифах «примитивов» и в «первобытной литургии-ритуале»» [30]. Утопическим в этом проекте новой Касталии является сама идея строительства определенной культуры с помощью «революции символов, метафор, понятий». Это рациональная попытка овладения иррациональным миром, основанная на перемене местами причины и следствия. Не символы и понятия рождают новое мирозерцание, а новое мирозерцание выражает себя новыми символами и понятиями. То, что такие мировоззренческие сдвиги не направляются извне, а органически вызревают в недрах сложившейся культурной традиции, подтверждает футурологический прогноз, сделанный В.Н. Топоровым: «Можно предполагать, что за историческим периодом будет следовать новый период, в котором определяющую роль будут играть ценности духовного плана, которые не могут быть описаны исторически и тем более в прогрессивной перспективе... Общие изменения в концепции времени с начала XX века и все возрастающая роль этой категории в культуре нашего времени также не могут не оказать влияния на складывание более широких, чем исторические, структур»³⁰.

Это невольно перекликается с эсхатологическими ожиданиями Иоахима Флорского, считавшего, что заключительная фаза развития и совершенствования человечества, которая будет проходить под знаком Святого Духа, должна привести к абсолютной духовной свободе. Развивая идею В.Н. Топорова, в свою очередь, можно предположить, что в процессе перехода к новым, «более широким, чем исторические, структурам», будет возрастать роль легенды и мифа в контексте культуры как устоявшихся форм духовной связи человеческого сознания с космическим Целым. По оценке К. Юнга: «...единственно возможный путь самоотнесения субъекта с первоосновами бытия возможен лишь через построение мифа» [31].

Симптоматично, что нашим современником Даниилом Андреевым предпринята грандиозная попытка создания новой, космической по масштабам, мифологии³¹. Д. Андреев предвидит в будущем синтез мировых религий, которые он сравнивает с лепестками распускающегося бутона. Но и его космогония открыта навстречу хилиазму и эсхатологизму как итогу единого мирового процесса, направленного на преодоление исторического времени.

³⁰ Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — С.117.

³¹ Имеется в виду его мистико-философская поэма-трактат «Роза Мира».

«В вечность есть два выхода, — писал Н. Бердяев, — через глубину мгновения и через конец времени и конец мира» [32]. Первый — путь созерцания и религиозной культуры, он открыт сравнительно для немногих, второй — для всех, поскольку утопия «...не только знание, но и состояние человека в мире», которое Э. Блох назвал «состоянием надежды», она является мощным средством перестройки массового сознания. Социальная утопия, как опрокинутый из Вечности во время, с вертикали на горизонталь хилиазм, начинает трансформировать символы и мифы из целостного мира религиозной культуры на одномерное пространство секуляризированной идеологии. В этом пространстве легенда неожиданно оборачивается негативным двойником мифа. Архетипы подвергаются воздействию идеологии, эксплуатирующей глубинные механизмы человеческой психики. Коллективная память включается в форсированную работу по преобразованию индивидуального в типическое, а событий в категории. Однако Лазарь не встает, хотя посредством гальванизации подчас и достигается эффект, кажущийся воскрешением.

Для понимания происходящих процессов нам еще раз придется вернуться к принципиальному отличию легенды от мифа. Миф соотносит человеческое бытие с Целостностью, наполняет каждый жизненный акт таинственным космогоническим смыслом. Миф тотален по своему воздействию и обладает огромным энергетическим зарядом сакрального. Легенда — «пороговое» по своей природе явление, как и миф, обладающее способностью формировать архетипы, но меньшей духовной значимости. Легенда также соотносит существование человека с Целостностью, дает переживание космического единства. Однако, в отличие от мифа, она, словно «жилица двух миров», обращена и в сторону Вечности, и в сторону времени. Энергия сакрального в ней уже несколько приглушена, а историческое начало еще не вполне развито. Или, прибегая к метафоре, — миф и легенда соотносятся друг с другом, как боги и герои в греческой мифологии. Здесь разделение происходит не по физической мощи, а по качеству божественной или человеческой природы: бесконечного и конечного.

Для тотальной идеологии, ориентированной на утопию и преобразующей «конкретное» в «образцовое» и «индивидуальное» в «типическое», характерно тяготение к жанру легенды как к естественной форме моделирования нового исторического сознания. Кроме того, энергетическое поле легенды поддерживает определенное духов-

ное напряжение в идеологизированном пространстве тоталитарных систем. Однако этот энергоэффект, как правило, непродолжителен. Легенда, в силу своего «порогового» характера, является только переходным моментом в двух разнонаправленных процессах: восстановления исчезнувшей вертикали, возрождающей целостность культуры, и дальнейшей секуляризации, ведущей к утрате основных сакральных значений.

Иудаизм и христианство органично соединили миф и историю, с одной стороны, введя сакральное начало в сам ход исторического процесса, с другой, одновременно с этим сохранив его трансцендентную соотносимость с историей. Кризис религиозного сознания развел друг с другом миф и историю, разрушив тем самым иерархическое единство мира. Попытки восстановить это утраченное единство на основе новых идеологических структур, в силу уже описанных нами причин, оказались неэффективны. Миф и легенда вместо «очищенной в горниле времени от всего случайного..., возведенной в тип самой действительности» [33], в секуляризованном мире идеологического мышления становятся универсальным орудием деформации действительности, своеобразным механизмом производства массовых миражей. В этой ситуации секуляризованная легенда часто начинает подменять собой миф, оказываясь удобным средством воздействия на коллективное бессознательное. Такая легенда не способна к восстановлению утраченного единства человеческого бытия с бытием мироздания. Но в идеологических системах, где восстановление этого единства невозможно, легенда способна создать иллюзию целостности исторического процесса, связывая в некое идеальное единство индивидуальное бытие с постоянно обесценивающим его историческим временем. Легенда — это способ осмысления сверхисторических ценностей, но в контексте исторического бытия, в силу чего она теснее, чем миф, оказывается связанной с земным существованием³².

Каков же механизм действия легенды на глубинные пласты человеческой психики? «В символах и мифах, которыми вдохновляется толпа, — отмечал Н.А. Бердяев, — всегда обнаруживаются бессознательные эротические состояния, которые ищут для себя предмета» [34]. В не меньшей степени это наблюдение справедливо и для леген-

³² Недаром М. Элиаде в национал-социализме находил очень слабую мифологическую основу. Зато трудно переоценить роль легенды в идеологиях нашей бурной эпохи.

ды. Вернемся к уже процитированному нами во второй главе тексту из романа «Бесы». Достоевский рисует необычное душевное состояние Петра Верховенского, захваченного идеей «пустить легенду»: «Самозванца? — вдруг спросил он (Ставрогин), в глубоком удивлении смотря на иступлённого. — Э! Так вот ваш план. — Мы скажем, что он «скрывается», — тихо, каким-то любовным шепотом проговорил Верховенский, в самом деле как будто пьяный». Образ Иван-Царевича, несомненно, обладает для Верховенского определенной эротической притягательностью, как образ лидера зачастую становится объектом притяжения для наэлектризованных народных масс³³. Все индивидуальные различия кумиров толпы не мешают их типизации для последующего воплощения в легенду. Идолопоклонство неизбежно возникает как сопровождающий эротический компонент легенды, воздействующий на секуляризованное сознание. Так как духовная целостность человеческой жизни, с ее постоянной соотносительностью через миф и символ с целостностью Мира оказалась разрушенной, то энергетический заряд, порождаемый инициацией архетипического, реализуется в нижних этажах человеческой психики, не преобразуя, а лишь высвобождая стихию бессознательного. В результате вместо теофании возникает идолофаня.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой психоанализа как с частью единой духовной тенденции, проявившейся в развитии современных обществ, наряду с уже упомянутыми явлениями идеологии и утопии. В следующей главе мы постараемся показать мировоззренческие истоки этого единства, фактически формирующие функциональные особенности легенды в ходе секуляризации культуры.

ГЛАВА 3. «ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ», «КРОШКА ЦАХЕС» И РОЛЬ ЛЕГЕНДЫ КАК ЭРОТИЧЕСКОЙ КОМПОНЕНТЫ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ

«Наше время нуждается не в психоанализе, а в психосинтезе», — считал Н.А. Бердяев [35]. Дело здесь не в методе лечения и не в отношении к очередной философской и психологической концепции, а в определенном типе мировоззрения, пути в осмыслении себя и мира. В религиозном опыте человечества один из основных

³³ Стоит вспомнить сексуальную подоплеку массовых истерик во время выступления звезд рок-музыки в наше время. Об исторических примерах, относящихся к вождям народов, я уже не говорю.

моментов — это отношение к страданию. В мире природы и в мире социума слишком много борьбы и боли, человек рано или поздно предстает перед бездной и заглядывает в пустоту, в смерть. Жизнь не прочна и в каждое мгновение проблематична. Осознание этого не умом, а всем естеством — принятие непомерной тяжести. Но это — и первый толчок к формированию личности, первый шаг на долгом и мучительном пути духовного становления.

Есть бесполезные страдания, ничего, кроме муки, не дающие, вроде зубной боли. Есть нравственные страдания, сопутствующие духовному росту. Страдание часто и путь к глубине, к открытию и приобщению к иным измерениям³⁴. В страдании происходит рождение человека. Это не апологетика страданий; еще Достоевский с полным основанием призывал не искать креста, не стремиться к страданиям как к цели, но и не бежать их, если они тебе выпали. Часто в духовной жизни единственный путь к возрождению личности, путь к покаянию лежит через страдание.

Страдание — зло как метод социальной терапии, но страдание бывает, в конечном счете, и благом, когда боль — это голос, которым говорит с тобой Бог: очень часто иначе ему тебя не окликнуть.

Если Бог умер, если духовное измерение жизни утрачено, — теряет смысл и страдание. В одномерном мире страдание — это встреча с абсурдом, бессмыслица. Для одномерного человека боль — это путешествие в Никуда, в пятый угол как итог Мироздания. И здесь ему на помощь приходит психоанализ — рациональный способ избавления от иррационального осадка жизни. Наряду с идеологией и утопией психоанализ является еще одним важным компонентом секуляризованного сознания, средством адаптации в современном мире.

Эрих Фромм в своей работе «Психоанализ и религия» приводит и комментирует несколько характерных случаев, взятых из практики психоаналитика. Один из этих примеров и рекомендуемые Фроммом способы решения возникающего конфликта мы процитируем. «Талантливый писатель приходит к аналитику с жалобами на головные боли и приступы головокружения. По мнению лечащего врача, его организм в полном порядке. Писатель рассказывает историю своей жизни вплоть до настоящего момента. Два года назад он принял предложение работать в одном месте, которое было очень привле-

³⁴ «Глубина страдания — единственный вход в глубину истины», — писал Пауль Тилlich.

кательным с точки зрения денег, стабильности положения и престижа. В житейском плане получение этой работы было настоящим успехом. С другой стороны, теперь он обязан писать вещи, которые противоречили его убеждениям. Писатель потратил огромное количество энергии, пытаясь согласовать свои действия с совестью, изобретая сложные конструкции для доказательства того, что эта работа в действительности не затрагивает его интеллектуальной и моральной честности. Начались головные боли и головокружения. Нетрудно увидеть, что симптомы являются выражением неразрешимого конфликта между его тягой к деньгам и престижу, с одной стороны, и его моральными угрызениями — с другой. Но если мы спросим, в чем патологический, невротический элемент в данном конфликте, то разные психоаналитики могут оценивать ситуацию различным образом. Можно доказывать, что поступление на такую работу вполне нормальное решение, признак здорового приспособления к культуре, и что шаг, сделанный писателем, совершил бы также любой нормальный, здоровый человек. Невротическим элементом в ситуации является неспособность принять свое собственное решение... С этой точки зрения терапевтическая проблема заключается в его неспособности самостоятельно принять разумное решение; чтобы вылечиться, ему надо избавиться от угрызений совести и удовлетвориться своей теперешней ситуацией.

Другой аналитик посмотрит на дело прямо противоположным образом. Он начнет с предположения, что нарушение интеллектуальной и моральной цельности человека наносит вред всей его личности. Тот факт, что пациент следует одобренному в культуре образцу, в принципе ничего не меняет. Этот человек отличается от многих других лишь тем, что голос его совести достаточно силен, чтобы вызвать острый конфликт, а другие могут не осознать конфликта и не иметь столь явных симптомов. Проблема с этой точки зрения в том, что писателю трудно следовать голосу совести, и он будет считаться излеченным, если избавится от своей нынешней ситуации и возобновит прежний образ жизни, при котором он мог себя уважать» [36].

Сам Фромм явно предпочитает второй вариант снятия конфликтной ситуации. Такая мировоззренческая позиция знаменует собой наметившийся кризис психоаналитического подхода к проблеме личности. Все примеры, приводимые автором, в основном относятся к задаче нравственного выбора. Мы не станем рассматривать пер-

вый вариант, предлагаемый практикой психоанализа, как слишком очевидный случай редукции нравственных и духовных начал человеческой личности. Остановимся на втором способе решения конфликта, хотя Фромм и оговаривает необходимость сочетать на практике оба подхода.

Легко увидеть, что прекраснотушный призыв следовать голосу совести возвращает нас все к той же проблеме «профанного гуманизма», этого дальнейшего развития мировоззренческих принципов эпохи Просвещения, кризис которых обнаружился еще в ходе Великой Французской революции и перерождение которых в XX веке привело к чудовищной практике антигуманизма, вытекающего (по крайней мере, в России) из самых человеколюбивых идей. «Если Бога нет, то какой же я тогда капитан?» [37], — в отчаянии восклицает один из персонажей Достоевского. Без существования абсолютной ценности все ценности нашего существования оказываются относительными, т.е. обесцененными; а обесцененная ценность — это уже и не ценность вовсе. Наше время продолжает расплачиваться потоками крови за просвещенческую иллюзию безрелигиозной этики, за безумную попытку устоять на ногах, предварительно подрезав себе сухожилия. Не укорененная в абсолюте, не имеющая сакрального наполнения, этика подвержена постоянной опасности оказаться подчиненной социальной, исторической, национальной или просто индивидуальной практике, как правило, уже ничего общего с этикой не имеющей. Голос совести — необходимая вещь, но он далеко не всегда бывает услышан за многоголосием людских страстей и желаний, и слишком уступчив доводам «неподкупного» разума³⁵. Принцип относительности этики, неизбежно возникающий, если этику начинают выводить из исторических условий, классовых отношений или из одной лишь человеческой природы, — это смерть этики. Ничто в этом так не убеждает, как история трагических заблуждений нашей эпохи.

Справедливости ради стоит сказать о том, что и во времена религиозно-ориентированной этики «святая простота» с чистой совестью и по велению долга несла свою вязанку хвороста для костров инквизиции. Нравственные подмены могут совершаться и под эгидой абсолютных ценностей.

³⁵ Следуя голосу совести, можно восхищаться Янушем Корчаком и повторить «подвиг» Павлика Морозова. Совесть на поверку может оказаться бессовестной, даже если ее при этом называть «совестью народа», не говоря уже о делении совести на революционную, пролетарскую или партийную.

Можно, конечно, возразить, что институт инквизиции был вызван к жизни не духом христианского вероучения, а идейно-политическими устремлениями римской католической церкви. Но не слишком ли это простое решение проблемы? Вряд ли у идейного предшественника Святейшей инквизиции св. Доменика политические амбиции преобладали над религиозными чувствами. Нередко случалось, что религиозные ценности использовались как средство для достижения политических, социальных и просто корыстных целей. Но преступления перед нравственностью совершались и во славу религиозных святых.

Существует подмена средств и существует подмена целей. Подмена средств, в результате, приводит и к подмене целей. История христианской культуры в данном случае не является исключением. Богобоязненная старушка, подкладывая хворост в костер Яна Гуса, и несчастный, оболваненный ребенок, доносящий на своего отца, — это различные этапы одной длительной череды подмен, начатых во имя Божье и приводящих к забвению Его имени.

Видимо, дело в сложной диалектической связи совести и сознания. Хотя в просторечии оба эти понятия часто употребляются как синонимы³⁶, имеются все основания для того, чтобы их различать³⁷. Сознание, по сути, есть нечто более внешнее, нацеленное на мир, сильнее подверженное влиянию окружающей среды, поддающееся коррекции, постоянно осуществляемой меняющимися обстоятельствами нашего существования. Совесть — более внутреннее, складывающееся не только и не столько из рациональных оснований психической деятельности, но укорененное в глубочайших пластах духовного естества.

Совесть и сознание индивидуума могут находиться между собой в отношениях конфликта, согласия, подчинения или неустойчивого нейтралитета. Сознание обычно старается регламентировать свои отношения с совестью при помощи доводов разума. Совесть же пытается воздействовать на сознание, минуя эти доводы, полагаясь на непосредственную нравственную интуицию. В этом случае все определяется тем, какая сторона проявит уступчивость. Пока нас интересует лишь один аспект данной проблемы, а именно, когда совесть и сознание пребывают в согласии. Здесь все решает качество, тот духовно-нравственный уровень, которым руководствуется в сво-

³⁶ Ср. идиомы «Проявите сознательность», «Будьте сознательны» и т.п.

³⁷ Идея такого подхода подсказана Г.С. Померанцем.

ем существовании индивидуум. Гармония может быть достигнута как «сильно развитой личностью», так и личностью недоразвитой. Первая постоянно ощущает разрыв между существующим духовно-нравственным идеалом и своей попыткой его достижения. Отсюда христианская добродетель смирения, острое переживание собственной греховности у праведников. Вторая — в силу слабости духовного зрения — считает себя всегда на высоте моральных задач и испытывает «благородное» негодование по отношению к своим «падшим» собратьям. Ни о каком смирении здесь не может быть и речи, такую личность отличает чувство собственной моральной полноценности и фанатичной нетерпимости к недостаткам других. Поэтому наша нравственная реакция в конечном итоге сопряжена с духовным (не путать с интеллектуальным) уровнем нашей личности. Деформированное сознание часто приводит к деформации совести. И тогда между ними не возникает противоречий.

В современном мире институт психоанализа выполняет функцию секуляризованного института исповеди. Его роль — снятие конфликта, возникающего между человеком и миром. Существенное отличие состоит в том, что если психоаналитик видит причину конфликта внутри человеческой психики, т.е. целиком как субъективную, то для исповедника причина коренится в нарушении универсальных законов духовной жизни, представляющих собой единство объективных и субъективных начал, макро и микрокосма.

К помощи психоаналитика пациент прибегает, когда у него возникают болезненные состояния психического или физического свойства. И тогда, в результате тщательного анализа часто скрытых от сознания самого пациента душевных движений, обнаруживается, что причина недуга — реакция природы на нарушение заложенных в ней нравственных норм. В данном случае потеряно различие между Добром и Злом, и только болезнь свидетельствует о переходе моральной черты³⁸.

Исповедь же — это добровольный экзамен на человеческую состоятельность, это соотнесение с абсолютной нравственной нормой. Для человека верующего исповедь — это высокий акт духовного предстояние, где священнослужитель — только посредник.

Как и исповедь, психоанализ призван восстановить утраченную целостность человеческой личности. Но если исповедь возвращала че-

³⁸ Например, опыт Родиона Раскольникова в романе «Преступление и наказание».

ловеческой душе ее связь с мирозданием, с нравственными основами духовной жизни, гарантированными существованием божественного порядка, то психоанализ стремится вытащить занозу, вызвавшую нарыв, и мешающую пациенту безболезненно адаптироваться к окружающей действительности. Исповедь делала упор на покаяние, на подъем через муки терзаемой совести к новой ступени нравственного сознания. Это была помощь не в приспособлении к условиям существования в мире, а помощь в наращивании качества этого существования, в постоянном духовном самоконтроле. И если институт исповеди далеко не всегда справлялся с этой задачей, то, по крайней мере, таковой была его идеальная установка.

Задача психоанализа состоит в другом. Страдание рассматривается им не как реакция на ситуацию трудного духовного выбора или же как его следствие, если выбор этот оказался ошибочным, а как аномалия, как болезнь. Вместо исцеления психоанализ дает обезболивание, выталкивает провалившегося в глубину существования на поверхность, помогает ему вновь обрести короткое дыхание, делает беспрепятственное скольжение по жизни нормой здоровья, не замечая того, что это скольжение — в пустоту.

И здесь мы подходим к проблеме, уже намеченной в конце второй главы, к феномену, который стал одним из самых распространенных явлений нашего времени, — к идолофании. Наша эпоха обладает прямо-таки болезненной страстью к сотворению кумиров. Эта тяга к идолотворчеству, видимо, вызвана дефицитом личностного начала и стремлением компенсировать этот ущерб за счет иллюзии идентификации своего «я» с личностью обоготворяемого кумира. Это привычный путь секуляризованного сознания.

Попытаемся понять механизм такого процесса, сопоставив два типа сознания, характерных для качественно различных стадий развития культуры. Это религиозный пророк и современный вождь-идеолог, наделенный «темной харизмой». И тот и другой обладают колоссальной властью над душами. И тот, и другой способны вызвать экстатическое состояние у своей аудитории. Основное отличие заключается в характере этого экстатического переживания, в его духовной направленности. Оно может являться как созидательным, так и разрушительным по отношению к личности. Экстаз может быть вызван переживанием слияния с Абсолютом, расширением сознания до чувства единства со всем Мирозданием, и может быть погружением в безликую, бескачественную стихию, растворени-

ем в добытийном хаосе, потерей лица. Первый тип экстатического переживания характерен для пророка, второй — для харизматического вождя.

Появление последнего на арене истории неразрывно связано с появлением масс. Тайна власти такого лидера не в его духовном превосходстве над остальными (в духовном смысле, как доказывает практика, он довольно убог), а в его необыкновенном умении уловить и использовать в своих целях настроения и инстинкты масс. И поскольку сам он является носителем и выразителем массовой души, то решение этой задачи требует от него скорее хорошего нюха, чем блестящего интеллекта. Тип такого вождя-диктатора можно определить как «пошляка с харизмой»³⁹, правда, с кромешно темной харизмой, подкрепляемой бешеной волей к власти, с постоянной внутренней судорогой глубинного переживания личной ущербности, рождающей и демоническую жажду абсолютного самоутверждения. Таким, в частности, увидел Сталина Даниил Андреев: «Лишь на известном портрете, принадлежащем кисти Бродского, глаза раскрыты так, как им надлежит быть: непроглядная тьма, свирепая и грозная, смотрит оттуда. Густые волосы, зачесанные назад, скрывают ненормальность черепа; знаменитые усы смягчают разоблачающую линию губ. Вот почему усы и сами по себе вносят немаловажный оттенок: оттенок какой-то пошловатой примитивности, как если бы их обладатель гордился бы своей мужской грубостью и сам культивировал ее в себе... Неимоверная воля отпечаталась на этом лице и столь же безграничная самоуверенность. Ни одной черты, говорящей не то чтобы об одухотворенности, но хотя бы о развитой интеллигентности. Только убийственную хитрость в сочетании с непонятной тупостью можно разглядеть в этих чертах» [38].

И все же остается загадкой, как такое ничтожество, не обладающее сколь-либо выдающимися качествами, кроме дикой воли к власти, коварства и патологической жестокости, способно было десятилетиями править огромной страной под гром оваций и крики восторга. Видимо, дело здесь как в особой психологии масс, так и в определенных способностях лидера. Начнем с последнего.

Не случайно с момента своего зарождения христианство как религия, духовно ориентированная на нравственный человекомакси-

³⁹ По выражению Г.С. Померанца: «Пошлость приходит в восторг и иступление, когда находит саму себя одаренную харизмой». (Акафист пошлости // Синтаксис. — Париж, 1984. — П 12. — С.43.

мум, подозрительно-враждебно относилось к магам и магии. Магическая сила направлена на сверхъестественное как самоцель и при этом всегда этически не заряжена. Она не различает духов, которых вызывает и услугами которых пользуется. Она имеет дело со стихией, стоящей по ту сторону добра и зла и порабащивающей человека, к ней прибегающего. Сегодня, в связи с кризисом религиозного сознания, магия в лице многочисленных целителей и чудотворцев, не представляющих, какие силы они развязывают, снова выходит на сцену. Страшно смотреть, как на сеансах массового гипноза целые стадионы, заполненные людьми, впадают в состояние транса, люди оказываются полностью лишены собственной воли — того, что только и делает их людьми. Подобное же порабощение сознания миллионов гипнозом идеологии стало привычным явлением нашей эпохи. И всемогущие маги — харизматические вожди выступают медиумами страшных и разрушительных для личности сил, природа которых загадочна и темна. К помощи этих сил, по Даниилу Андрееву, обращался и Сталин. «В тридцатых-сороковых годах, — пишет Андреев, — он владел хоххой⁴⁰ настолько, что зачастую ему удавалось вызывать ее по своему желанию. Обычно это происходило к концу ночи, причем зимой чаще, чем летом, тогда мешал слишком ранний рассвет. Все думали, что он отдыхает, спит, и уж, конечно, никто не дерзнул бы нарушить его покой ни при каких обстоятельствах. Впрочем, войти никто не смог бы, даже если бы захотел, так как дверь он запирает изнутри. Свет в комнате оставался затемнен, но не погашен. И если бы кто-нибудь невидимый проник туда в этот час, он застал бы вождя не спящим, а сидящим в глубоком покойном кресле. Выражение лица, какого у него никто никогда не видел, произвело бы поистине потрясающее впечатление. Колоссальные, расширившиеся черные глаза смотрели в пространство немигающим взором. Странный матовый румянец проступал на коже щек, совершенно утративших свою обычную маслянистость. Морщины казались исчезнувшими, все лицо неузнаваемо помолодевшим. Кожа лба натягивалась так, что лоб казался больше обычного. Дыхание было редким и очень глубоким. Руки покоились на подлокотниках, пальцы слабо перебирали по его краям» [39]. Эта полная жути картина-легенда, на которой лежат отсветы миров иных, дает лишь

⁴⁰ ««Хохха» — по определению Д.Л. Андреева — это, собственно, не состояние, а тип состояний, отличающийся один от другого тем, с каким именно слоем и с какой темной иерархией вступает в общение духовидец. Но во всех случаях физические предметы окружения проступают для него сквозь картины других слоев».

косвенное представление о реальности, встреча с которой космическим холодом обжигает сердце. Именно хохха, считал Д. Андреев, «вливала в это существо громадную энергию, и наутро, появляясь среди своих приближенных, он поражал таким нечеловеческим зарядом сил, что этого одного было достаточно для их волевого порабощения» [40]. Плата за такое порабощение всем нам хорошо известна. Теперь постарайтесь вызвать в памяти образ рублевского Павла или эль-грековского Петра и сравните с картиной, описанной Даниилом Андреевым. Я думаю, что дальнейшее сопоставление двух типов экстатического воздействия на человеческое сознание излишне. С одной стороны — духовная наполненность, с другой — демоническая одержимость. Здесь — лики, там — личина.

Перейдем теперь ко второй стороне вопроса о природе власти харизматического вождя, к психологии масс, поскольку сами массы вызывают из небытия и высоко возносят над собой очередного черного медиума могущественных и смертельно опасных сил.

Психология масс довольно неплохо описана, на эту тему имеется обширная литература. Нам остается лишь привести наблюдения, представляющие интерес с точки зрения затронутой нами проблемы. Одна из самых глубоких характеристик массового сознания принадлежит Н.А. Бердяеву. «Масса, — писал он, — определяется не столько социальными, сколько психологическими признаками... Главными признаками принадлежности к массе нужно считать невыраженность личности, отсутствие личной оригинальности, склонность к смешению с количественной силой данного момента, необыкновенную способность к заражению, подражательность, повторяемость... Вторжение масс, — продолжает автор, — есть вторжение огромных количеств людей, у которых не выражена личность, нет качественных определений, есть большая возбудимость, есть психологическая готовность к рабству. Это создает кризис цивилизации. Масса усваивает себе техническую цивилизацию и охотно вооружается ею, но с большим трудом усваивает духовную культуру. Народная масса в прошлом имела свою духовную культуру, основанную на религиозной вере, массы же в этот переходный период лишены всякой духовной культуры, и они дорожат только мифами и символами, которые им демагогически внушены, мифами и символами национальными и социальными, расы, нации, государства, класса и пр. При этом всегда происходит идолотворение. Ценности с необыкновенной легкостью превращаются в идолы» [41].

Психологические признаки, как основной критерий в понимании массового сознания, выделяет и Г. Лебон: «Масса чрезвычайно легко поддается внушению, она легковерна, она лишена критики, невероятное для нее не существует. Она мыслит картинками, которые вызывают одна другую так, как они появляются у индивида в состоянии свободного фантазирования. Они не могут быть изменены никакой разумной инстанцией по аналогии с действительностью. Чувства массы всегда очень просты и чрезмерны. Итак, масса не знает ни сомнений, ни колебаний, высказанное подозрение превращается у нее тотчас в неопровержимую истину, зародыш антипатии — в дикую ненависть» [42]. «Склонная сама ко всему крайнему, масса возбуждается только чрезмерными раздражениями. Тот, кто хочет влиять на нее, не нуждается ни в какой логической оценке своих аргументов; он должен рисовать самые яркие картины, преувеличивать и повторять все одно и то же.

Так как масса не сомневается в истинности или ложности своих аргументов и имеет при этом сознание своей силы, то она столь же нетерпима, как и доверчива к авторитету. Она уважает силу и мало поддается воздействию доброты, означающей для нее лишь своего рода слабость. Она требует от своих героев силы, и даже насилия. Она хочет, чтобы ею владели, чтобы ее подавляли. Она хочет бояться своего властелина. Будучи в основе чрезвычайно консервативна, она питает глубокое отвращение ко всем новшествам и успехам — и безграничное благоговение перед традицией» [43]. «И, наконец: массы никогда не знали жажды истины. Они требуют иллюзий, от которых они не могут отказаться. Ирреальное всегда имеет у них преимущество перед реальным, несуществующее оказывает на них столь же сильное влияние, как и существующее. У них есть явная тенденция не делать разницы между ними» [44].

Для того чтобы противостоять психологическому воздействию массового сознания, необходимо поддерживать постоянное духовное напряжение и нравственный самоконтроль. Лебон предупреждает о том, что в толпе у индивидуума исчезает чувство ответственности в связи с анонимностью толпы и ощущением силы. По мнению З. Фрейда, в этом случае соблазн состоит в том, что индивидуум может не подавлять свое бессознательное. Кроме того, существует и гипнотическое воздействие толпы. «Наблюдения указывают, что индивид, пробыв несколько времени среди действующей толпы, под влиянием ли токов, исходящих от этой толпы, или каких-либо других причин — неизвестно, — приходит скоро в такое состояние,

которое очень напоминает состояние загипнотизированного субъекта... Сознательная личность у загипнотизированного совершенно исчезает, так же как воля и рассудок, и все чувства и мысли направляются волей гипнотизера» [45].

Не напоминают ли эти описания древнюю стадию первобытного сознания, не воспроизводится ли здесь вновь уже пройденный этап прелогического мышления? Не смыкаются ли парадоксальным образом дряхлость и детство человеческой культуры?

Леви-Брюль отмечал, что коллективные представления первобытных людей не имеют логических черт и свойств, а коллективное сознание ставит магические свойства вещей выше ощущений, воспринимаемых органами чувств. Эмоциональные элементы преобладают над элементами логическими, в результате чего не соблюдается закон «исключенного третьего». Ассоциациями управляет закон сопричастия. «В прелогическом мышлении синтез не требует предварительного анализа, синтезы неразложимы и нечувствительны к противоречиям, непроницаемы для опыта. Память здесь в какой-то мере противостоит логическим операциям: представление, вызываемое в памяти другим представлением, приобретает силу логического умозаключения, а поэтому знак принимается за причину, память совершает отбор в пользу мистической связи видимого с невидимыми силами. Логической абстракции противостоит мистическая. Коллективные представления заменяют общие понятия. Они емки в том смысле, что, оставаясь конкретными, применяются в очень многих случаях. Для мистической партиципации нет ничего случайного, но нет и абсолютного детерминизма» [46].

Массовое сознание, как и сознание первобытное, оперирует не столько понятиями, сколько знаками и символами. И так же находится в плену у коллективных мифов и ритуалов. Но есть и принципиальное различие. Это различие между сознанием сакральным и сознанием идеологизированным. Поэтому, как уже отмечалось, если мифы, вырастающие на почве сакрального, обладают мощным культуросозидательным импульсом, то мифы идеологизированного, профанического сознания, как правило, разрушительны⁴¹. Массовая культура духовно бесплодна, хотя и обладает особой, иногда высокой степенью изощренности. Но это — изощренность имитатора, а не творца. Первобытная культура, при всей наивности

⁴¹ И в этом коренное отличие мифотворческой миссии религиозного пророка от миссии вождя-идеолога.

и безыскусности форм ее самовыражения, подкупает напряженностью внутреннего усилия, творческим порывом к обретению языка. Все совпадение только в обманчивом сходстве закатных лучей — с рассветом.

«Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью» [47], — считал В.С. Соловьев. Но любовь бывает различной. Есть любовь, дарующая единство с миром, и есть любовь, увеличивающая отъединенность от него. Есть Эрос целительный и есть Эрос разрушающий. В любви можно обрести личность и можно ее окончательно потерять.

Стихия Эроса — это космическая стихия всеобщего притяжения и слияния. Как всякая стихия, она слепа и иррациональна. Овладевая человеком изнутри, Эрос приносит обостренное переживание жизни; в то же время стихия Эроса получает качественное определение, преобразуясь в душевном строе нашего существа. Напрягая все струны эмоционального мира, Эрос как бы испытывает чистоту звучания души. И тогда намного ясней выявляются все достоинства и все недостатки нашего инструмента.

Эрос — один из синонимов жизни. Но человек — существо, одновременно несущее в себе и жизнь, и смерть. И внутри, и вокруг него кипит постоянная схватка стихий Эроса и Танатоса. Они переплелись, и не понять, кто побеждает. Иногда кажется, сейчас одеяния спадут, и станет ясно, что это один актёр искусно разыгрывал на сцене упорнейший поединок. Но завтра человек окажется не зрителем, а участником, не свидетелем, а ареной этой борьбы, и когда из жарких объятий Эроса его выдернет ледяное прикосновение смерти, он, если успеет, поймет, что тождество этих стихий лежит по ту сторону его земного существования.

Однако есть опасность иного рода, когда Эрос из противника превращается в союзника Танатоса, и любовь к жизни оказывается скрытой любовью к смерти. Такова любовь, основанная целиком на чувственности, когда сознание человека поработено стихией Эроса и не поднимается выше физического наслаждения, доставляемого половой близостью. По сути, человек остается в плену своей тварной природы. В лучшем случае, он — послушное орудие сил эволюции в деле сохранения и продолжения вида. В худшем — он может получать дополнительное удовольствие демонического характера от вытеснения в себе и в другом образа Божьего тварным началом. Как

и во всех низших формах проявления жизни, Эрос и Танатос здесь неразрывны. Это поле, засеваемое для жатвы смертью.

Когда кроме чувственности возникает душевная близость — можно говорить об очеловечении стихии Эроса. Тогда рождается то теплое чувство, которое способно согреть семейные узы, соединять людей в радостях и тревогах совместной жизни и в занятии воспитанием детей. Здесь торжествует стихия рода, но стихия Эроса иссякает.

И есть, наконец, высшая форма, в которую человек способен преобразовать стихию Эроса, когда к двум уже перечисленным началам присоединяется жажда к духовному слиянию, частой подменной которой выступает жажда к духовному обладанию. Реализация страсти к духовному обладанию приводит к демонизации и гибели личностного начала. И только устремленность к духовному слиянию становится путем к гармонизации стихии Эроса и просветлению человеческого естества. Последнее и есть та любовь, которую В. Соловьев именовал истинной. Любовь, в которой человек преодолевает свою отъединенность от мира и в которой он приобретает целостность своей личности. Именно про эту любовь сказано в Библии: «сильна, как смерть».

И религиозный пророк, и харизматический вождь-идеолог, экстатически воздействуя на сознание, пробуждают стихию Эроса. Принципиальная разница такого воздействия состоит в том, какие сферы человеческой психики оказываются при этом затронутыми. Проповеднический пафос пророка, как это, в частности, следует из ветхозаветной Книги Пророков, — это призыв к всенародному покаянию, к искуплению своей вины перед Богом. Все беды, которые претерпевает народ, рассматриваются как наказание за его прегрешения, за его отступление от норм религиозной и нравственной правды. Пророк пробуждает у народа чувство вины⁴².

Идеологический пафос харизматического вождя направлен на возбуждение обиды. Во всех страданиях, выпадающих на долю народа, всегда виновным оказывается кто-то другой. Источник бед в чужой и злой воле, носителей которой необходимо выявить и истребить. В основе обоих подходов лежит задача восстановления справедливости. Но если в первом случае нарушение справедливости осознается самим народом как его вина перед Богом, и путь вос-

⁴² «Да, я (Яхве — прим. мое — М.Б.) именно вас познал из всех племен на земле; поэтому я и взыщу с вас за все ваши грехи» (Амос 3,2).

становления — это путь нравственного преодоления греха, то во втором — существует только вина перед самим народом, и торжество справедливости — в торжестве над его врагом.

Когда человек лишен ориентации на сверхлические ценности, он обезличен; когда народ лишается нравственной ориентации на ценности сверхнациональные, он превращается в массу. Экстатическое по своему характеру воздействие пророка обращено к высшей, духовной сфере человеческого существа; экстатическое воздействие вождя-идеолога направлено на подполье человеческой психики⁴³.

«Возлюби Бога и делай, что хочешь» [48], — писал Августин, призывая к духовной свободе, достигаемой через любовь. В то же время ничто в такой степени не лишает человека его свободы, как любовь к «народным» вождям. Не случайно Г. Лебон указывает на склонность к порабощению, как на один из психологических элементов, характеризующих массу. Еще раньше эту же особенность отметил Ф.М. Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе»: «Дай слабому человеку свободу, он сам ее свяжет и назад принесет». Слабый человек Достоевского — это человек неразвитого духовного начала, с плохо выраженной индивидуальностью, т.е. в нашем понимании — человек массового сознания. Свобода для него действительно бремя, которого он бежит. Это бремя личного выбора и личной ответственности. И слабый человек всю жизнь озирается в поисках того, кто вместо него возьмет это бремя на себя. Он живет в постоянном внутреннем ожидании прихода Великого Инквизитора. Он раб задолго до появления хозяина. Но на роль хозяина способен подойти далеко не каждый. Кроме желания обладать, сильно выраженной воли к власти и умения любым способом подчинять этой воле других, необходим еще один компонент. Его упоминает Достоевский: «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, перед кем преклониться. Но ищет человек преклониться перед тем, что уже бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее перед ним преклонение» [49].

⁴³ «Чувство вины и чувство жалости — аристократические чувства. Чувство обиды и чувство зависти — плебейские чувства». (Бердяев Н.А. О свободе и рабстве человека. — С.149).

Отметим, что противопоставление религиозного пророка вождю-идеологу в предложении нами контексте не следует рассматривать как способ классификации. Речь идет только о преимущественных проявлениях той или иной духовной тенденции, а не о принципиальной невозможности совместить их в одном сознании.

Эту задачу предания вождю ореола непогрешимости, а его поступкам — бесспорности, решает легенда. Именно поэтому в «Бесах» Петр Верховенский уговаривает Ставрогина «пустить легенду». «Миллионы счастливых младенцев» жаждут увидеть Ивана-царевича, и Серому волку достаточно им обернуться. «Мы дадим им тихое, смиренное счастье», — говорит Инквизитор Христу, — «счастье слабосильных существ, какими они и созданы...»

Роль по перевоплощению в Ивана-царевича традиционно выполняет эсхатологическая, или, вернее, ее сниженный двойник, утопическая легенда. Захваченность утопической легендой активизирует эмоциональную сферу и способствует объединению массы в едином движении к общей и, по видимости, спасительной цели. Природу ее гипнотической притягательности хорошо описал Н.А. Бердяев: «Все большие революции доказывают, что именно радикальные утопии реализуются, более же умеренные идеологии, которые казались более реалистическими и практическими, низвергаются и не играют никакой роли... в утопии есть динамическая сила, она концентрирует и напрягает энергию борьбы и в разгаре борьбы идеологии не утопические оказываются слабее. Утопия всегда заключает в себе замысел целостного, тоталитарного устройства жизни. По сравнению с утопией другие теории и направления оказываются частичными и потому менее вдохновляющими. В этом притягательность утопии, и в этом опасность рабства, которое она с собой несет» [54]. Под ее воздействием возникает и накаляется нездоровая атмосфера беснования, порождаемая психическим полем экстатически настроенных масс. В этой обстановке всеобщей лихорадки ожидаемого «обетования» появляются и его «пророки», наделенные мощным энергетическим зарядом, способностью стать конденсаторами существующего психического поля и выразителями волевого порыва масс в их устремленности к осуществлению утопии.

Здесь возникает необходимость рассмотреть характер экстатических переживаний с присутствующим в них эротическим компонентом как средством воздействия пророков и вождей-идеологов на волю и сознание масс.

Состояние экстаза — один из самых древних, известных человеку способов вхождения в контакт с миром сакрального. От священного танца первобытного колдуна до тайных эзотерических оргий оно культивировалось как особая связь человека с потусторонним миром. В момент экстаза он теряет обычное, будничное ощущение

ние действительности и переживает чувство расширения своего сознания до сознания космического. Однако экстатические состояния тоже имеют различный характер. Для того, чтобы ощутить эту разницу, достаточно сравнить выражения лиц в зале у слушателей симфонической музыки и аудиторию на концертах рок-музыки. Диапазон экстатических состояний чрезвычайно велик: от религиозного и творческого экстаза до экстаза, вызванного употреблением наркотических средств⁴⁴. Пытаясь найти разгадку подобных состояний, можно говорить либо о различной направленности высвобождаемого в момент экстаза энергетического заряда, либо о различных сферах инвольтации, из которых этот заряд получен. Нам представляется, что здесь имеет место единство объективных и субъективных факторов. Источник подключения диктует и направленность психической реализации. Сфера инвольтации определяет знак экстатического состояния, но только от нас зависит принятие инвольтации или отказ от нее. Выйти из-под воздействия инвольтации уже намного тяжелее.

Издавна существующее понимание вселенной как единства макро- и микрокосма, как мы убеждаемся сегодня, имеет серьезные основания. Нарушение человеческих законов духовной и нравственной жизни влечет за собой и опасность нарушения законов космических. Ритм нашей жизни оказывается неразрывно связан с жизненным ритмом Вселенной. Наше духовное существо настроено на музыку мироздания, которую пифагорейцы именовали музыкой сфер. Религиозные пророки и харизматические вожди наделены сильной способностью к конденсации и последующей трансформации волн инвольтации. Но их энергетические источники различны. Характер экстатического переживания можно распознать по его результату. Оно может вести к просветлению человеческой личности, ослаблению ее тварной природы — таково действие религиозно-мистического экстаза, или экстаза, переживаемого от соприкосновения души с высоким миром искусства⁴⁵; либо на разрушение — демонизацию

⁴⁴ Следует подчеркнуть что, в отличие от наркомании, использование наркотических средств для достижения экстатических состояний, распространенное в некоторых эзотерических учениях, не самоцель, а лишь вспомогательное средство в приобретении мистического опыта. Это не более, чем помощь в преодолении первой ступени на пути духовного восхождения.

⁴⁵ Недаром в латинском языке слово *vates* означает как поэта, так и пророка, ясновидца.

человеческого существа, вытеснение Божеского начала тварной природой — примеров в нашем мире достаточно на любой вкус.

Макс Вебер считал первобытного колдуна историческим предтечей религиозных пророков. С точки зрения наличия особого дара инвольтирования — это несомненно. Однако колдун был способен как избавить страждущего от болезни, так и перевести эту же хворь на соседа. Этически он оставался нейтрален по отношению к силам, которые использовал. В этом смысле он одновременно является и предтечей харизматического вождя. Приобщение к миру сакрального происходит как на высоком, божественном, так и на нижнем, inferнальном уровне: есть дух чистый и есть дух лукавый. Достижения экстатических состояний возможны на обоих уровнях. Эти уровни существуют в мире, и они существуют внутри нас. Искус в том, что, как правило, эти уровни не отделены друг от друга зримой чертой, как белое и черное. В человеке, словно в радуге, часто невозможно уловить границы, где один цвет переходит в другой. Поэтому так легко незаметно соскользнуть в другую цветовую гамму. Что же касается вопроса различения духов, то пророк и поэт всегда ощущают себя только «божьим орудием», «исполнителем воли»⁴⁶, в то время как харизматический вождь стремится к обожевлению собственной личности, его цель — узурпация места Бога, хотя бы и в поработанном чужом сознании⁴⁷.

Из этих двух типов самосознания, пророка и вождя, рождается и два типа легенды: легенда религиозного и легенда псевдорелигиозного содержания. Первая связывает сознание через фигуру пророка с целостностью, с Абсолютом, вторая подменяет целое частью, создает иллюзию связи с Абсолютом, роль которого берет на себя

⁴⁶ Отсюда пушкинское: «исполнись волею моею», а также признания многих больших поэтов, включая Блока и Ахматову, что это не они, а ими кто-то пишет.

⁴⁷ Из ряда харизматических лидеров выпадает аятолла Хомейни, считавший себя лишь «творцом Божьей воли», «орудием в руках Всевышнего». Однако трудно говорить о Хомейни как о представителе чисто религиозного или только лишь идеологизированного сознания. Скорее, это переходная фигура, совмещающая в себе элементы и того, и другого. Здесь, видимо, определяющим фактором являются специфические черты мусульманской традиции, в которой тесно переплетены религиозные и идеологически-бытовые установки. (Когда пророк Мухаммед решил жениться на жене своего племянника, то, как известно, объявил, что таково воля Аллаха). В прокрустово ложе этого разделения не вписывается и Махатма Ганди. Он также фигура промежуточная. Но если Хомейни — харизматический лидер в оболочке религиозного пророка, то Ганди — религиозный пророк в оболочке харизматического лидера.

вождь-идеолог. И та, и другая представляют собой символически рационализированную форму, в которой поток инвольтации становится доступен для восприятия нашим сознанием. Качество легенды целиком определяется уровнем инвольтации. Метаисторической параллелью к фигуре харизматического вождя представляется легенда о падшем ангеле, впервые отождествившем себя с Абсолютом. Таким образом, феномен самозванчества харизматического вождя, претендующего на статус земного Бога в рамках истории, получает дополнительное осмысление в метаисторическом пространстве легенды. Происходит как бы постоянное дублирование во времени грандиозной мистерии, разыгранной в Вечности. Не случайно легенда-утопия своей эсхатологической устремленностью и лже-сакрализованной атмосферой претворения на земле Царствия Божьего пробуждает в харизматическом лидере комплекс демиурга и инвольтирует массы экстатическими приливами космической энергии, действие которой оказывается разрушительным по своему конечному результату. Поразительная распространенность случаев самозванчества на Руси, не всегда, по счастью, подкрепляемых личной харизмой, частично может найти объяснение в известной предрасположенности национального характера к утопическим проектам и в неразличении уровней инвольтации, вызванных особой склонностью к переживанию экстатических состояний⁴⁸. Отсюда постоянный соблазн подмены и метафизический страх перед пришествием и воцарением антихриста. За исторически конкретной виной мерещился ужас метаисторической расплаты.

В секуляризованном мире современных идеологий стоит, в свою очередь, выделить два наиболее популярных вида легенды. Это — профаническая легенда о сверхчеловеке, обладающем сверхъестественными физическими возможностями, и лже-сакрализованная легенда о харизматическом лидере, наделенном необычайными интеллектуальными, волевыми, нравственными и духовными качествами, и в силу этой причины являющемся непререкаемым авторитетом во всех сферах человеческой деятельности. Если легенды о непобедимом супермене, по сути, бездуховны и имеют откровенно секуляризованный характер, то легенды о вожде-идеологе основаны на духовной подмене. Как будто фея из гофмановской фан-

⁴⁸ «Широк человек, слишком широк, я бы сузил», — говорит один из любимых героев Достоевского. Речь идет о способности созерцать обе бездны: идеал Мадонны и идеал содомский одновременно.

тасмагории «Крошка Цахес по прозванию Циннобер» с помощью волшебства наградила маленького уродца способностью создавать иллюзию собственной гениальности и приписывать все чужие заслуги себе одному. Этот дар, который возносит Цахес на вершину успеха за счет присвоения себе талантов других, по своему действию напоминает сеанс массового гипноза. Представьте известную ситуацию: идет концерт выдающегося исполнителя; вдруг на концерте, в ложе вождя, появляется окруженный волшебством легенды и кажущийся оттого великаном, кроха. Ликование, овации, успех оглушительный; хотя, как водится, Цинноберу не понадобилось и рта раскрыть. Зал неистово аплодирует мощи его легенды. И даже великолепное искусство выступающего виртуоза послужит блеску немеркнувшего ореола вождя. В этом магическая сила лже-сакрализованной легенды и ее власть над умами. «Любовь, как и ненависть, питается каждым пустяком», от которого она только ярче разгорается. В экстатически заряженной атмосфере легенды стихия Эроса легко овладевает сознанием масс и гипнотически завораживает их вырастающей до гигантских размеров фигурой очередного кумира.

Так, в легенде, как, пожалуй, ни в каком ином жанре, отразились и нашли свое воплощение поразительные духовные взлеты и глубочайшие нравственные провалы человеческой культуры. Как апостол Петр — небесный привратник, читающий в наших душах отпечаток их дальнейшей судьбы, легенда или отпирала нам врата рая или указывала путь в сторону адских мук. Но свой исторический выбор мы всегда совершали сами.

ГЛАВА 4. МЕСТЬ НИМРОДА ИЛИ САМОУБИЙСТВО СВОБОДЫ

В предыдущих главах мы рассмотрели некоторые важнейшие, с нашей точки зрения, звенья той цепи духовных подмен, которые возникали в процессе секуляризации современной культуры. В основе всегда лежит подмена иерархии ценностей. Все остальные подмены относятся к ней как следствия к своей причине. «Есть ценностей незыблемая скала» [51], — это живая незыблемость не буквы, а духа. Кризис культуры начинается с омертвления духа и его вырождения в застывшую систему догматов. А кончается разрушением иерархической вертикали и замещением ее исторической горизонталью коллек-

тивно или индивидуально избираемых ценностей, относительный характер которых целиком обусловлен бытующей практикой⁴⁹.

Такую опасность современной эпохи ясно увидел Пауль Тиллих: «Наша цивилизация решила в пользу секуляризации. Это было великое и очень нужное решение. Оно свергло с трона церковь – церковь, сделавшуюся силой угнетения и предрассудка. Оно освятило и наполнило смыслом нашу повседневную жизнь и труд. Однако, оно отвергло те глубокие вещи, которые символизирует религия: чувство неисчерпаемой таинственности жизни, проникновение в конечный смысл существования и непобедимую силу безусловной преданности. Такие вещи отвергать нельзя. Если мы изгоним их в их Божественных формах, они вернуться в демонических формах. И вот теперь, в преклонный век нашего секуляризованного мира, мы оказались свидетелями самых чудовищных проявлений этих демонических форм; мы заглянули в тайники зла глубже, чем большинство прежних поколений...» [52]. Отказ от принципа иерархии в соответствии с сартровским тезисом: «сколько людей – столько истин» или же подмена космической иерархии лже-иерархиями массовых идеологий ведет к демонизации человеческого существования и к разрушению духовных основ культуры. «Не «движением вперед» постигается личностное достоинство человека, а поднятием над той плоскостью, по которой движутся «вперед или назад». Движение же вперед возможно и во тьме, и, быть может, именно этой подменой истинных «достижений» движением вперед или назад и соблазняет нас тьма» [53]. Об угрозе демонического перерождения современной культуры еще в самом начале века предупреждал Мартин Бубер: «Каждая большая, охватывающая народы культура зиждется на некотором первоначальном событии-встрече, на прозвучавшем некогда у ее истока ответе, адресованном Ты (Богу, – прим. М.Б.), на сущностном акте духа. Этот акт, подкрепленный согласно направленным усилиям последующих поколений, создает свою, специфическую концепцию космоса в духе – только через этот акт космос становится вновь и вновь доступным для человека... Если культура не имеет более своим центром живой, непрестанно обновляющийся процесс-отношение, она, застывая, превращается в мир ОНО, в который лишь иногда вулканически прорываются пламенные деяния одиноких носителей духа... Сам же дух не в Я, но между Я и Ты. Он – не как кровь, что течет в тебе, но как воздух, которым ты дышишь. Человек

⁴⁹ Или же переходом на новую, иногда более высокую, ступень.

живет в духе, когда он может ответить своему Ты» [54], – говорит М. Бубер. И здесь человека подстерегает древний соблазн. Соблазн опьянения духовной свободой, титанической мощью. Стремлением к вытеснению Ты – Я, жадной самому сделаться абсолютной мерой всего мироздания, иначе говоря, превратить воздух, которым дышишь, в кровь, что течет в тебе.

Есть две возможности реализации человеком своей свободы. Свобода, как страсть к творчеству, стремится «быть», в ней торжествует воля к воплощению. Свобода, как страсть к самоутверждению, стремится «обладать»; в ней проявляется воля к развоплощению и смерти. И если искать ключевой символ современной культуры, то это, скорее, не античная легенда о Прометее, а ветхозаветная легенда о Нимроде⁵⁰.

Вглядываясь в себя, в свое отношение к живой природе, к другим существам, к чужим народам, друг к другу и, наконец, к Богу, современный человек постоянно находит в глубине собственной души ветхозаветного Нимрода. Везде и повсюду он одновременно и насильник, и жертва насилия. Неустанно, снова и снова, в поте лица возводит он земной дом свой – рушащуюся Вавилонскую башню, в тщетной попытке силой взять Царство Небесное; и никак не может понять, что оно берется силой иною. Постоянно бросает он вызов

⁵⁰ «Нимврод, Нимрод, Немврод (евр. Nimrod), в ветхозаветной мифологии богатырь и охотник, сын Хуша (Куша) и внук Хама. В книге Бытия приводится поговорка: «сильный зверолов, как Н., пред Господом (Богом)... Народная этимология связала имя Н. со значением «восставать», «противиться (корень mrd)». Отсюда толкование его имени – «возмутивший весь народ против Яхве» – в агадической традиции, где он предстает в качестве первого охотника и первого, кто начал воевать с другими народами. Удачу в охоте ему приносят сшитые Богом для прикрытия наготы Адама и Евы кожаные одежды; завидев эти одежды, звери становятся пред Н. на колени, но тот их легко убивает, народ же, видя это, провозглашает его своим царем. Н. выступает как ярый идолопоклонник, руководящий постройкой Вавилонской башни – «дома Н.». В мусульманской мифологии Н. – олицетворение насильника... Потерпев неудачу в строительстве Вавилонской башни, Н. пытается взлететь в небо в ящике на четырех орлах, вскормленных мясом. Потеряв из виду землю, Н. пускает в небо стрелы; их ему возвращает, окрасив кровью, ангел Джибрил (Гавриил), и Н. думает, что он ранил самого Бога. Н. еще четыреста лет продолжает вести нечестивый образ жизни; ангел предлагает ему покаяться в грехах, в ответ на это Н. вызывает Бога на бой. Но полчища Н. ...рассеяны тучами комаров, а один из них проникает через нос в мозг Н., отчего он терпит муки сорок лет, получая облегчение только в моменты, когда ударяют молотом о наковальню». (Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1982 – Т.2. – С.218-219).

своей высшей природе и, в результате поверженный, ищет ответа в мести, а не в покаянии, в ненависти, а не в любви, в проклятии, а не в прощении. Он бежит в грохот и лязг машинного мира, в скрежет металла и в ритмы тяжелого рока для того, чтобы хоть на мгновение найти облегчение от муки, которую несет ему жизнь, и не постигает того, что исцеление от страданий не в шуме, а в тишине, не в криках, а в молчании.

В легенде о Нимроде мы прикасаемся к сокровеннейшей глубине и праначалу подмен, к древней, как само Творение, почве, на которой зарождаются и вызревают смертоносные всходы темной, демонически накаленной свободы.

Адам впервые выделился из целостности, которой принадлежал. Его грехопадение состояло в том, что он открыл свободу как свою отдельность. Он был катастрофически отброшен в свободу, к себе самому, в распахнувшуюся пред ним самость. И тогда он устыдился своей наготы, как отпадения от первобытного рая, где его Я было слито в единство со всем мирозданием. Стыд, как осознание собственной самости, и был началом истории.

Согласно Фихте, свобода есть сущность самосознания. Она же и сущность истории. Так полагал Кант. В постепенном возрастании сферы свободы в истории видел суть мирового исторического процесса Гегель. Но что же такое свобода, свобода, к которой человек так часто страстно стремится только для того, чтобы, наконец, обрести ее, в страхе бежать?

«Познайте истину, истина сделает вас свободными», — учил Христос. Но разве не вкусив от плода с древа познания Добра и Зла, Адам потерял свободу и тем самым впервые открыл ее, как свою собственную экзистенциальную возможность? До этого Адам не знал свободы, ибо он был свободен в неотделенности своего бытия от бытия мироздания. И только потеряв свободу, вырванный из непосредственности, которой принадлежал, из еще не членимого сознанием потока вечного бытия, Адам оказывается отброшенным в свободу, как во вселенский трагизм своей богооставленности. Ибо есть свобода быть всем в Одном и есть свобода быть одним из всех. Есть свобода причастия и есть свобода отчаяния, или, как писал Августин: «есть свобода в Добре, и есть свобода выбора между Добром и Злом». Вина Адама состоит в том, что он, в конечном итоге, пусть и бессознательно, выбрал вторую свободу, предпочел иерархически более низкую ступень — более высокой.

Тема свободы является одной из центральных тем христианского мироощущения. Это фаустовская тема европейской души. Один из самых глубоких исследователей экзистенциальной диалектики отношений свободы и истины, Серен Кьеркегор, считал, что «истину нельзя познать, в истине можно только быть или не быть» [55]. Это перекликается с евангельским ответом Христа: «Я есмь Истина». Не означает ли это, что по своей сути Истина онтологична и не может быть раскрыта в рамках чисто гносеологического подхода? Что Истина — это, скорее, состояние нашего духа, нежели итог постоянных усилий нашего ума? Тогда достижение Истины неразрывно связано с достижением внутренней свободы.

В легендах о Нимроде отражается каинов путь свободы, путь свободы, ставшей пробным камнем современной цивилизации, свободы своеволия и богоборчества. Ибо убийство Каином Авеля — это первый в истории человечества акт насилия, направленный непосредственно против Бога.

Альбер Камю в эссе «Человек бунтующий» различает два вида бунта: исторический, в основе которого протест против угнетения и неравенства, и метафизический, «направленный против самих условий человеческого существования — несправедливости, зла и смерти, но в первую очередь — против Бога-Творца как создателя этого миропорядка. Метафизический бунтарь не обязательно атеист, но всегда богохульник или богоборец». Страдающий герой может почувствовать себя «живым только в моменты краткого разрушительного действия» как выражения духовного состояния тотального мятежа. Поэтому терроризм «имеет черты сходства с глубоко фрустрированным религиозным движением. Более того, терроризм сам способен стать суррогатом религии».

М. Зельцер, говоря о психологии современного терроризма, обращает внимание на тот же аспект проблемы: лейтмотив терроризма, — считает исследователь, — не страсть к разрушению, а притупленность и непостоянство чувств... Чтобы почувствовать себя «живыми», они (террористы) нуждаются в экстраординарных стимулах, которые опять-таки не дают желаемого результата. Непрерывная погоня за переживаниями — обратная сторона патологической неспособности отдалиться чему бы то ни было вполне и надолго. Такая атрофия восприимчивости — духовная болезнь, гораздо более опасная, чем просто скука, вызываемая однообразием буржуазной жизни... В атмосфере, где все доступно и все устранимо, личность подвергается необратимому распылению.

И совсем уже в ставрогинском духе звучит выдержка из романа Г. Гессе «Степной волк», обнаруженная в дневниках террористов из группы Баадер-Майнховен: «...во мне загорается дикое желание сильных чувств, сногшибательных ощущений, бешеная злость на эту тусклую, мелкую, нормированную и стерилизованную жизнь, неистовая потребность разнести что-нибудь на куски — магазин, например, собор или себя самого, — совершить какую-нибудь лихую глупость, сорвать парики с каких-нибудь почтенных идолов, снабдить каких-нибудь взбунтовавшихся школьников вождельными билетами до Гамбурга, расстрелять девочку или свернуть шею нескольким представителям мещанского образа жизни».

«Зло, — считал романтик бунта Бакунин, — сатанинский мятеж против Божественной власти, в котором мы находим, однако, благотворные семена всех форм человеческого освобождения». Генезис этого мятежа от маркиза де Сада до Гегеля и пытается проследить Камю.

«Первым и самым радикальным идеологом мятежа Нового времени Камю называет маркиза де Сада. Если Бог так поступает с людьми, — считал де Сад, — то и у человека нет оснований относиться иначе к другим людям. Бога Сад отвергает во имя природы. Это само по себе находилось в русле идей его времени. Однако, в отличие от всех своих современников, Сад утверждает не свободу принципов, а свободу влечений. Высшим выражением человеческой природы у него выступает слепая сила сексуальных влечений, непреодолимая и направленная на мучение и подчинение других людей.

«Общественный договор» Руссо провозгласил новые источники права, став евангелием новой революционной религии, богом которой является разум, отождествляемый здесь с самой человеческой природой. Источником власти и права отныне провозглашается «народ» — новая мистическая сущность... Если человек по своей природе добр и его природа разумна (что, по замечанию Камю, как и все идеологии, находится в кричащем противоречии с человеческой психологией), то его воля всегда непогрешима. Наказание — лечение для тех, кто не способен понять собственного блага. Это делает Руссо родоначальником новейшего тоталитаризма.

Универсальный, абстрактный разум Руссо и Сен-Жюста был заменен Гегелем если не столь искусственной, то гораздо более двусмысленной идеей — конкретным универсальным разумом. Отныне разум уже не парит над миром феноменов, но сам включается в поток исторических событий, выявляя себя полностью в конце

исторического процесса. Разум и истина уже перестают быть руководством к действию, превращаясь в конечную цель. Что же касается средства для ее достижения, то отныне никакие ценности уже не способны указать этот путь. Более того, значительная часть гегелевского наследия посвящена доказательству того положения, что нравственное сознание столь «банально», что может служить только препятствием для конечного торжества разума. Историческое действие должно руководствоваться не принципами, а расчетом, единственным критерием которого отныне становится его успех. Путем такого рода подмены оно само начинает отождествляться с самодвижением Духа на пути к Его окончательному воплощению» [56].

Принципиально иное звучание проблема свободы получает в художественном мире Ф.М. Достоевского.

Исследователи творчества Достоевского уже давно обратили внимание на тот факт, что в произведениях писателя происходит как бы взаимопроникновение бытия личного и бытия исторического. В.Д. Днепров, в частности, пишет: «Герои Достоевского не только умом, но и действием решают мировые вопросы; в результате их поступков обозначены мировые перспективы. Однако содержание это разворачивается не на арене истории, оно вмещается в частный быт, в отношения нескольких частных лиц. Проблемы нравственно-философского и исторического выбора определяются на последствиях убийства старухи-процентщицы или на виновности Ивана Карамазова. Само всеобщее непосредственно — без символики — двинуто в личное поведение, обыденные происшествия соприкасаются со своими всеобщими значениями, минуя переходные ступени» [57]. Как верно замечает Днепров, Достоевский действительно не прибегает к символике, историческое входит в личное непосредственно. Сам момент перехода неуловим, грани между двумя сферами существования — исторического и личного — фактически нет. Переход осуществляется не на внешнем по отношению к сознанию героя уровне, а в самом герое, внутри него. Масштабы действительности меняются на экзистенциальном уровне, как внутренняя позиция, занятая героем по отношению к миру. Так, эксперимент Раскольникова в масштабах частной жизни дает возможность исторической ретроспективы на эксперименты ликургов и магоматов. Этот опыт заставляет по-новому увидеть историю не извне, а изнутри, в себе.

В произведениях Достоевского сосуществуют сразу несколько разных систем отсчета действительности. Смена их, меняющая масштабы наблюдаемых явлений жизни, дает как бы несколько различ-

ных срезов одной и той же действительности одновременно. Мир становится многомерным. Это можно сравнить с открытием закона перспективы в живописи. На экзистенциальном уровне это приводит «думающих» героев Достоевского к мучительнейшей рефлексии. В результате краха идеи — определенной системы отсчета действительности — утерян единый взгляд на мир, любая позиция относительна, открывается лишь иной срез бытия, нет синтезирующей основы. К такого рода героям можно отнести Раскольников, Ивана Карамазова, Версилова и, прежде всего, Ставрогина. Человек сложной внутренней структуры, стремящийся к цельности в себе и в своих отношениях с миром, неожиданно открывает, что цельности нет не только в нем, но и в самом бытии, что можно существовать в нескольких жизненных сферах одновременно, что шкала ценностей — вопрос субъективный, все зависит от точки отсчета. С другой стороны, подобная относительность неприемлема для героев Достоевского. По своей натуре они абсолютисты: или существование Бога (и, следовательно, единый и надличностный критерий добра и зла), или «все дозволено» (и, следовательно, полный субъективизм). Невозможность отыскать абсолютный критерий в оценке действительности — источник переживаемой ими внутренней драмы.

В художественном мире Достоевского **одновременно** существуют три разных принципа отсчета действительности, три соотношения между собой масштаба: индивидуального пространства-времени (частная жизнь героев), исторического пространства-времени и, наконец, Вечности. В той или иной степени они соответствуют трем точкам зрения героев Достоевского на действительность.

1-я точка зрения: индивидуальный взгляд на реальность с позиций разумного (или неразумного) эгоизма. Основной критерий оценки действительности — принцип полезности;

а) право сильного, которому «все позволено» (коль «право имеет»), взгляд на историю как на череду кровавых преступлений, неизбежных для осуществления целей сильной личности (Раскольников, Иван Карамазов, Кириллов);

б) право буржуа; взгляд на историю как на непрерывный процесс прогресса («бернарды») ⁵¹.

2-я — общий взгляд на реальность в масштабах исторической перспективы: «Золотой век» или «Век Великого Инквизитора» — альтернатива эсхатологического мышления (утопии и анти-утопии До-

⁵¹ В опошленном виде ее представляют Лужин, Ракитин.

стоевского). Проблематика этой позиции: приемлема ли мировая гармония, в основание которой положено страдание хотя бы одного замученного ребенка, допустим ли взгляд на человека лишь как на материал для постройки «хрустального дворца» человечеству?

3-я — с точки зрения Вечности (в известной степени ее представляют Мышкин, Зосима, «смешной человек» после сна о путешествии на звезду). Проповедь любви как синтезирующей основы мира. Любовь — как возможность расширения своей личности до соединения со Вселенной. Зло — разорванность, дисгармония мира. Проблематика этой позиции: «может ли человек быть счастлив, не потеряв способности жить на земле?» (Мышкин — в болезни, Зосима — в скиту; «смешной человек» — как своеобразный «тип юродивого» (М.М. Бахтин).

Такое деление ни в коем случае не следует понимать как попытку классифицировать героев Достоевского. Они по натуре своей значительно шире любого рода определений и ни под какие схемы подведены быть не могут. Все эти точки отсчета, подчеркиваем, для главных героев Достоевского существуют одновременно. Попытка добиться синтеза путем компромиссов между ними приводит героев, с одной стороны, к невозможности совместить эти точки зрения, с другой же — к невозможности жить без единого взгляда на мир. В итоге — либо самоубийство, либо помешательство, либо выход на новый уровень существования. Дело в том, что хотя интеллектуально эти герои способны вместить и часто вмещают в себя все эти точки отсчета, экзистенциально они не могут выбрать только одну из них, потому что по природе своей — и об этом не раз говорит Достоевский — они сладострастники. Момент сладострастия — это момент диалектического напряжения двух полюсов жизни: «идеала Мадонны» и «идеала содомского». «Это — бури, потому что сладострастие — буря, больше бури», — восклицает Дмитрий Карамазов [58]. Именно в этом напряжении, созданном совмещением несовместимого, «гимна» и «позора», рождается для сладострастника Красота. И здесь тайна, «тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут» [59]. Сладострастник Достоевского по природе своей являет тип эстетика, который никогда бы не принял идеала Мадонны без Содома, вне полюсности, без того, «что уму представляется позором, то сердцу — сплошь красотой» [60]. Этика сталкивает противоположные жизненные начала в поисках нравственного абсолюта, для эстетика такое столкновение — самоцель, напряжение нравственных полюсов рождает в нем сладострастие, искушение красотой. Так эс-

тетическое разрушает или грозит разрушить этическое. Сладострастники Достоевского несут в себе одновременно и жажду нравственного абсолюта и жажду его уничтожения, Свободы⁵².

Идеал Мадонны, отрицая идеал содомский, тем самым полагает границу, впервые сознает его как свою диалектическую противоположность. Напрашивается парадоксальный вывод: не будь Мадонны — не было бы и Содомы, ибо не было бы той единственной точки, с которой это явление могло бы открыться. Поэтому именно в Содоме сладострастник в полной мере способен эстетически пережить красоту Мадонны. «В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит... знал ты эту тайну или нет?» Эта двойственность, бесконечные колебания, блуждание «между верой и неверием», «Мадонной» и «Содомом» создает своеобразную эстетику сладострастия, этический мазохизм «последних вопросов», ответ на которые герои ищут не только (и даже не столько) на интеллектуальном, но и на экзистенциальном уровне. Разрешение «последних вопросов» — это обретение Абсолюта, ведущее, однако, к разрушению жизни. Жизнь — это становление, подвижные, меняющиеся точки отсчета. Абсолют — ставшее, неизменное, находящееся вне времени. Разрешение «конечных вопросов» неизбежно предполагает ставшее, окончание мира, конец истории, когда настанет «венец познания, и все объяснится» [61]. Эсхатологизм заложен в таких вопросах как онтологическая установка. Попытка выйти за пределы вечно становящегося, примирить относительность точек отсчета, существующих в действительности, обрести единый синтезирующий критерий реальности приводит героев Достоевского или к выходу в историческую перспективу как альтернативу перспективе индивидуального существования, или к Вечности как альтернативе существования исторического. В соответствии с этим варьируются масштабы самой действительности, она предстает как многомерная в **столкновении** различных точек отсчета, существующих одновременно. Сталкиваются и различные типы бытийного времени, создавая то ускорение в существовании, которое, как не раз отмечали исследователи, является столь характерным для романов Достоевского. Тип времени целиком определяется выбором точки отсчета действительности. Так историческое время неожиданно вторгается в индивидуальное время героя, а Вечность — в историю. Все многообразие действительности предстает в произведениях Достоевского как непрерывно становя-

⁵² Свободы эстетика.

щаяся реальность, как свободная игра возможностей. Героя-эстетика как бы завораживает сама возможность выбора, выбора не только того или иного уровня действительности, но прежде всего — самого себя. В этом смысле герой Достоевского — игрок. Историческая судьба Магомета или Наполеона предстает перед Раскольниковым как его собственная экзистенциальная возможность, как таковую он ее и переживает.

Духовный кризис как момент выбора, как испытание героев свободой, занимает особое место в художественном мире Достоевского. Внешним выражением такого кризиса обычно становится надрыв. Надрыв ставит героев Достоевского в провоцирующую ситуацию выбора и в то же время сам является следствием этой ситуации. Выбор — единственный выход из надрыва, но сам надрыв возник как мучительнейшая необходимость выбора. Надрыв не всегда исчезает у героев с окончанием кризисного момента. Многие из героев живут надрывом долгое время спустя после того, как момент кризиса миновал. Ложно сделанный выбор неминуемо приводит героя к отчаянию (Раскольников, Иван Карамазов, Кириллов, ростовщик из «Кроткой» и т.д.). Отчаяние героя, с одной стороны, свидетельствует о крахе его идеи, т.е. ошибочном выборе, с другой — нередко становится началом возрождения его личности, переходом на новую ступень бытия, обретением новой системы ценностей. Так, в «Сне смешного человека» отчаяние предшествует фантастическому путешествию на звезду и нравственному (и не только нравственному, а, пожалуй, прежде всего духовному) обновлению героя. Именно в минуту отчаяния и приходит внутреннее прозрение к герою повести «Кроткая». В обоих этих произведениях из «Дневника писателя» отчаяние явилось следствием кризиса определенного уровня бытия, результатом ложного выбора героев. В то же время верно сделанный выбор — единственный путь к выходу на новый уровень бытия, открытие иной точки отсчета действительности. В основе движения героя между онтологически различными уровнями лежит свобода как необходимое условие такого перехода. Герои «Братьев Карамазовых» беспрерывно ставятся Достоевским в ситуацию выбора. Черт водит Ивана между «бездной веры» и «бездной неверия» (абсолютный критерий нравственности или «все позволено»); Смердяков, в сущности, лишь провоцирует акт выбора, который совершает Иван. Но уже выбрав «все позволено» (т.е. фактически дав санкцию на убийство отца), Иван вторично оказывается перед необходимостью выбора в тот момент, когда узнает, кто был истинным убийцей Федора Павловича.

В мучительном состоянии выбора все время находится старший из братьев, Дмитрий: честь или страсть? Вернуть Катерине Ивановне полторы тысячи из позаимствованных у нее денег, «дескать, подлец, но не вор», или оставить себе на случай возможного бегства с Грушенькой? Интересно отметить, что если выбор, сделанный вначале Иваном, приводит к внешнему успеху и внутреннему краху его личности, то выбор Дмитрия имеет своим следствием жизненную катастрофу и нравственную победу, приводит его личность к духовному обновлению. Проблема выбора остро стоит и перед Алешей, несмотря на то, а, может быть, именно благодаря тому, что он является как бы объективированным критерием нравственного для остальных персонажей романа. Его выбор — это последняя инстанция совести. В то же время сам Алеша в минуту кризиса оказывается раздираем противоречием между правдой Ивана и правдой Зосимы. И только услышанная им легенда о луковке склоняет его к выбору. Беспредельно в ситуациях выбора оказываются и остальные персонажи. Катерина Ивановна внутренне мечется между любовью к Ивану и «выдуманной» любовью к Дмитрию до тех пор, пока самообвинение Ивана на суде не вынуждает ее сделать выбор. У Грушеньки «решается» вопрос с женихом-поляком: прогнать или, переступив через гордость, простить измену⁵³? Чувством к Алеше и тягой к Ивану одновременно терзается Лиза Хохлакова. Драматический выбор между противоположными желаниями совершает штабс-капитан Снегирев в момент вручения ему Алешей двухсот рублей. В мучительнейшем состоянии выбора в течение долгих лет находится и таинственный посетитель старца Зосимы. Да и сам Зосима совершает внутренний выбор в ночь перед предстоящей дуэлью.

Такое обилие ситуаций, когда герой предстает в кризисные моменты выбора, не случайно у Достоевского. Они создают колоссальное напряжение каждой точки, каждого мгновения времени-пространства художественного мира писателя. Так прослеживаются неотвратимые пути свободы в этом мире, выявляется многомерность действительности как вне человека, так и внутри него. Именно в тайне человеческой свободы прозревает Достоевский тайны человеческого духа, законы его бытия. Недаром свобода вызывает у героев Достоевского амбивалентное чувство страха и влечения. Страх перед возможностью свободы и свобода как состояние божественной экзальтации, как «время мощи», — одинаково присущи всем бунтующим

⁵³ Перед поездкой в Мокрое.

щим героям писателя. Раскольников в «Преступлении и наказании» и Кириллов в «Бесах» наиболее полно воплощают крайние случаи этих двух состояний. Акт выбора рождается в сочетании возможности свободы и опьянения ею. Но здесь же рождается и вина. Недаром в программной в идейном отношении главе романа «Братья Карамазовы», в «Русском иноке», Достоевский устами старца Зосимы провозглашает мысль, что «всякий человек за всех и за вся виноват, помимо своих грехов»... [62] и далее: «...и поймешь, что сам виновен, ибо мог светить злодеям, даже как единый безгрешный, и не светил. Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоём» [63]. Человек свободен — и это самая большая тайна его души. Но поэтому он и виновен, ибо в силу этого ответственен за все то зло, что содеяно в мире. Человек волен выбирать между добром и злом, и выбор этот каждый совершает в один и тот же момент как за себя, так и за всех, «ибо все, как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдастся» [64]. И, как советует Зосима, «одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской» [65]. Рецепт старца Зосимы: положить свою свободу во искупление всеобщей вины. А вина — в той же свободе!

В чем же вина свободы? Только ли в возможности выбора между добром и злом? Или же она несет вину и в себе самой как проклятие? Диалектику вины и свободы тонко проследил С. Кьеркегор, исследуя понятие страха: «Страх можно сравнить с головокружением. Тот, перед чьим взором внезапно разверзается зияющая пропасть, испытывает головокружение. Но что является основанием этого головокружения? Глаз в такой же мере, как и пропасть; ибо мог бы и не заглянуть в нее. Страх есть головокружение свободы, возникающее постольку, поскольку дух хочет положить синтез, и свобода заглядывает в свою собственную возможность и хватается за конечное, чтобы удержаться. В состоянии головокружения свобода бессильно падает. Дальше психология идти не может и не пытается. В это мгновение все меняется, и когда свобода вновь поднимается, она видит, что она виновна. Между этими двумя мгновениями — прыжок, которого не объяснила и не может объяснить никакая наука» [66]. Эта характеристика как нельзя более соответствует тому душевному состоянию, которое переживают герои Достоевского в момент выбора. Они не виновны, потому что действовали как бы бессознательно, в состоянии головокружения, словно сомнамбулы (момент убийства

Раскольниковым старухи-процентщицы, или когда Иван Карамазов в ночь перед отъездом в Москву выходит на лестницу и безотчетно, словно бы в состоянии гипноза, напряженно прислушивается к шагам отца, доносящимся из комнаты снизу). Но в то же время они и виновны, поскольку они заглянули в пропасть, что и явилось причиной их падения. Свои поступки они совершают в маниакальном состоянии, замороженные идеей, словно в них вселился злой дух. Но этого духа они вызвали сами, и заклятие, наложенное на их души, — своего рода добровольная одержимость. Свобода — это вина, поскольку это высвобождение связанных демонов, с которыми человеческое сознание зачастую не может справиться, и в итоге становится их легкой добычей. Все зло мира в конечном итоге порождается свободой — об этом говорит в своей обвинительной речи Великий Инквизитор. Но свобода — это единственное условие жизни духа. Да, зло в своей основе духовно, оно — испытание человеческой свободы. Но в той же мере духовным является и добро, что делает испытание свободой небезнадежным по своим результатам. Вне свободы — нет духа. Вне путей свободы — нет и путей истории. Не случайно «Золотой век» Великого Инквизитора достигается понижением ресурсов человеческого в человеке и упразднением свободы. Это взаимосвязано. Бездуховность и несвобода — неразлучны.

Парадокс заложен и в идее искупления как таковой. В «Сне смешного человека» картина Золотого века представляет полную противоположность картине мироустройства, нарисованной в легенде о Великом Инквизиторе. Это человечество до «грехопадения», не вкушившее от запретного плода познания добра и зла, еще живущее в истине, а не пытающееся познать ее. Здесь царит «предустановленная гармония» человека с миром. И вот тут-то и разыгрывается аллегорический вариант грехопадения. Достаточно было атому лжи проникнуть в сердца людей, и гармония целого мироздания рушится. Как капля уксуса, попав в молоко, заставляет его свернуться, так и атома зла, занесенного в мировую гармонию, оказывается достаточно, чтобы ее разрушить. Нужен лишь первотолчок, но для первотолчка необходима свобода. Первотолчком, начавшим цепную реакцию разращения жителей счастливой планеты, явился герой рассказа. Явился, как он отмечает, сам того не желая, **невинно**. «Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех! Как это могло совершиться — не знаю, но помню ясно... Знаю только, что причиной грехопадения был я» [67]. «Смешной человек» по-новому проигрывает библейский сюжет. Перед нами змий-искуситель, не желающий

никого искушать, а даже наоборот, склонившийся в умилении перед идиллическим существованием. Испытание происходит помимо его воли. Не случайно герой рассказа так и не понимает, как это могло произойти. Виноват не он, и в то же время это — его вина. Как и многие из героев Достоевского, он являет собой тип метафизического преступника. Его вина не сознательна, не конкретна в привычном смысле этого слова — это вина его природы. Самим фактом своего существования он разрушает невинность, снимает неведение, открывает жителям райской планеты главную тайну жизни — то, что они — **свободны**. И... начинает историю. Ибо пока не было противоречий, не было и движения, не существовало процесса становления, было одно только ставшее, т.е. лишь предыстория мира. Происходит взаимная метаморфоза — рай превращается в грешный мир, а грешный человек, виновник этого превращения, — в праведника. Герой начинает проповедовать добро в «павшем» мире и умоляет людей, чтобы его... распяли. У Достоевского метафизическая вина всегда требует физического искупления и чем она отвлеченней, тем конкретней и тяжелей она искупается. Вчерашний соблазнитель воскресает сегодня как спаситель. Испытание и искупление у Достоевского по сути амбивалентны. И то, и другое часто выступает как соблазн. Недаром Инквизитор обвиняет Христа в том, что он не искупил грехи мира, а только соблазнил мир свободой. И вина, и искупление вины в равной мере имеют своим источником свободу.

Разве быть свободным уже само по себе не является добром? Во времена Руссо и Вольтера такой вопрос прозвучал бы абсурдно. Эпоха, в лице наиболее великих своих представителей, нашла ответ задолго до того, как подобный вопрос мог возникнуть. Добро и свобода в мировоззрении XVIII века — понятия неразделимые. Для того, чтобы выявить ту тонкую диалектику, когда добро оборачивается злом, а свобода — необходимостью, понадобилось столетие исторического развития, полное драматизма человеческих судеб.

Гений Достоевского провидел истины, которые для большинства из его современников оставались тайной за семью печатями. Одна из них — противоречие, возникающее между идеей добра и идеей свободы, противоречие, казалось бы, заключенное в самой человеческой природе. Отсюда иногда мучительнейшая дилемма: предпочесть ли человека нравственного человеку свободному, либо же человека свободного — нравственному? Эта проблема встает перед наиболее пытливыми умами второй половины XIX века. Свое отражение она находит в творчестве Ницше, Кьеркегора, Достоевского; ее истоки

можно обнаружить уже в лермонтовском «Герое нашего времени». Как это ни парадоксально, но Печорин добродетельный лишился бы своего романтического ореола. Грушницкий жалок из-за отсутствия внутренней свободы. Печорин трагичен из-за ее наличия. Добрый Максим Максимович вызывает сочувствие в «добром» Николае I. Это ли не тема для размышлений о неисповедимых путях добродетели!

Обратимся к Достоевскому. Какая-то необъяснимая странность присуща его наиболее «освобожденным» героям. Образы Ставрогина, Версилова, Кириллова окружает какая-то глубокая тайна. Они искусились свободой и поэтому прокляты, они заглянули в бездну, и бездна отразилась в них; они притягивают и одновременно вызывают отвращение. Какое-то темное, запретное знание воплотилось в них. Это самоубийство свободы, достигшей своего абсолюта. Распад духа является платой за раскрепощение души от моральных норм. С другой стороны, любая попытка принудительного добра приводит к не менее чудовишным результатам. Великий Инквизитор в «Братьях Карамазовых» и здравый смысл в «Записках из подполья» — вот два способа рационального лишения человека свободы — духовный и социальный. Где же выход из этого противоречия? Его пытается найти Достоевский в образе одного из наиболее просветленных своих героев — старца Зосимы. Зосима выступает как идейный антагонист Великого Инквизитора. Абстрагируясь от определенного противопоставления православной идеи праведных русских старцев неправедной идее католицизма, которое, безусловно, имеет здесь место, остановимся на иных аспектах вопроса. Зосима и инквизитор в своих принципах исходят из идеи добра. Для первого из них выбор добра — это акт свободы, свободы в добре: «были бы братья, а братство будет». Истинная свобода в понимании Зосимы — это свобода, имеющая своим основанием добро. Принять на себя всю вину за все зло, совершенное не только тобой самим, но и всем человечеством, пострадать за «плачущее мировое дитя» — вот путь к свободе без своеволия, к добру без принуждения злом. Для Инквизитора добро — это отсутствие свободы, ибо свобода является грузом, который человеческая натура не в силах выдержать. Но не противоречиво ли в самом себе понятие добра, как, впрочем, и понятие свободы? Противоречивость добра?

«Тварь я дрожащая или право имею?» — вопрошает себя Раскольников. В конце «Преступления и наказания» Достоевский при-

водит своего героя к ответу: тварь дрожащая, если право имеешь, право на пролитие «крови по совести».

А как же с генералом быть? С тем самым, что натравил свору псов на дворового мальчика?

«В опеку взять? Или же расстрелять для удовлетворения нравственного чувства?»

«Расстрелять! — тихо проговорил Алеша, с бледною, перекосившеюся какой-то улыбкой, подняв взор на брата».

Значит, можно и по совести кровь! А раз так, то кто, кроме самого убийцы, может сказать, где кончается «кровь по совести» и начинается человекоубийство? Здесь одно из наиболее тонких мест диалектики Достоевского. Можно или нельзя? Если можно, то где единый критерий, где граница между добром и злом? Если нельзя — где свобода, и как же быть с «удовлетворением нравственного чувства»?

Тот же принцип нравственного удовлетворения, который требует наказания для убившего старуху-процентщицу Раскольникову, лежит и в основе требования Алеши расстрелять генерала. Но и принцип нравственного удовлетворения не может быть основанием для этики вследствие невозможности отыскать всеобщий объективный критерий в оценке этого чувства. Тем более, что само нравственное удовлетворение, по-видимому, является скорее следствием, чем причиной этики. Дело в том, что этика, не данная как эмпирическая реальность, внутренне переживается как таковая. И хотя ее наличие в мире природы не обнаруживается ничем, ее отсутствие в сфере человеческих отношений обнаруживается с катастрофической ясностью.

Вернемся вновь к Достоевскому. Нравственная реакция Алеши на рассказ Ивана (эпизод с генералом) оправдана, совпадает с первым моральным импульсом читателя. Генерала-изверга следует расстрелять, как говорит Иван, «для удовлетворения нравственного чувства». А теперь представьте, что Алеша или же вы сами должны это сделать. Убить. Убить, но не в состоянии аффекта, повинувшись непосредственному душевному движению, а расстрелять по прошествии некоторого времени, обдуманно и хладнокровно. Что в данном случае подскажет моральное чувство? Далеко не бесспорно, смог ли бы сам Алеша исполнить свой приговор, а если бы смог, не было бы это нравственным перерождением героя, не претерпел бы и он духовный кризис Родиона Раскольникова?

В созерцании (но не в рефлексии) принцип добра и зла выступает как абсолютный: у Алеши — как выражение христианской этики, у Раскольникова — как мораль рабов и господ. Реализуясь в действительности, приобретая живое, конкретное содержание, понятие добра и зла опосредствуется как относительное, неполное, внутренне противоречивое. Общие принципы не выдерживают экзистенциальной проверки. Абсолютное разделение добра и зла предстает в жизненной практике как умозрительная абстракция. Действительность оказывается намного сложнее, чем логика рассуждений героев. На первый взгляд, мы приходим к неутешительному итогу: жизнь торжествует над этикой. Но это неправда, вернее, не вся правда, а только часть ее. Именно логика мысли, логика бунта героев Достоевского (у того же Ивана Карамазова) приводит к мысли об относительности этических оценок. И логика бунта оказывается всего лишь бунтом логики, едва вопросы добра и зла из сферы интеллектуальной переносятся в сферу экзистенциальную, решаются героем не на уровне идей, а непосредственно в жизни. Нет ли здесь противоречия? С одной стороны, мы утверждаем, что добро и зло в созерцании выступают как абсолютные, а с другой — заявляем об относительности этих понятий в представлении героев. В самом деле, не правильнее ли было бы заключить, имея в виду Раскольникова и Ивана Карамазова, обратное: умозрительно этика выступает для них как относительная, а в реальности, в действительности, в результате конкретной деятельности — как абсолютная. Неуловимая для мысли, она переживается как экзистенциальная неизбежность. Что неразрешимо для мысли, разрешается жизнью и судьбою героев. В созерцании, на дорефлексивном уровне, этика воспринимается непосредственно, как абсолютная — момент тезиса; опосредованная в конкретной исторической реальности, она проявляется как относительная, но сам момент относительности абсолютизируется, принимается за абсолютный — момент анти-тезиса. Экзистенциальная проверка анти-тезиса приводит или к полному фиаско разума — Иван Карамазов — или к выходу на новый уровень существования — Родион Раскольников. В первом случае несостоятельность анти-тезиса подразумевала, скрывала в себе более глубокую действительность — синтез. Во втором он был достигнут, но не теоретически, а экзистенциально. Из всего вышесказанного следует, что проблема добра и зла онтологична по своей природе и не может быть решена на гносеологическом уровне. Вопросы этики требуют экзистенциального, а не логического решения — вся сила мысли Раскольникова и Ивана

Карамазова оказывается беспомощной перед ними. В известной мере это соответствует кьеркегоровскому афоризму о том, что «истину нельзя знать, в ней можно только быть или не быть».

На протяжении веков христианство лелеяло и пестовало свой эсхатологический миф — миф о конце как о космической катастрофе — Апокалипсис, на деле же все кончилось «апокалиптическим» анекдотом — Легендой о Великом Инквизиторе. «Не взрыв, но всхлип». И оказалось, что все страхи напрогнозированных катаклизмов — вселенского разрушения — ничто перед тихим ужасом этого «анекдота». Миллионы счастливых младенцев, которых обещает Великий Инквизитор, — вот будущее человечества, более трагическое, чем гибель миров.

Стремление к авторитарной общности — это стремление к анонимной свободе и анонимной ответственности — идеал муравейника. «Зло есть испытание свободы человека», — писал Н.А. Бердяев о героях Достоевского. В условиях муравейника зло становится испытанием несвободы человека. Он живет в мире двойных мыслей, двойной этики, отдавая Богу кесарево, а кесарю — божье. В официальной сфере жизни он исповедует этику организации, в своем интимном существовании он руководствуется другими ценностями, ни то, ни другое не является для него чем-то незыблемым, определяющим его сущность. В действительности ему нет никакого дела ни до первой, ни до второй, он уже давно вне всякой этики, он — регресс в бесконечность Второго Пришествия Адаптации — не биологической, а нравственной.

«Мы дадим им тихое, смиренное счастье, — говорит Инквизитор Христу, — счастье слабосильных существ, какими они и созданы... Самые мучительные тайны их совести — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. [...] будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла» [68].

«Легенду о Великом Инквизиторе» принято выделять из контекста романа как своеобразную философскую поэму и рассматривать отдельно, вне связи со структурным единством всего произведения. Определенные основания для этого есть, — прежде всего, это особенности ее художественной формы и глубина поставленных в ней проблем. И все же в результате такого вычленения происходит существенный разрыв смыслового единства «Братьев Карамазовых».

«Легенда о Великом Инквизиторе» самым тесным образом связана с идейным смыслом всего романа, как главная тема в музыкальном произведении, которая, варьируясь, проходит через все его части. Если продолжить сравнение, тема эта звучит в романе как двуголосная: с одной стороны — антиномия добра и свободы, непосредственно выраженная в легенде, с другой — нечто вроде анти-теодицеи — обвинение Бога, разговор Ивана с Алешей в трактире. Инквизитор ставит в вину Христу существование в мире свободы, Иван Карамазов — существование в божьем мире зла. Первый считает: чтобы дать человечеству счастье, необходимо его лишить свободы; второй — что необходимо избавить мир от страданий — зла. В итоге оба приходят к одному. Личность, человеческая индивидуальность создается и реализуется, прежде всего, в акте свободного выбора между добром и злом. Стоило бы только лишить человека этой свободы или, что то же самое, запрограммировать его выбор добра и — как результат — те «тысячи миллионов счастливых младенцев», о которых пророчит Великий Инквизитор. Итог один, безразлично, от кого бы это лишение не исходило: от Бога или же от людей. Это тем более парадоксально, что сами герои — и Иван и Инквизитор — несут тот груз свободы, от которого, в конечном счете, хотят избавить других. В них свобода приходит к своему отрицанию. Неожиданный для гуманистических традиций Просвещения, но в то же время с неизбежной логикой следующий из них вывод делает Раскольников о природе свободы: ««...Ко всему-то подлец-человек привыкает!» — Он задумался. — «Ну, а коли я соврал, воскликнул он невольно, — когда действительно не подлец человек, весь вообще, весь род человеческий, то значит, что остальное все — предрассудки, одни только страхи напускные, и нет никаких преград, и так тому и следует быть!...»» [69]. По мысли Раскольникова, если человек не подлец, то — свобода воли — «нет преград» (у Ивана Карамазова: «все позволено»). Если человек не виновен, то причина его страданий, его несчастий из внутренней, обусловленной самой натурой, становится целиком внешней, обусловленной лишь средой. Следовательно, внутренних преград не существует, и освобождение личности — вопрос силы воли в достижении той самой свободы, которая, как известно, всегда оборачивается произволом. В то время, как добро и зло являются внутренними категориями личности, внешняя свобода достигается на путях надэтического существования. В результате «добро и зло» становится формальным принципом, которым легко оперирует «свободная» личность с личностями «не свободными». Тогда начинается

«арифметика». «Одна смерть — тысяча жизней взамен, — рассуждает Раскольников, — да ведь тут арифметика! Да и что значит на общих весах жизнь этой чахоточной, глупой и злой старушонки? Не более как жизнь вши, таракана, да и того не стоит, потому что старушонка вредна» [70].

Не раз уже принимались и, вероятно, не раз еще примутся за бухгалтерию вреда и пользы, решая вопрос о праве на существование той или иной личности, того или иного народа, пока на практике не придут к тому, что самое полезное переустройство мира — это устроить его, по возможности, без человека.

Итог «эксперимента» Раскольникова так же, как и Ивана Карамазова, вроде бы подтверждает правоту Великого Инквизитора в том, что не надобно человеку свободы. Опыт Раскольникова свидетельствует, что человек изначально, по своей природе, виновен и «преграды» есть, опыт Ивана — что не «все позволено». Однако правота эта кажущаяся. Весь вопрос в том, каковы «преграды». Для Инквизитора преграды человеческой свободе прежде всего положены внешне, через власть и закон; у Раскольникова и Ивана они существуют как внутренние, как граница, которую можно осознать, только переступив ее. Лишая других свободы, Великий Инквизитор в сущности лишь осуществляет свою собственную свободу. Но если «эксперимент» со свободой Раскольникова и Ивана приносит свои плоды незамедлительно, то «плод» Инквизитора вызревает для последующих поколений, так сказать, в исторической перспективе. И история такой перспективы отнюдь не заманчива. Таким образом, ни логика истории, ни логика романов Достоевского ни в коей мере не подтверждают правоту Великого Инквизитора.

Принудительное добро тождественно злу, абсолютная свобода — своеволию. Следует заметить, что нравственность, как осознанная, а не бессознательно занятая позиция, предполагает экзистенциальное знание безнравственности, о чем свидетельствует само полагание границы. Осознать границу — значит уже выйти за нее хотя бы мысленно. Это не означает, что для того, «чтобы стать святым, нужно прежде сделаться грешником», а то, что именно святой с особой силой должен чувствовать в себе самом искушение грехом. Слишком невинно то добро, которое не претерпело искушения злом, и не слишком прочно.

Философия преступлений героев Достоевского — в испытании свободой нравственных принципов, в их пробе на прочность. Такое испытание из-за онтологического характера этики немислимо

в секуляризованном мире на уровне логики, его можно осуществить лишь на экзистенциальном уровне, в самой жизни. Результат же всегда один: нарушение этих принципов не проходит для героев бесследно, оно приводит их к гибели или, через пережитую трагедию, к новому уровню существования с этически или религиозно обостренным самосознанием. Очевидная для рассудка относительность этических норм на практике предстала как абсолютная. Эксперимент привел к открытию нового измерения, бытие раскрылось в новом качестве, приобрело синтезирующую глубину. Это нельзя было помыслить как Истину; как Истину это можно было лишь пережить.

Неисповедимы пути формирования личности, но «страшно упасть в руки Бога живого», и страшно преступить законы духовного становления. Об этом «Бесы», об этом Ставрогин.

Темен Николай Ставрогин, темен мир романа, накаленный до духоты беснованиями «наших» и «не наших». Словно гигантская тень, выросши из самых глубин, из бездны, накрыла собой город и его жителей. И уже не люди, а одержимые, не жизнь, а фантазмагория. И над всем этим как центр, как средоточие — безучастная фигура Ставрогина, с лицом, напоминающим маску. Словно замороженный, он следит, как красный паучок скользит по листку герани в косых лучах заходящего солнца. А вокруг кружит все яростнее, все быстрее хоровод бесноватых.

Скупое и беглое дано Достоевским предыстория Николая Ставрогина. На страницах романа он появляется фактически в конце своего жизненного пути. Здесь разыгрывается бурный и достаточно быстрый финал. То, что мы узнаем о детстве героя, как будто мало-значительно, история его жизни протекает в основном за сценой романа. Разве что от внимания читателя не ускользнет факт, что бесчувственного Ставрогина в детстве отличала крайняя чувствительность (плоды воспитательной системы Степана Трофимовича). И здесь же, словно в музыкальном произведении, еще неявно, проступит тема внутренней судьбы героя: «Степан Трофимович сумел дотронуться в сердце своего друга до глубочайших струн и вызвать в нем первое, еще неопределенное ощущение той вековой, священной тоски, которую иная избранная душа, раз вкусив и познав, уже не променяет потом никогда на дешевое удовлетворение. (Есть и такие любители, которые тоской этой дорожат более самого радикального удовлетворения, если б даже таковое и было возможно).

Но во всяком случае хорошо было, что птенца и наставника, хоть и поздно, а развели в разные стороны» [71].

Есть глубины, в которые неокрепшей детской душе, лишенной опыта добра и зла, не прошедшей испытания свободой, до времени лучше не заглядывать. Есть этапы становления личности, через которые никому не дано перескочить безнаказанно. Не обожженная, не получившая должного закала в огне невзгод и страданий душа не может вместить в себя того рода знание, которое Ницше именовал «трагическим познанием, убивающим душу». Гипертрофия чувствительности, не подкрепленная зрелостью чувств, грозит в будущем духовным гедонизмом. Слишком раннее развитие ума, обогнавшее нравственное развитие личности, зачастую приводит не к мудрости, а лишь к интеллектуальной изошренности, и только. Есть любовь к познанию, но есть и похоть познания. В метафизической тоске есть и искус метафизическим сладострастием. Многогранность развития личности не заменяет цельности ее развития. Сам того не ведая, Степан Трофимович пробудил в своем воспитаннике томление духа, когда душа того еще не успела достаточно окрепнуть, чтобы без ущерба принять преждевременный духовный опыт. Это привело к обостренной работе сознания, пробуждению болезненного интереса к тончайшим изгибам дремавших в глубине природы страстей. Недаром Достоевский заметил, что «слишком сознавать — это уже болезнь». Есть в человеческой природе глубинные импульсы, вся сила которых — в их неосознанности, неподвластности жесткому контролю разума. Фиксация таких импульсов постепенно приводит к разложению личности, к противоречию с органической основой жизни, к засорению духовных источников. Что бы ни происходило в дальнейшем с Николаем Всеволодовичем, в любых, самых немислимых обстоятельствах он всегда сохраняет свою чудовищную способность созерцать любое движение души с похотливым любопытством и убийственным хладнокровием стороннего наблюдателя. Даже его самоубийство спокойной деловитостью и продуманностью деталей свидетельствует о степени отчуждения души. Такие состояния, в известной мере, обычны для рефлектирующих натур. Но рефлексия Ставрогина иного свойства: она возникает не непосредственно, а появляется как заданная, целенаправленная, и в этом ее существенное отличие. Она не невольное возникшее, а сознательно вызванное раздвоение личности. Подобное раздвоение, с одной стороны, мучительно, но в то же время оно для Ставрогина — тайный источник наслаждения, необходимое условие для вольтижировки

свободой. Рефлексия, остающаяся в сфере душевного опыта личности, ее жизненных переживаний, является, скорее, позитивным фактором в процессе духовного становления. Она дает возможность увидеть то или иное событие под разными углами зрения и тем помогает избежать пристрастной односторонности при его оценке. Но едва рефлексия начинает проникать в область сакрального, едва холодный анализ вторгается в царство духовных ценностей, аксиоматический характер которых основан на вере, а не на знании, как рефлексия неизбежно становится разрушительной. Соблазн заключается в том, что, высвободив духовную энергию и направив ее исключительно на отрицание, такая рефлексия в какой-то момент опьяняет личность аффектом свободы и рождает в ней иллюзию творческой мощи, скрывающей до времени гибельность избранного пути. Все «темные» герои Достоевского — экспериментаторы. Объекты их экспериментов различны, но в конечном итоге неперемнной жертвой таких испытаний становится их собственная душа. И все же, пожалуй, ни один из героев не подвергает столь изощренному насилию собственную природу, как Николай Всеволодович.

Все, кто сталкивается со Ставрогиным, в один голос твердят о незаурядности его натуры, сам он ощущает в себе силы беспредельные, и в то же время он подобен засохшей смоковнице, преданной проклятию за бесплодие.

«Меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость», — говорит Тихон, выслушав исповедь Ставрогина. Слово «нарочито» у Достоевского из контекста не выделено, тем не менее, оно несет существенную смысловую нагрузку и свидетельствует о психологической чуткости Тихона.

Тема Ставрогина — это тема свободы. Зло привлекает его не как цель, а как условие реализации своей свободы, отсюда и нарочитость зла в поступках героя. Зло имеет здесь духовный источник. Августин говорил о двух свободах: свободе выбора между добром и злом и свободе в добре. Ставрогин целиком одержим первой. Его волнует не результат, конечный итог, а сам момент выбора, состояние «я могу». Могу остановиться в момент гнусного надругательства над Матрешей, а раз так, стоит ли останавливаться? Могу укубить губернатора за ухо, могу выдержать пощечину от Шатова, не потеряв самообладания и не дав волю гневу. Потому что «если сдерживать при этом гнев, то наслаждение превзойдет все, что можно вообразить».

Неожиданным образом это признание Ставрогина перекликается с советом Кришнамурти, данным им в его «Бомбейских беседах».

«Я не знаю, экспериментировали ли вы когда-нибудь, пытаясь подчинить своему контролю душу и тело; если вы делали это, вы знаете, что полное господство над самим собой доставляет необыкновенное наслаждение. Такое господство дает острое наслаждение властью — значительно более интенсивное, чем наслаждение властью, связанное с высоким положением» [72]. Однако то, что имеет в виду Ставрогин и то, чему учит Кришнамурти, — по сути противоположные жизненные установки, и совпадение психологических состояний лишь подчеркивает их различный характер. Здесь столкновение двух свобод в августиновском смысле этого слова, вернее, свободы и своеволия. У Кришнамурти цель самоконтроля — высокая ступень медитации, у Ставрогина — высокая степень сладострастия. У первого — просветление и обуздание «низшей» стихии, у второго — демонизация вследствие конденсации этой стихии.

Шатов называет Ставрогина «праздным, шатающимся барчонком» с тягой к «сладострастию нравственному». «Правда ли, — наступает он на Ставрогина, — будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверской штукою и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвою жизнью для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?»

Насилие над духом, насилие над Богом, равно как и страстное утверждение в Боге и духе, воспринимаются сладострастником как высший градус свободы, как пьянящий полет гордыни. Главное — наслаждение полетом, а вверх или вниз — для сладострастника не важно. В самом падении «начинает он гимн», чтобы тут же прервать его примеркою на себя «подлости, совершенной на Луне» (мотив в «Сне смешного человека» и в «Бесах» у Ставрогина). «Знаете ли, что есть такой предел позора в сознании собственного ничтожества и слабосилия, — замечает Ипполит в «Идиоте», — дальше которого человек уже не может идти и с которого начинает ощущать в самом позоре своем громадное наслаждение» [73]. Это непосредственно перекликается с признанием Николая Всеволодовича: «Не подлость я любил (тут рассудок мой бывал совершенно цел), но упоение мне нравилось от мучительного сознания низости». (Чем ниже падение, тем свободней полет, тем сильнее вызов). Мучительное сознание и упоение от него. Все свои мерзости в момент их свершения Ставрогин отчетливо сознает и трезво оценивает. Эта чудовищная способность и привлекает его совершать их.

В сознательном выборе зла, в унижении духа герой переживает опьянение свободой, самоутверждение над Богом. Такое чувство губительно для души и в то же время рождает мрачное упоение. Сладострастие вызывает у Ставрогина момент, когда свобода обращается своеволием. Кириллов верно угадывает атрибут божества для человекобога — своеволие. Психологически своеволие и сладострастие — вещи внутренне связанные, сопряженные. Сладострастие свидетельствует о крайней степени отъединенности «я» от мира, когда мир является для субъекта чем-то абсолютно чуждым, чем он жаждет овладеть, включить в свою индивидуальность, подчинить своей власти. Для сладострастника другой существует не сам по себе, а лишь как средство, чтобы удовлетворить свое вожделение. Преодоление сладострастия предполагает открытие в объекте субъекта, т.е. обнаружение его внутренней самооценности. Но подобное осознание с необходимостью полагает и предел своеволию, чей внутренний пафос в противопоставлении «я» миру. К такому преодолению герой «Бесов» оказывается не способен.

Своеволие разрушает основы духа и приводит к гибели. И Николай Всеволодович достаточно умен для того, чтобы это понять: «Тогда, сидя за чаем и что-то болтая с ними, строго сформулировал для себя первый раз в жизни, что не знаю и не чувствую зла и добра и что не только потерял ощущение, но что и нет зла и добра (и это было мне приятно), а один предрассудок; и что я могу быть свободен от всякого предрассудка, но если я достигну той свободы, то я погиб». В конце он достигает этой свободы и действительно гибнет. В предсмертном письме к Даше Ставрогин пишет: «Я пробовал везде свою силу. Вы мне советовали это, «чтоб узнать себя». На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказалась беспредельною... Но к чему приложить эту силу — вот чего никогда не видел, — не вижу и теперь... Я все же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от того удовольствие; рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие. Но и то, и другое чувство по-прежнему всегда слишком мелко, а очень никогда не бывает. Мои желания слишком несильны; руководить не могут...» [74].

«Быть свободным от всего — это значит стать ничем» [75], — говорит Индра в «Чхандогья упанишаде». Стать ничем означает здесь стать всем, отказаться от своей иллюзорной самости и слиться с Абсолютом, с которым на самом деле составляешь единое целое. Это путь духовного совершенства, как его понимает традиция индийской религиозной философии. Быть свободным для Ставрогина означает

нечто иное, а именно — быть свободным ради самой свободы. Не отказ от самости, а наоборот, максимальное самоутверждение.

Но так ли уж плоха самость, гордое сознание ценности собственного «я» в век, когда быть личностью уже само по себе акт героизма, когда для сохранения своей индивидуальности от человека непрерывно требуется такая стойкость характера и сила воли, которых в иное время с лихвой хватило бы на сотню праведников, когда нивелировка сознания и оскудение духовных источников делают жизненной нормой такое состояние души, что счастье, если она не бессмертна.

«Когда артерии перевязаны, — писал Герцен, — кровь просачивается по капиллярам» [76]. Герцен имел в виду то, что индивидуализм является естественной реакцией личности, когда нормальная реализация в сфере общественной жизни оказывается для нее недоступной. Достоевский рассматривал этот вопрос иначе: для него корни проблемы индивидуализма не в социальном, а в духовном бытии человека, свидетельство тяжелого кризиса, переживаемого безрелигиозным сознанием.

В «Записках из подполья», произведении, открывшем новый этап в творчестве писателя, определились две существенные для Достоевского темы: с одной стороны — тема бунта человеческой личности против попытки устроить всемирное счастье на основе «осознанной необходимости», понятой как свобода, т.е. против низведения человека до «фортепьянной клавиши», с другой — тема гибели личности на путях своеволия при попытке жить одним бунтом. В последующих романах Достоевского обе темы раскрываются в своем диалектическом единстве, оказываются в неразрывной связи с личностью и судьбою бунтующего героя.

В мире кризиса нравственных и духовных ценностей, знаменующего гибель христианской культуры, герои Достоевского мечтают в поисках позитивных, не подверженных разрушению начал. И оказывается, что невозможно утвердиться ни в чем ином, кроме как в духе. Ибо лишь дух животворящ. В то же время прельститься можно и на путях духовного становления. Дух по-настоящему можно искусить лишь духом, а вовсе не плотью. Проклятые карамазовские вопросы мучительны для болеющей ими души, но это болезнь роста. Главное, чтобы, как герой «Записок из подполья», не «возлюбил свою зубную боль, ибо нечего больше любить». Если душа начинает получать наслаждение, эстетическое по своей природе, от духовной муки, ставшей для нее самоцелью, то вместо спасительной боли от

сознания своей самости, приходит сладострастное упоение этой самостью, и душа блуждает вдали от Бога. Тогда эти мучительные вопросы разъедают самую ткань души и, «зацикливая» на себе ум, приводят к демонизации духа, находящего радость самоутверждения в саморазрушении искусившейся свободой души.

Шатов обвиняет Ставрогина в том, что тот обратил его в веру, в которую сам не верует. Более того, что одновременно с этим Николай Всеволодович отравил ум Кириллова идеями, прямо противоположными тем, в которые заставил поверить его, Шатова.

— «Не шутил же я с вами и тогда, убеждая вас, я, может, еще больше хлопотал о себе, чем о вас», — отвечает Ставрогин [77]. Николай Всеволодович предельно искренен, он действительно не шутил, как вообще не склонны шутить герои Достоевского, когда дело касается идеи. Эта психологическая загадка связана, с одной стороны, с проблематикой двойных мыслей в романах Достоевского, с другой — с темой бессилия свободы и духовного самозванчества Николая Ставрогина. Последняя тема наиболее существенна для понимания душевной структуры героя.

Существует традиция рассматривать проблему свободы исключительно как проблему противоречия между свободой и своеволием. Поскольку свобода является свободой в Боге — она добро. «Возлюби Бога и делай, что хочешь» [78]. Если ты действительно возлюбил, то никогда не воспользуешься своей свободой во зло. Но едва только свобода узурпирует в твоей душе место Бога и станет для тебя самоцелью — она неизбежно оборачивается своеволием, т.е. злом. Однако, нет ли в самой Божьей свободе искусства, прельстившего, по преданию, и высочайшего из ангелов отпасть от Него? Не может ли соблазнившаяся свободой личность впасть в «прелесть» и помимо всякого своеволия, самым парадоксальным образом? О существовании этой опасности предостерегал один из наиболее бесстрашных «воздухоплателей духа», датский мыслитель Серен Кьеркегор. «Можешь ли ты представить себе что-нибудь ужаснее такой развязки, когда существо человека распадается на тысячи отдельных частей, подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов, когда оно утрачивает самое дорогое, самое священное для человека, свое единое, сущее «я»» [79]. Сказано это не о Ставрогине. Так один из кьеркегоровских персонажей, ассессор Вильгельм, характеризует своего друга эстетика. Эта же характеристика вполне могла бы быть отнесена и по адресу героя Достоевского. Кьеркегоровский эстетик в некоторых

своих проявлениях обнаруживает удивительное сходство с «принцем Гарри»⁵⁴. И это закономерно, в обоих случаях мы имеем дело с проявлениями одной и той же болезни.

В момент духовного пробуждения личность сознает богатство своих возможностей, но здесь ее подстерегает опасность. Ощущение полноты и мощи, вызванное пробуждением духовных сил, может привести к опьянению этой мощью, к демоническому аффекту свободы. Тогда высшим наслаждением для личности становится упоение от сознания «я могу», своеобразный комплекс демиурга. Искус демоническим — это искус иллюзорной целостностью, целостностью пусть даже со знаком минус, но прежде всего и любой ценой — целостностью. Душа в стремлении обрести самое себя в то же время бесконечно от себя убегает, и свобода ее оборачивается бессилием. Опасность состоит в том, что «демоническое — согласно Кьеркегору — имеет тот же признак, что и божественное, а именно, что единичный индивид может вступить в абсолютное отношение к нему» [80].

Первой реакцией личности на обнаружившееся бесконечное может быть не приятие бесконечного, а демоническое стремление к его преодолению, цель которого — особое духовное наслаждение жить вызовом, быть постоянно на границе собственной мощи. Жизнь становится своеобразной игрой, в которой иногда поочередно, а чаще одновременно собственное «я» переживается как ряд не связанных друг с другом личностей. Переход от одной экзистенциальной возможности к другой происходит каждый раз как новое рождение, внося новизну и артистизм в существование. Однако эти ощущения довольно быстро уступают место чувству пустоты и усталости, за запретные игры с духом расплачиваются духовным бесплодием, потерей того единого и единственного «я», которое и является подлинной сутью личности.

Ставрогин, как и кьеркегоровский эстетик, стремится вовсе не к чувственным наслаждениям: «Я пробовал большой разврат и истошил в нем силы, но я не люблю и не хотел разврата...» — признается он в письме к Даше. Чувственное привлекает Ставрогина скорее как нечто противоположное духу, а не само по себе. Чувственность, выступающая как антипод духа, приобретает значение отрицательно-духовного. Поэтому в исповеди (глава «У Тихона») Ставрогин пишет: «Я убежден, что мог бы прожить целую жизнь, как монах, несмотря на звериное сладострастие».

⁵⁴ Со Ставрогиным.

Определяющим для героя Достоевского, так же, как и для кьеркегоровского эстетика, является связь с Абсолютом, а какого она характера — безразлично. Более того, негативный ее характер даже предпочтительней, так как бескорыстное зло выглядит с эстетической точки зрения часто более привлекательным, чем бескорыстное добро (эстетика «опаленных крыльев»). Так происходит перелицовка христианства в бестианство, Христа в антихриста.

Тема предполагаемого самозванства Ставрогина звучит даже у атеиста Петра Верховенского как тема самозванства религиозного: «...Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам... Ну-с, тут-то мы и пустим... Кого? Ивана-Царевича; вас, вас!.. Мы скажем, что он «скрывается»... Знаете ли вы, что значит это словцо: «Он скрывается?» Но он явится, явится»⁵⁵.

Метафизическую основу духовного самозванства достаточно точно определил Шеллинг, давая объяснение властолюбивому характеру: «Начало греха... в том, что человек уходит из подлинного бытия в небытие, от истины к лжи, от света в тьму, для того, чтобы самому стать творящей основой и при помощи власти средоточия, которое он содержит в себе, господствовать над всеми вещами. Ибо и у того, кто удалился из средоточия, все еще остается чувство того, что он был — в Боге и с Богом — всем, всеми вещами; поэтому он хочет снова стать тем же, но не в Боге, как возможно было бы для него, а сам по себе. Отсюда возникает голод себялюбия, которое становится тем более скудным и бедным, но потому тем более алчным, голодным, ядовитым, чем более оно отрекается от целого и единства. Само себя пожирающее и постоянно уничтожающее противоречие, внутренне присущее злу, заключается в том, что последнее стремится стать тварным, уничтожая в то же время связь тварности, и впадает в небытие, так как в высокомерии своем хочет быть всем» [81].

«Ладья» оказывается «гнилой баркой», «Иван-Царевич» — «праздным, шатающимся барчонком». Одержимый «культом тьмы как творческой силы» [82], способной осуществить переустройство мира, Петр Верховенский загипнотизирован страшной, последней свободой Ставрогина, не догадываясь, что эта свобода так же самоубийственна по своей природе, как тьма лишена творящей основы. Демоническое

⁵⁵ Впрочем, самозванство, о чем уже говорилось ранее, как исторический феномен всегда носило в России религиозно-эсхатологический характер. Его нравственный пафос лежит в хилиастических устремлениях народной души, ожидающей тысячелетнего царства: сегодня, здесь, в эту минуту. Поэтому так легко душа эта соблазняется подменой.

начало всегда разрушительно, и не только для тех, против кого оно непосредственно направлено, его жертвой прежде всего оказывается сам разрушитель. Демонизм, создавая иллюзию творческой мощи, бросает обманчивый отблеск титанического огня на души, в которых все уже выжжено и гореть нечему. И хотя «страсть к разрушению есть творческая страсть» [83], — она обречена на муки бесплодия. Духовное бесплодие становится расплатой Николая Всеволодовича. Недаром так мучительно звучат для него слова послания ангелу Ладодикийской церкви: «...знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих» [84]. Недаром, в отличие от остальных героев-идеологов Достоевского, идеи Ставрогина мучают не его, а других. Так кукушка подбрасывает свое потомство в чужие гнезда.

Шатов, Кириллов, Верховенский хотели бы положить воле Ставрогина предел, придать ей определенную направленность, подчинив как цели осуществлению одной из его же идей. Но для Ставрогина свободная игра с бесконечным является самоцелью. Он не нуждается в какой-либо позитивной идее: народа-богоносца, богочеловечества или социальной революции. Чистая негативность, беспрестанное переживание собственной свободы как «времени мощи» — вот что привлекает Ставрогина. И здесь происходит фантастическая метаморфоза: Николай Всеволодович, проявляющий незаурядное самообладание и редкую силу воли в кризисных ситуациях, вдруг совершает поступки, свидетельствующие о полной потере и воли, и самообладания, начинает действовать, словно заведенная кукла. Во время скандальной сцены с Гагановым окружающие замечают, что он, Ставрогин, «в самое мгновение операции был почти задумчив. Точно как бы с ума сошел... Во второе же мгновение, когда он наверное уже все понимал в настоящем виде и не только не смутился, но, напротив, улыбался злобно и весело... шум поднялся ужасный, его окружили. Николай Всеволодович повертывался и посматривал кругом, не отвечая никому, с любопытством приглядываясь к восклицавшим лицам. Наконец, вдруг как будто задумался опять, так нахмурился, твердо подошел к оскорбленному Павлу Петровичу и скороговоркой, с видимой досадой, пробормотал: — Вы, конечно, извините... Я, право, не знаю, как мне вдруг захотелось... глупость...» [85] (курсив мой — М. Б.). Все в этой сцене свидетельствует о крайней степени отчуждения души. Нечто подобное повторяется у Ставрогина и в эпизоде с женой Липутина, и в сцене с губернатором.

Создается впечатление, что действует не Николай Всеволодович, а кто-то другой через него.

Это явление следующим образом комментирует Сергей Булгаков: «Религиозная природа не терпит пустоты; и раз душа пробудилась для Бога и, однако, не в силах родиться к новой жизни, обрести в Боге свое подлинное я, она делается личиной самой себя, игральным злом. В этой одержимости она теряет свое естественное равновесие, до пробуждения инстинктивно поддерживающееся в ней природой: как гадаринский бесноватый, она «живет не в доме, но в гробах», мучимая и сотрясаемая в иступлении и бунте. Она становится медиумом злой силы, сама даже не будучи злой, и не убеждаемая, но принуждаемая ею к покорности». Главное свойство Ставрогина то, считает Сергей Булгаков, что «он одержимый, медиум черной благодати, злой силы» [86].

По Булгакову, демоническое овладевает душой героя как некая внешняя стихия, делающая человека своей послушной игрушкой. Однако, если это и пленение, то не внешней, а внутренней стихией, лежащей в духовной основе героя, это взгляд с точки зрения Вечности, лишенной Бога. Существует определенное состояние сознания, когда душа человека испытывает как бы космическое отстранение от происходящего с ним. Тут перспектива меняется, люди выглядят жалкими, копошащимися букашками, столь мизерными, что их смешно принимать всерьез. Затем возникает ощущение, что все это не более, как заведенные механизмы, ожившие манекены. В подобном состоянии Ставрогин и совершает свои действия, создавая у окружающих впечатление внезапного помешательства. «Во второе же мгновение, когда он наверное уже все понимал в настоящем виде», его душу охватывает та самая «холодная злость», которая отличает Ставрогина от Лунина и Печорина, и кажется, что чья-то темная тень накрывает воспарившую душу. Но тень эту отбрасывает сама душа и ее же пугается. Так смертельно пугается Николай Всеволодович после совершенного им надругательства над Матрешей. Понять, почему он испытывает страх, которого доселе не ведал, Ставрогин не может, хотя и казнится впоследствии этой слабостью как позором, и среди мотивов его брака с Хромоножкой этот мотив — не из последних. Причина страха лежит скорее в сфере метафизической, чем в конкретной. «Не Сибири же я испугался», — недоумевает герой⁵⁶.

⁵⁶ Раскольников, как и Ставрогин, испытывает страх, преступая. Но по сути своей — это разные чувства. Раскольников нарушает одни принципы во имя осуществ-

Проверяя прочность существующих этических норм, Ставрогин, тем не менее, еще никогда не заходил так далеко в своем вызове Богу, не подходил к последним пределам отрицания. И хоть он сам склонен считать, что на его совести есть грехи и пострашней поступка с Матрешей (воспоминание о женщине, с которой он плохо поступил, и она от этого умерла), — все же это не так. Не случайно именно страдания детей являются для героев Достоевского самым сильным аргументом против существования Бога.

Понять истоки ставрогинского страха помогает диалектический гений Кьеркегора. Страх изначально связан, по Кьеркегору, со свободой. «Страх есть женственное бессилие, в котором свобода становится бессильной». Но в то же время, «страх есть нечто наиболее самоотное (Selbstische)». Таким образом, бессилие оказывается формой проявления самоотности. «Страх, — отмечает Кьеркегор, — есть головокружение свободы, возникающее постольку, поскольку дух хочет положить синтез, и свобода заглядывает в свою собственную возможность и хватается за конечное, чтобы удержаться» [87]. По мысли Кьеркегора, страх есть первая непосредственная реакция сознания, погруженного всецело в мир природного, при соприкосновении с миром духовного. Так как духовное, в отличие от природного, не дано человеку в предметно-чувственной форме, то страх (Angst), в отличие от испуга (Furcht), обнаруживается как страх перед Ничто. Так у детей первое пробуждение самосознания, ощущение самоотности связаны с паническим страхом, испытываемым перед самыми обычными с нашей точки зрения вещами. В такой форме протекает духовное рождение ребенка, его встреча с Ничто, внушающим страх⁵⁷. Позже, по мере взросления, переживание Ничто осознается как проблема смерти. Таким образом, чувства самоотности, бессилия и свободы оказываются психологически сопряженными в момент духовного становления личности.

вления других. Его вина — это вина духовного неведения. Ставрогин же преступает для того, чтобы преступить. Столкновение с Абсолютом для него — самоцель. Поэтому страх Раскольникова по началу имеет причины конкретные: он боится того, что оставил улики, боится разоблачения. Страх Ставрогина целиком метафизического свойства. Его страшит не возможность наказания и даже не крах определенных принципов (следующая стадия страхов Родиона Раскольникова), а то, что он не в силах осознать и определить, но чье присутствие способен в какой-то миг ощутить как грозную, хотя и неведомую реальность.

⁵⁷ Аналогичным образом действовала система табу у первобытных племен, когда метафизическое чувство страха мог вызвать практически любой предмет мира физического.

«Когда полагают, — пишет Кьеркегор, обращаясь к библейскому преданию о грехопадении, — что запрет пробуждает желание, то получают знание вместо неведения, ибо Адам должен иметь знание о свободе, поскольку у него было желание воспользоваться ею. Но такое объяснение приходит задним числом. Запрет страшит его, ибо запрет пробуждает в нем возможность свободы. То, что выступало в состоянии невинности как ничто страха, отныне вошло в него самого и снова есть некоторое ничто, а именно, — пугающая возможность мочь. Что же именно он может, об этом у него нет никакого представления; допустить противное, как это обычно и делается, — значит предполагать наличным то, что возникает позднее: различие добра и зла. Налицо есть только возможность мочь как высшая форма неведения, как высшее выражение страха, потому что это в высшем смысле есть и не есть, потому что Адам любит это, и бежит этого в высшем значении слова» [88].

Возможность мочь вызывает страх, поскольку проясняет человеку его самость, но в то же время самость-то его и влечет, так как открывает горизонт свободы. Эту «возможность мочь» декларирует герой романа «Подросток» Аркадий Долгорукий: «И знайте, что мне нужна моя порочная воля *вся*, — единственно, чтобы доказать самому себе, что я в силах от нее отказаться» (курсив мой — М.Б.). Ставрогин же потому и не отказывается, что каждый раз убеждается в том, что способен от нее отказаться. У Ставригина, как и у кьеркегоровского эстетика, чистая возможность, искус «я могу» рождает амбивалентное чувство страха-влечения [89]. Недаром он сам признается, что в такие минуты у него перехватывает дыхание. В эти моменты для него не существует добра и зла — есть только «возможность мочь» как высшая форма неведения. Добро и зло появляются позже как результат волевого акта, в момент же свершения, реализации свободы они для сознания Ставригина отсутствуют. Но в то же время, они для него и есть, они присутствуют в самом акте выбора, как осуществляющаяся возможность. И потому, как замечает Кьеркегор, «с психологической точки зрения, грехопадение всегда совершается в состоянии бессилия». Ибо выбор был сделан задолго до акта выбора и потенциально ничего не меняет, так как, не выбирая себя как этическую, духовно пробужденная личность неизбежно выбирает себя как эстетическую, желает она того или нет.

«Всякое чрезвычайно позорное, без меры унижительное, подлое и, главное, смешное положение, в каковых мне случалось бывать в моей

жизни, возбуждало во мне, рядом с безмерным гневом, неимоверное наслаждение», — признается Ставрогин. Глубокий анализ сознания эстетика дает Кьеркегор, обращаясь к личности Нерона: «Сознание Нерона не может пробиться сквозь броню непосредственности, и он тщетно старается уяснить себе иную, более высшую форму земного бытия... Для этого, однако, у него не достаёт нравственных сил, и он в отчаянии хватается за наслаждение. Весь мир должен изощрять свою изобретательность, чтобы постоянно предлагать ему все новые и новые наслаждения; стоит наслаждению прекратиться, и он опять задыхается от истомы. Сознание, между тем, по-прежнему стремится освободиться от лежащего на нем гнета, но без успеха, — его постоянно обманывают наслаждениями. Тогда сознание омрачается, гнев переполняет душу и переходит в трепет, не стихающий даже в минуты наслаждения» [90].

Психологически наслаждения, испытываемые Николаем Всеволодовичем, сродни нероновским. Истома, охватывающая душу римского кесаря, знакома и душе принца Гарри. Вместе с безмерным гневом возникает неимоверное наслаждение, и омраченная душа ощущает тот нестихающий трепет, отравляющий собой все наслаждения, за которые она в отчаянии цепляется.

Этот холодный демонический трепет обманутой и опустошенной души — прямая противоположность тому священному трепету, о котором говорит Кьеркегор в своей поэме об Аврааме. Страх и трепет, переживаемый эстетиком, и страх и трепет «рыцаря веры» — это нижняя и верхняя бездны, к которым прикоснулась душа. Станным образом на грани небытия и в преддверии бытия вечного сознание охватывает смесь отчаяния и восторга, тот смертельный озноб, который пробирает душу при соприкосновении с бесконечным. В обоих случаях человек оказывается стоящим как бы по ту сторону добра и зла. Но принципиальная разница состоит в том, что в первом случае проблема добра и зла теряет свой этический пафос, так как оценивается сознанием только под углом ее эстетической ценности, а во втором — она уже не стоит как проблема, поскольку не существует для человека верующего отдельно от Абсолюта, не переживается вне единства, в котором все противоположности сняты.

«Настроение эстетика всегда эксцентрично, так как его жизненный центр в периферии. Центр личности должен, между тем, находиться в ней самой, поэтому тот, кто не обрел самого себя, всегда

эксцентричен», — отмечает Кьеркегор [91]. В отношении Нерона это безусловно справедливо, он действительно эксцентричен. Нельзя отрицать известную склонность к эксцентрическим выходкам и у Николая Всеволодовича. Однако Ставрогин в самом своем эксцентризме лишен той непосредственности, которая отличает нероновский тип эстетика. Ставрогинский эксцентризм какой-то нелепый, искусственный, головной. Это скорее распушенность ума, чем характера. Отличие в том, что кьеркегоровский Нерон — непосредственность, не способная выбиться за границу непосредственности, изначально обреченная ей. Ставрогин же непосредственности уже лишен, его позиция опосредованна как позиция эстетическая, в противоположность этической, и этим он решительно отличается от нероновского типа эстетика. В чем же причина страха? Как и у Нерона, у Николая Всеволодовича страх этот — страх перед Ничто, не зависящий от степени духовной искушенности личности, бросившей вызов. Это страх, изведенный Дон-Жуаном перед каменным рукопожатием Командора.

Авраам внутренне переполнен, испытываю страх и трепет при соприкосновении с высшей духовной реальностью, эстетик внутренне опустошен. Первый ощутил страх и трепет как утверждение души в Абсолюте, второй — страх и трепет как отпадение от Него. Психологически максимальное приближение в первый момент переживается так же, как максимальное удаление. И то, и другое — прикосновение к пределу. И то, и другое создает вокруг человека пустыню⁵⁸.

Страх преследует и другого героя «Бесов» — Кириллова. Сцена его самоубийства производит гнетущее впечатление кошмара. В ней есть что-то потустороннее, мелькают какие-то обрывки «миров иных». Даже циничного Петра Верховенского при виде этой картины пробирает чувство мистической жути. Самого же Кириллова страх ввергает в состояние, которое уже невозможно назвать человеческим. Истоки этого страха он определил сам: «Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека... Я три года искал атрибут божества моего; атрибут божества моего — своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и страшную свободу мою. Ибо она *очень страшна*. Я убиваю се-

⁵⁸ Следует различать два типа одиночества: это одинокий у Кьеркегора — Авраам, и одинокий у Ницше — Заратустра, — как положительную и отрицательную связь с бесконечным.

бя, чтобы показать непокорность и *страшную* свободу мою» (курсив мой — М.Б.) [92]. Это признание Кириллова переключается с определением, данным Кьеркегором: «Самоубийство — отрицательная форма бесконечной свободы». Но бесконечная свобода рождает и бесконечный страх. Обаяние свободы в том, что в ней представляет дух. Тайна свободы в ее духовной основе. Недаром Тихон неожиданно отвечает Ставрогину на его исповедь: «Вам за неверие Бог простит, ибо духа святого чтите, не зная его». Вне свободы нет духа. Но едва свобода становится средством самоутверждения личности («тварь я дрожащая или право имею» и «все позволено»), она с неизбежностью приводит к духовному краху. Свобода не может быть только средством, однако она и не самоцель. **Истина, Добро, Красота, Свобода — ипостасны в Духе. Здесь они нераздельны. Каждая открывает путь в царство Духа. Но абсолютизация какой-либо одной ипостаси приводит к подмене, часть подменяет собой целое.** Это разрушает гармонию и демонизирует начало, ставшее узурпатором. Тогда Истина умирает в догме, Добро налагает оковы, Красота заманивает в Содом, а Свобода оборачивается произволом.

Сама постановка вопроса о свободе свидетельствует о крайней степени несвободы: проблема свободы возникает тогда, когда всякая свобода потеряна. Никогда вопрос о свободе не стоит столь остро перед философским сознанием, как в эпохи общего кризиса культуры: в античную — перед стоиками и киниками, в христианскую — перед философами романтизма. В такие эпохи утрачена духовная целостность, и в распадающемся мире в тщетной попытке устоять личность судорожно хватается за недавно еще незыблемые ценности — Свободу, Добро, Красоту. Но чувство единства уже потеряно, и, утверждая себя в одном из этих начал, личность неизбежно вступает в конфликт с другими началами, только усугубляя отъединенность и рознь, царящую в мире.

«Прежде внешней исторической и социальной трагедии, — с горечью отмечает духовную ситуацию нашего времени Пауль Тиллих, — существует трагедия самости, ее изначальной греховной отдельности от целого, непреодолимый раскол со всякой другой самостью и, мало того, раскол внутри самой себя...» [93].

Легенда о Нимроде и Легенда о Великом Инквизиторе, несмотря на их различие во времени и культурном контексте, вступают между собой в скрытую духовную переключку. Это два способа узурпации

личностью Божьей свободы, два вида подмены на путях достижения истины, две формы духовного самозванчества, истекающие из единой сути. С точки зрения Великого Инквизитора, для того, чтобы дать человечеству счастье, необходимо лишить его свободы. Форма существования Нимрода — это абсолютная реализация собственной свободы, свободы как произвола. Для первого свобода — всего лишь средство, для второго она — самоцель. И в одном, и в другом случае свобода является только **объектом, овладеваемым** в результате индивидуального волевого усилия, а вовсе не **сущностью бытия** личности, способом его экзистенции. Поэтому вместо обретения желаемой целостности, на путях **овладения** свободой происходит дальнейшее омертвление и распад духовной структуры личности, обусловленный подменой внутренней установки «быть» внешней установкой «обладать»: свободой, истиной, добром или красотой — безразлично. Живое дыхание жизни уже застыло в руках холодом мертвой вещи. И дар Мидаса способен дать ему власть над миром, но не способен облегчить ни мук его голода, ни мук его жажды.

Выбираемая как Абсолют, свобода неминуемо разрушает любую форму, в которой первоначально стремится реализоваться, ибо, как верно отмечал еще Ф. Ницше: «Воля, будучи не направленной, остается свободой и растрчивает себя на бесконечное» [94]. Свобода, понятая как самоцель, становится одержима, с одной стороны, жаждой вобрать в себя всю Бесконечность, с другой — воплотиться в «семипудовую купчиху» как символ конечного в его наиболее плотском, земном облики. Итогом такого пути неизбежно является самоубийство свободы, реализация скрытого стремления к чистой потенции, заключающей в себе бытие и ничто в их изначальной сопряженности как некой условной, добытийственной возможности «мочь», не ограниченной никаким актом личного выбора.

В легенде же впервые находит свое отражение рождение личности как историческая реальность. Здесь сочетаются идеальность и конкретность, чистая потенция и реализовавшийся выбор, общее и индивидуальное. Герой легенды выступает как художественно воплощенное единство вечного и временного начал, как диалог судьбы и истории, как предстояние бездне, как выбор между бытием и ничто. Поэтому в легенде, прежде всего, обретает свое выражение и язык тема свободы.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение мы приходим к выводу, что «пороговая» природа легенды делает ее чутким индикатором, реагирующим на сдвиги, происходящие в духовной жизни исторических обществ и фиксирующим направленность этих сдвигов либо в сторону сакрализации, либо в сторону секуляризации культуры. Поэтому в легенде особенно наглядно отражены и духовная мощь и духовные немощи человеческой культуры. В легенде, словно в магическом кристалле, предстает полная драматического напряжения борьба сил света и тьмы, разворачивающаяся как на арене истории, так и внутри человеческих душ. Отмечая определенные вехи на пути духовных подмен, сопутствующих процессу секуляризации культуры, легенда и сама способна стать орудием этих подмен, средством нивелировки массового сознания. И здесь намечается духовная переключка проблем, выявляемых в ходе анализа историко-философского генезиса легенды и «вечных вопросов», поставленных творчеством Ф.М. Достоевского.

В центре художественных и религиозно-нравственных задач писателя — напряженный поиск духовных ориентиров в мире, где такие ориентиры уже во многом утеряны. Достоевский исследует логику внутреннего развития личности в ее сопряженности с основными категориями духовного бытия: Свободой, Добром, Красотой, Истиной. Основа кризиса современной цивилизации открывается писателю в редуцировании духовного измерения бытия, соответствующего замене сакральных значений основных символов культуры значениями профаническими (наступление царства «эвклидоваго разума»), и в извращенной демонической духовности, основанной на подмене иерархии: если Бога нет, то все позволено, — т.е. свобода, понятая как произвол. Вывод, совершенно противоположный по смыслу другому допущению: «Если Бога нет, то какой же я капитан?», — т.е. подразумевается полная бессмысленность существования.

Принцип полифонии у Достоевского, который так ярко и глубоко был описан М.М. Бахтиным, — гениальная художественная провокация писателя, в результате которой выявляется для героев духовная иерархичность бытия. Споря, дополняя и опровергая друг друга, герои Достоевского, голоса которых равноправны в структуре романа, не только своими идеями, но, прежде всего, самой своей судьбой, обнаруживают строгую, сокровенную иерархичность то-

го нравственно-духовного космоса, которому вольно или невольно бросили вызов. Равноправие голосов создает иллюзию равноправия жизненных позиций. Они живут рядом, но часто в своем мире и по другим законам. Все миры, как и голоса, по-видимости равноправны. И только крах, катастрофа приводит героя к осознанию высших нравственных законов бытия, выстраивающих все «равноправные» миры в цельное и ценностно иерархическое единство. Именно открытие многоголосия позволяет писателю не просто показать многомерность действительности, а дать ощутить своим читателям ту незыблемую, жестко заданную вертикаль, соединяющую все миры и дарующую высший смысл человеческой жизни, даже если ради него и придется пострадать за «плачущее мировое дитя».

Об утрате истинной иерархии, влекущей за собой целую череду духовных подмен в культурной, в нравственной и в социальной сферах жизни, свидетельствует опыт исследования глубочайшего кризиса человеческой души, потерявшей спасительные ориентиры в расколотом мире. Эта тема находит свое гениальное воплощение на страницах романов великого писателя. Об этом же говорит и принятый нами анализ историко-философских проблем, связанных с развитием легенды.

Именно задача восстановления ценностной вертикали, целостного духовного опыта, утраченной глубины существования в современном мире и привлекает многих духовно чутких писателей к жанру легенды. Легенды, которая возникает на этапе перехода от времени мифопоэтического ко времени историческому, а сегодня сулит надежду на возможность «прорыва» из кошмара исторического времени в Вечность.

VI. ПРИМЕЧАНИЯ

1. Франкфорт Г., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. — М.: Наука, 1984. — С.27.

2. Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып. 308. Труды по знаковым системам. VI Тарту, 1973. — С.113.

3. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1984. — С.153.

4. Данилов И.Е. О категории времени в живописи средних веков и раннего Возрождения //Из истории культуры средних веков и Возрождения. — М.: Наука,1976. — С.163.

5. Чистов К.В. Русские народные социально-политические легенды XVII-XIX вв. — М.: Наука, 1967. — С.36.

6. Отсылаю к прекрасной работе Г.С. Померанца «Антикрасноречие Достоевского // Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. — М.: Сов. писатель, 1990. — С.157-182.

7. Достоевский Ф.М. Бесы // Полное собрание сочинений. — Л.: Наука, 1976. Т.10. — С.323.

8. Там же. — С.325-326.

9. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы //Полное собрание сочинений. — Л.: Наука, 1976. — Т.14. — С.502.

10. Социально-философские аспекты современного либерализма: Р.С. //АН СССР, ИНИОН. — М., 1986. — С.355.

11. Социокультурные утопии XX века: Р.С. //АН СССР, ИНИОН. — М., 1985. -С.41.

12. Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. — Париж, 1949. — С.50.

13. Памятники византийской литературы IV-IX веков. — М., 1968. — С.13.

14. bafin, lair, albus, kasar

15. Geertz C. From the native point of view: on the nature of anthropological understanding // Interpretive social sciences. — Berkely etc. — 1979. — P.225-241.

16. Гуревич А.А. Категории средневековой культуры. — С.154.

17. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.,1977. -С.100-101.

18. Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. — Париж, 1949. — С.163.

19. Бердяев Н.А. Восток и Запад // Путь. — 19,30. — 423. — С.108.

20. Meyendorf J. Byzantine Theology. — New York, 1974. — P.187.

21. Там же. — P.198.

22. Meyendorf J. Op & cit.. — P.198.

23. Тихонравов Н.С. Сочинения. — М., 1898. — С.93.

24. Флоренский П.А. Первые шаги философии. — Сергиев Посад, 1917. -С.24.

25. Элиаде М. Космос и история. — М.: Прогресс, 1987. — С.62.
26. Мангейм К. Идеология и утопия // АН СССР, ИНИОН. — М., 1976. — Ч.2. — С.80-81.
27. Социокультурные утопии XX века: Р.С. // АН СССР, ИНИОН. — М., 1983. — Вып. 11. — С.128.
28. Социокультурные утопии XX века: Р.С. // АН СССР, ИНИОН. — М., 1985. — С.114.
29. Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж.Тойнби: (Опыт критического анализа). — М.: Наука, 1976. — С.46.
30. Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — С.117,
31. Jung C.-G. Psychologie und alchimie — Zürich, 1944. — S.32.
32. Бердяев Н.А. О назначении человека: (Опыт парадоксальной этики). — Париж, 1931. — С.117.
33. Флоренский П.А. Первые шаги философии. — С.24.
34. Бердяев Н.А. О назначении человека. — С.161.
35. Бердяев Н.А. О свободе и рабстве человека. — Париж, 1901. — С.63.
36. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1969. — С.189-190.
37. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений — Т. 10. — С.324.
38. Андреев Д.Л. Роза мира: Машинописный вариант, — С.374.
39. Там же. — С.374.
40. Там же. — С.375.
41. Бердяев Н.А. О свободе и рабстве человека. — Париж: Пресс, 1939. — С. 102-103.
42. Лебон Г. Психология народов и масс. — СПб, 1896. — С.186.
43. Там же. — С.186.
44. Там же. — С.187.
45. Там же. — С.189.
46. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. — М.: Наука, 1976. — С.43.
47. Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х томах. — М.: Мысль, 1988, — Т.2. — С.505.
48. Августин Блаженный Исповедь. — М., 1914. — С.167.
49. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений — Т.14 — С.231; там же. — С.236.
50. Бердяев Н.А. О свободе и рабстве человека. — С.171.

51. Мандельштам О.Э. Сочинения: В 2-х т. — М.: Худ. лит., 1990. — Т.1. — С.96.
52. Tillich P. Dynamics of faith //Religion from Tolstoy to Camus / Ed. by W.Kaufmann. — New York, 1961. — P.383.
53. Майер А. Религия и культура. — Париж, 1984. — С.418.
54. Buber M. Ich und Du // Werke, Bd. 1. — München; Heidelberg, 1962. — S.83.
55. Kierkegaard S. Der Begriff Angst. — Berlin, 1965. — S.61.
56. Проблемы терроризма: //Р.С. АН СССР, ИНИОН. — М.,1986-Вып.2. — С.34-37
57. Днепров В.Д. Идеи. Страсти. Поступки: (Из художественного опыта Достоевского). — Л.: Сов. Писатель, 1978. — С.81
58. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений — Л.: Наука, 1976. — Т.14. — С.100.
59. Там же. — Т.10, — С.100.
60. Там же. — Т.10, — С.100.
61. Там же. — Т.10, — С.100.
62. Там же. — Т.14, — С.275.
63. Там же. — Т.14, — С.292.
64. Там же. — Т.14, — С.290.
65. Там же. — Т.14, — С.290.
66. Цитируется по книге Гайденок П.П. Философия Фихте и современность. — М.: Мысль, 1979. — С.267-268
67. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877г. СПб.: Изд. А.Ф. Маркса 1895. — Т.11. С.137
68. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений — Т.14. — С.236.
69. Там же. — Т.6, — С.25.
70. Там же. — Т.6. — С.54.
71. Там же. — Т.10. — С.35.
72. Кришнамурти Дж. Восемь бесед Кришнамурти в Бомбее (В декабре 1959 г. — январе 1960 г.): Машинописный вариант — С.36.
73. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений — Т.8 — С.343.
74. Там же. — Т. 10. — С.514.
75. Радхакришнан С. Индийская философия — М., 1956. — Т. 1. — С.128.
76. Герцен А.И. С того берега: Сочинения: В 2-х томах. — М.: Мысль 1986. — Т. 1. — С.54.
77. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. — Т. 10. — С.197.

78. Августин Блаженный Исповедь. — С.317.
79. Кьеркегор С. Наслаждение и долг — Спб., 1894. — С.226-227.
80. Kierkegaard S. Furcht und Zittern. — Frankfurt am Main und Hamburg, 1958. — S.178.
81. Шеллинг Ф. Философское исследование о сущности человеческой свободы. СПб., 1908. — С.82.
82. По выражению С. Франка.
83. По мнению М. Бакунина.
84. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений — Т.11. — С.11.
85. Там же. — Т. 10. — С.39.
86. Булгаков С. Труп Красоты: по поводу картин Пикассо. — М., 1914. — С.9.
87. Kierkegaard S. Der Begriff Angst. — Berlin, 1965. — S.38.
88. Kierkegaard S. Der Begriff Angst. — S.64.
89. Интересный анализ этого чувства у кьеркегоровского эстетика делает П.П. Гайденко в книге «Трагедия эстетизма».
90. Кьеркегор С. Наслаждение и долг — С.259.
91. Там же. — С.310.
92. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений — Т.10. — С.410.
93. Tillich P. Dynamics of faith //Religion from Tolstoy to Camus / Ed. by W. Kaufmann. — New York, 1961. — P.391.
94. Ницше Ф. Воля к власти // Собрание сочинений. — М., 1910. — Т.9. — С.114.

ИСКУШЕНИЕ СВОБОДОЙ¹

Долгое время мы были лишены той части существования, которую Аристотель причислял к основным потребностям человеческой природы. Назвав человека «общественным животным», античный философ не предвидел наступления эпохи, когда чем больше в животном становилось общественного, тем меньше в нем оставалось человеческого. Государство создало послушный аппарат общественного мнения, и если не протестовать открыто, то, по крайней мере, не участвовать в хоре, симулирующем единство партии и народа, — уже было позицией порядочных людей. «Попад в пустыню, — копай колодец», — эта формула декларировала уход от всех видов сотрудничества с режимом, и при невозможности реализации в общественной жизни — пути в ширину — погружение в жизнь личную, в духовный поиск, во внутреннее противостояние построенному на лжи и низости миру — путь в глубину. Вытесненные из времени обживали Вечность.

Теперь обстоятельства переменялись: незримый пресс, вдавливаящий нас в социально-стандартную норму, исчез. Мы вышли из катакомб и оказались лицом к лицу с самими собой. Встреча получилась не радостной — мы в невесомости. У некоторых даже проснулось что-то вроде ностальгии по вчерашней камере. Мы так привыкли искать свободу внутри несвободы, обретать свое «я» в противостоянии системе, ощущать свои духовные мускулы в противоборстве с суровыми законами жесткого идеологического тяготения! И вдруг оказалось, что можно жить совершенно открытыми, не преодолевая при этом на каждом шагу сопротивление враждебной среды, говорить правду не языком Эзопа (этим эсперанто тоталитарных режимов), а так же просто, как прежде лгать.

¹ Опубликовано в жур.: XX век и мир, вып.11, 1989, Москва

После десятилетий испытания рабством мы вступили в период испытаний свободой. Раньше у нас не было выбора или, вернее, в силу выбора, сделанного однажды, не было искушений — любой блуд с властью автоматически отбрасывал по ту сторону представлений о человеческой порядочности. Это делало жизнь более скудной, зато более цельной. Мы были обречены на аскезу, так как миру нечем было нас соблазнить.

С одной стороны, был узкий вход в космос общечеловеческих ценностей, были книги, была музыка, были страстные споры ночи напролет с друзьями-единомышленниками: о смысле истории, о добре и зле, о стихах, о Боге... С другой — тощая официальная действительность с ее привычным идиотизмом, с непроходимой пошлостью унылого быта. Мы были заперты в ореховой скорлупе и считали себя властителями бесконечного пространства, и нам тоже снились дурные сны. Наша свобода была тайной свободой, украденной у несвободы. Мы владели ею незаконно, против правил, зная, что в один прекрасный момент ее постараются отобрать. К этой предстоящей схватке готовилась и собиралась душа.

Но вот внешняя свобода оказалась подаренной, и притом не в обмен на свободу внутреннюю. У Сизифа украли камень, и он не знает, чем его заменить. Камень помогал Сизифу выстоять в нравственном единоборстве с богами. Его проклятье являлось его избранничеством. Его отторгнутость была его связью. Его одиночество говорило с ним тысячью голосов. Давление извне повышало уровень давления внутри. Личность зарождалась и складывалась в процессе сопротивления нивелирующим силам чуждой действительности. В этих условиях происходила кристаллизация ее духовной структуры. Чтобы состояться, требовалось одно — выстоять.

Сегодня этого мало. Надо уметь шагнуть в пустоту, победить плен невесомости. Нужно находить пути в ширину, не изменяя глубине. Жить на поверхности, оставаясь повернутым к сути. Учиться не свободе от мира, а свободе в миру. Сегодня необходим новый ответ на духовный вызов, брошенный временем, необходим другой нравственный опыт.

Сизиф учится жить без камня. Время очень быстро приучило нас к событиям, сама мысль о возможности которых еще лет пять назад рассматривалась бы даже не как фантастика, а как чистый бред. И даже покушающееся на основное завоевание нашего строя ироническое замечание Леха Валенсы о том, что Польше, видимо, предстоит преодолеть первый в мировой практике опыт перехода от

социализма к капитализму, было встречено информационной программой «Время» без обычных огнедышащих эпитетов.

Но среди звуков фанфар все явственней, все тревожней проступает потаенная тема Судьбы. И дело здесь не в том, что из-за кулис праздничной сцены временами все громче слышится гул моторов и лязг гусениц, не в том, что входящие во вкус участники нет-нет, да и поглядывают в сторону, ожидая окрика режиссера, и даже не в том, насколько необратима происходящая на наших глазах смена декораций. Проблема в духовной обеспеченности этих процессов, в соответствии стоящих задач нравственному и культурному уровню нашего общества.

В свое время Герцен писал о том, что нельзя освобождать человека внешне больше, чем он свободен внутренне. Освобожденный раб становится тираном. Насколько нам удастся освободиться от раба в себе, настолько мы гарантированы от очередного порабощения властью.

Еще недавно огромная страна казалась при смерти. Теперь мы видим, что Лазарь, к удивлению многих и себя самого, потихонечку воскресает. Но процесс воскрешения стимулируется пока не чувством любви, а чувством ненависти. Ненависти национальной, ненависти социальной, ненависти классовой... Какой пасьянс разложится завтра? На одной ненависти далеко не уедешь. Гусеничный ход — не самый верный способ движения демократии.

Впервые за всю многовековую историю своего существования человечество вплотную приблизилось к трагической дилемме: или оно станет нравственным, или его не будет вовсе. Без решения этической задачи современное человечество не сумеет решить самую глобальную из всех стоящих перед ним сегодня проблем — проблему выживания. При наличии современных методов истребления жизни мы не имеем права на бескультурье, вытекающее из мироотношения, сформированного нашей цивилизацией, в основе которой — отъединенность от всего живого и постоянная агрессия ко всему, что отъединено. Мы похожи на человека, который пытается уничтожить свое отражение для того, чтобы вернуть свою целостность. Но целостность ускользает от нас, как ускользает и само отражение.

Мы бросились возрождать утраченные традиции с тем же нетерпением и пылом, с каким еще недавно их истребляли. Однако возрождать следует не традиции, а духовную преемственность, потому что любая искусственно возрожденная традиция без духовного

обеспечения будет выглядеть как вечевой колокол на черной майке активиста «Памяти».

Беда в том, что нами утрачены не только традиции, а нечто более важное. В нашей общественной жизни утрачена былая духовная вертикаль, и все вопросы решаются только на горизонтали. Горизонталь же хороша только для обсуждения экономических, политических и социальных задач в духе плюрализма. Не будучи подкрепленной вертикалью, то есть не имея абсолютных духовно-нравственных ориентиров, одна горизонталь не способна вывести наше общество из кризисной ситуации. Пока на судне заделывают одну пробоину, в других местах возникает несколько новых.

Такая опасность обнаруживается и в стихии национальных движений. Национальный вопрос в нашей стране — это узел, в котором завязаны в одно и перспективы демократизации, и возможности нового тоталитаризма. Что победит — сказать мудрено. Ясно одно — решение этих проблем невозможно в условиях империи. Но империя — это не только политическая система, это еще и состояние души.

Имперский принцип вошел в плоть и кровь большинства населения империю народов. События последних месяцев об этом неоспоримо свидетельствуют. В национальных движениях всегда существует тонкая, часто едва уловимая грань между патриотизмом и национализмом. Первый, к сожалению, имеет тенденцию временами перерождаться во второй, что происходит, когда национальный принцип становится главным мерилем ценностей и отличий и подменяет собой более высокие по иерархии общечеловеческие ценности, те, для которых несть ни эллина, ни иудея. Тогда выбор между добром и злом оборачивается выбором между «народом-богоносцем» и «народом-вредителем», и пятый пункт заменяет наказаниями десяти заповедей Божьих. Подобное состояние Н.А. Бердяев именовал рабством у национализма. При нашем духовном дефиците и всенародной тоске по «королевской идее» национализм, в силу своей доступности и притягательности, становится одним из сильнейших соблазнов для истосковавшихся по позитивным началам душ.

Кривое зеркало, искорежившее жизнь миллионам глядевших в него, разбито вдребезги. Но теперь возникла другая опасность — бесчисленные осколки кривого зеркала носятся в воздухе и проникают в сердца холодом ненависти и злобы. Мы должны отчетливо сознавать, что до тех пор, пока эти осколки находят доступ к нашим сердцам, империя кривых зеркал несокрушима.

ДУХ НЕБЫТИЯ НА ПЕРЕПУТЬЕ ИСТОРИИ¹

*К тому свету, что в конце тоннеля
(Мистика нашей жизни)*

«Есть, например, здесь один такой, который совсем разложился, но раз в неделю шесть он все еще бормочет одно словцо, конечно, бессмысленное, про какой-то бобок: «Бобок, бобок», но и в нем, значит, жизнь все еще теплится незаметною искрой...»

Ф.М. Достоевский. «Бобок»

«Не надо бояться будущего, даже если оно окажется светлым»

Житейская мудрость

Кажется, нет более важной задачи для думающего человека, чем попытаться осмыслить бытие и время, в котором мы сегодня живем. Говоря «мы», я имею в виду и все человечество в целом, и бывшую общность, которая именовалась «советский народ». О ней и речь, так как наряду с универсальными особенностями сегодняшней исторической ситуации, эта бывшая историческая общность переживает и свои, во многом уникальные проблемы.

Уже наступил десятилетний юбилей с начала того периода нашей жизни, который именуется перестроечным временем. Для истории десять лет — срок ничтожный. Чтобы говорить об исторических

¹ Опубликовано в жур.: Вторая Навигация, Харьков, 1/1997

закономерностях, считал Кант, нужны иные масштабы — масштабы тысячелетий. И все же можно хотя бы для самого себя попытаться подвести некоторые итоги.

Мы получили долгожданную возможность без оглядки на органы и их стукачей говорить все, что думаем, но под угрозой оказалась сама способность думать. Духовно жаждущие, просиживавшие ночи напролет над там- или самиздатными текстами Бердяева или Федотова, хранившие крамольные, с точки зрения властей, стихи и прозу, и с риском обыска и, возможно, ареста, передававшие их по кругу друзьям как глоток свежего воздуха в астматическом мире, теперь получили свободный доступ к некогда закрытым источникам, но сама жажда пропала. И бывшие Несторы, старательные переписчики потаенных страниц, сыто и равнодушно поглядывают на когда-то вождельные тексты в красочных глянцевых обложках, пылящиеся на полках государственных и коммерческих магазинов.

«Пожар в публичном доме во время наводнения», — так характеризовал свое время незадолго до Октябрьской революции 1917 года один из персонажей известного советского писателя. Сегодня пожар и наводнение еще продолжают, но, похоже, что вдобавок прорвало и канализацию.

Мы продолжаем жить в лагере, только из зоны для политических нас перевели в зону для уголовников, и из-под власти КПГБ мы благополучно угодили под власть паханов. Поэтому лагерная притча «век свободы не видать» как нельзя лучше определяет основную тенденцию нашего времени для отдельно взятой страны.

Немецкий историк Ранке писал о том, что каждая эпоха по своему обращена к Богу. Следует добавить, что и к дьяволу тоже. Как известно, дьявол — логик и непревзойденный мастер подмен. Золотые червонцы, ослепляющие своим блеском, превращаются в руках в кучу жухлой ливы.

Но подмены не просто навязываются извне. Искус подмен созревает в глубине нашей души, и когда наша воля говорит им «да», в этот момент совершается сделка с темной силой, последствия которой — сужение сферы нашего бытия, и тем самым увеличение сферы небытия в мироздании. Наша душа обрастает «шагреновой кожей», и неутолимая жажда жизни зачастую оборачивается торжеством распада и смерти.

«Скажите... каким это образом мы здесь говорим? Ведь мы умерли, а между тем говорим, как будто и движемся, а между тем и не говорим и не движемся? Что за фокусы?» Так беседуют на кладбище

покойники, персонажи рассказа Ф.М. Достоевского «Бобок». Почти 70 лет жили мы в царстве Великого Инквизитора, осчастливившего-таки миллионы младенцев на свой инквизиторский лад. Идеалы Шигалева стали нашим моральным кодексом и эталоном социальной справедливости: «все рабы и в рабстве своем равны». Похоже, наступает время сбыться и другим предвидениям нашего уж очень «жестокоталантного». Герои «Бобка» — мертвецы, в распоряжении которых есть еще два — три месяца до тех пор, пока сознание еще не угасло, и «жизнь продолжается как бы по инерции». Этот последний период краткого посмертного существования необычайно важен, он имеет глубокий метафизический смысл. «Ну, как же вот я не имею обоняния, а слышу вонь?» — интересуется один из новопреставленных. «Старожил» здешних мест, надворный советник Лебезятников с готовностью разъясняет, что «тут вонь слышится, так сказать, нравственная, хе-хе! Вонь будто бы души, чтоб в два-три этих месяца успеть спохватиться... и что это, так сказать, последнее милосердие». Обрадованные неожиданным даром судьбы покойники решают тут же «устроить жизнь на новых и уже разумных началах». «Я предлагаю провести эти два месяца как можно приятнее, — призывает барон Клиневич. — Господа, Я предлагаю ничего не стыдиться». — «Долой веревки, и проживем это время в самой бесстыдной правде, — дружно подхватывают остальные покойники. — Заголимся и обнажимся». — «Обнажимся, обнажимся», закричали все голоса».

Я не могу отделаться от впечатления, что жутковатая апокалиптическая притча Достоевского сегодня стала нашей реальностью. Мы заверчены в какой-то чудовищный карнавал, где шествие ряженых словно сошло на улицы с полотен Босха. От него не укрыться. Оно врывается к тебе в дом с телеэкрана безумием политических масок, липким идиотизмом рекламы, дебилизированными ахиллами и проституированными андромами маразматизирующей американской кино-мечты, оглушает пошлым убожеством иллюстрированных журналов и скандальных газет, блатной удалью музыкальных шлягеров, мусорным ветром, разносящим нестерпимую вонь времени по всем закоулкам лопнувшей и смердящей империи. А над всем этим бодро гремит разноголосый хор наших нетленных покойников.

«Слушайте, для пессимизма нет оснований. Трудности имеются, но неужели вы не замечаете, посмотрите, там, там и там, повсюду уже пробиваются ростки нового, — не устают повторять почившие, но неунывающие энтузиасты.

— Произшедшие перемены необратимы, никто уже не может повернуть страну назад, к старому коммунистическому режиму. Вчерашний партократ превращается в цивилизованного предпринимателя, бизнесмена. Видите, как естественно, в полном соответствии с логикой рыночных отношений, в нем пробуждаются добропорядочные инстинкты собственника. Таким образом, то, что вчера еще было тормозом, сегодня становится двигателем прогресса. Торжествуют непреложные законы социальной динамики и исторического развития. Нравится Вам это или нет, однако вся познанная нами необходимость красноречиво свидетельствует о неотвратимости Вашей свободы».

«Какой-то к бисовой матери свободы», — раздается вдруг зычный начальственный голос, доносящийся будто бы из-под тяжелого мраморного надгробия. — «Полно, голуби вы мои, довольно вы тут уже наворковали да накаркали. Видели мы эту вашу свободу, наелись досыта, благодарствуем! Свободу безнаказанно убивать, грабить, воровать одним и безропотно умирать от голода и болезней другим. Пора бы вам и угомониться. Развалили державу, пустили народ по миру, разбазарили все, что прошлые поколения создавали на протяжении веков, и еще про свободу талдычите. Как будто на Руси какая другая свобода была, кроме как разинская, пугачевская, кабацкая, пьяная да разбойничья. Не обольщайтесь, это у нас только пиджачок европейский, а нутро все то же: дикое, азиатское. Чуть зазевался, кнут в сторону, тут как тут кровушка да анархия. А что до вашего щебета о нашем чуде-юде, мужичке-предпринимателе, который нас, словно сивка-бурка, по каким-то там неотвратимым историческим законам возьмет да и вывезет вдруг на дорогу европейского прогресса, то удивляюсь, как вам, господа интеллигенты, за столько времени не осточертели ваши детские байки про грядущих мессий. Все вам, господа, что-то снится: то земщина и крестьянин, то индустриализация и пролетарий, а теперь рынок и буржуй в роли манной небесной и двигателя исторического прогресса. Не надоели, любезные, одно и то же дерьмо по разным коробочкам перекладывать? Сильная власть, закон и порядок, да уверенность в завтрашнем дне и сытый желудок, а еще непоколебимая вера в то, что мы, какие ни есть, все же к Богу на аршин ближе, чем все эти лощеные западные засранцы, которые ездят и учат, как нам жить надо».

«Вот насчет иностранцев святую правду сказали, тонко и справедливо подметить изволили», — со слегка визгливыми интонациями проверещал чей-то голосок из-под свеженасыпанного холмика. —

«Насчет же нашего русского мужика позвольте с вами совершенно не согласиться. Да, пьет, пьет по-черному, и много чего, исключительно по широте своей натуры способен накурлесить. Зато душа какая, золотая душа, вся нараспашку, потому-то и ни в чем удержу не знает. Да и пьет-то он, родимый, почему? Неужто не знаем, кто его с умыслом всю жизнь спаивал. Везде это чесночное племя засело, всюду пролезли — и у власти, и в банках, и на телевидении. Открой любой журнал, и что увидишь: одни только Рабиновичи, Абрамовичи да Кагановичи. Русскому человеку в своем отечестве и податься, кроме как в кабак, некуда. Все отравили, все испакостили. Сначала полстраны голодом уморили, а другую половину в лагерь засунули. Да так дело обставили, чтобы мы их своими костями еще и от немца спасли. Русский Иван — человек бесхитростный — всему верит. А теперь они с Америкой сговорились, для того чтобы нас окончательно извести. Ух, и ушлый народец. Да они повсюду: прячутся, маскируются. Вон артист Тихонов, Штирлиц наш, — вроде всю жизнь за своего проходил, а к старости каким шнобелем обзавелся. Зыкину взять — русская певица народная. Она и при Брежневке русская народная, и при Ельцине русская народная. Не тонет. А сам-то Ельцин? Вот и думай, что хочешь. Они и песни поют, они же и музыку заказывают, а православный — он, известное дело, безмолвствует, до поры до времени, конечно».

«Ото от цих москалів клятих за життя спокою не було, так і у труні достануть. Годі вам хто зна що версти, — вмешался густой мужской бас. — Цілих три сторіччя гнобили та катували бідолашну Україну, знущалися, усе навкруги згубили, а зараз жиди винні. Та ви ще гірші за них. Має рацію той, хто казав, що ви взагалі тільки ледачі раби та жебраки, а у нас саме в Україні народ вільний живе. У нас найдавніша у Європі демократія, ще з часів Запорізької січі складалась, раніш ніж у той Швейцарії. А ви ж маєте те, що маєте».

«Боже, до чего грустна наша снговщина», — тяжело вздохнул женский голос.

«Ну, а чего же вы ожидали, — важно и со значением барственно-бархатным голосом, стряхивая кладбищенскую пыль с лацканов пиджака, произнес представительного вида безвременно усопший господин демократ. — В течение 70 лет большевички старательно обрабатывали народ, оглупляли, уродовали, уничтожали его генофонд, в общем, вполне успешно осуществляли вивисекцию в объеме целой страны. В результате им удалось вывести новый антропологический тип под названием «простой советский человек», а теперь

вы, милостивая государыня, изволите удивляться, что после столь основательно проведенного опыта этот советский гомункулус, этот новый Франкенштейн никак не может вписаться в нормальные рамки западной цивилизации. Помилуйте, да сколько столетий понадобилось европейским странам для того, чтобы добиться сегодняшних результатов. Бог даст, и лет эдак через 150-200, — с удовольствием вслушиваясь в звучание собственного голоса, продолжал представительный господин, — и мы тоже достойно впишемся, зайдем, так сказать, подобающее нам место в славной коалиции европейских культур. А пока...»

«Пока, пока, — грубо перебил его молодой и довольно нахальный мужской баритон. — Вам бы всем только языком молотить не по делу. Больше ни на что не пригодны! Меня лично и времечко, и страна наша, да и народ вполне устраивают. Нет претензий. Эх, я б еще свое пожил! Зря полюбился, надо было этим сволочам-фирмачам зелененьких отстегнуть. Все Катька-стерва, из-за нее и нарвался... Ну, да чего уж теперь, теперь не поправишь. Вот ведь угораздил же бог попасть в компанию, нашли кореша, куда мои кости метнуть — сплошь одни шизики. И что вы тут плетете про нашего брата-предпринимателя, слушать тошно. На хрена мне, скажите, всякую дрянь, вроде вас, за бугор вытаскивать да еще на их светлый путь наставлять. Да там за всех вас скопом никто и ломаного цента не даст. А вот что туда тащить надо — это я лучше вашего и сам кумекаю. Да и что вы вообще понимаете. Классное время настало, то, что надо, наше время. Сколько возможностей, только успевай крутиться. Деньги сами в карманы сыплются. Ну где, в какой еще стране, сегодня такие бабки зашибить можно. Только голова на плечах должна быть, и характер мужской, твердый. Все путем, если на печи не лежать и не ныть, кто тебе бедному, несчастному, чего пожрать принесет. Шиш тебе, нету нянек, чтобы носы утирать. Теперь каждый сам за себя. Самая что ни на есть нормальная жизнь идет: естественный отбор, тест на выживание. Кто выжил — тот, стало быть, и прав. Потому как — биология, а супротив природы, известное дело, не попрешь. Эх, я б еще свое пожил, а то ведь как представишь, какие бабки! И мимо плывут!»

«Бобок, бобок, бабки, бабки, бабки, бобок...» — понеслось вдруг со всех сторон бормотание растревоженных в своих могилах покойников.

«Слышите, слышите, — прозвенел в воздухе чистый, по-юношески задорный голосок. — Народ просыпается. Стало быть, есть еще,

есть надежда, что теперь-то мы устроим жизнь на новых и, наконец-таки, разумных началах, господа соотечественники».

ИНТЕРМЕЦЦО ДЛЯ БУРЕВЕСТНИКОВ АПОКАЛИПСИСА

Пытаясь осмыслить то странное время, в котором сегодня живу, невольно обращаюсь к печальным страницам нашей истории. Нельзя не признать, что при всех тяготах нашего времени, с точки зрения политических и экономических условий современная жизнь на нашей бывшей родине выглядит не в пример благополучней иных чудовищных лет такого недавнего прошлого. Да, удручающе много людей лишены средств к существованию, поставлены на грань физического выживания. Но люди старшего поколения могут напомнить жуткие своей повседневностью картины умирающих на улицах больших городов крестьян эпохи голодомора и коллективизации.

Гнетущее сознание полной незащищенности и абсолютного бесправия человека перед лицом государственного и уголовно-криминального, что, увы, слишком часто одно и то же, насилия. Но все же не сталинский ГУЛАГ с цепкими, пронизывающими всю страну щупальцами всемогущего НКВД. (Чем-чем, а «светлыми» страницами истории нашего государства богата, есть с чем сравнивать, и это, пожалуй, основной и неисчерпаемый источник оптимизма). Бесспорно, можно вспомнить времена куда более страшные. Откуда же это ощущение безнадеги и ожидание худшего, которое еще впереди? В этом хотелось бы разобраться.

Одной из наиболее ощутимых утрат дня сегодняшнего является потеря ценностных ориентиров, смыслообразующей человеческого существования. И не только для людей, если не свято веровавших в коммунистические идеалы, провозглашаемые советским режимом, то, по крайней мере, в той или иной степени двоемыслящих ими. Подобный дефицит в приборах жизненной навигации сегодня испытывают порой и те, кого стражи идеологической невинности не без основания считали не совсем советскими или вовсе антисоветскими людьми.

Странно, но при всей губительной, изъеденной ложью атмосфере советского образа жизни, под постоянной угрозой доносов, шельмования и расправ, жить духовной жизнью было неизмеримо проще, даже комфортней. Узкие щели, образующиеся временами в занавесе идеологии, создавали дополнительное давление атмосфер свободы.

И гуманитарная, и научно-техническая интеллигенция терпеливо выстраивалась в долгие очереди за тем или иным столичным журналом, несущим всем жаждающим глоток крамольного свежего воздуха, чтобы потом в курилках одного из бесчисленных НИИ или у друзей вечерами на кухне страстно обсуждать «Дом на набережной» или «Один день Ивана Денисовича». Глубина залегания духовной жизни индивидуума была, во-первых, одной из немногих возможностей почувствовать себя личностью в мире стандартизированных ценностей господствующей идеологии; во-вторых — одним из способов ухода и скрытой оппозиции к режиму. Структурирование личности происходило не на позитивной, а на негативной основе, не на соответствии заданным обществом идеалам, а, скорее, на отталкивании от них.

Кроме как в глубину жизни от советской власти деваться было некуда, поскольку поверхностный уровень существования оказался под ее тотальным контролем. Само время выталкивало в Вечность. Жить было не веселей, но куда как проще. Негативная связь с системой ценностей, навязываемой властью, духовно обеспечивала индивидууму позитивное существование внутри режима. Мыслящая личность зачастую сознательно, а еще чаще — в силу своей экзистенциальной невменяемости становилась в социальном плане аутсайдером с более или менее отчетливо сознаваемой нравственной харизмой хранителя огня, обладателя тайного эзотерического знания, гуингнма в стране йеху.

С распадом царства Великого Инквизитора канули в небытие и ценности, которые могла утверждать одна часть населения или же потихонечку ниспровергать другая. Образовался идейный вакуум, и вместо жестко альтернативного выбора «или — или» возникли многочисленные «и, и», сопровождаемые не менее многочисленными «но». От мышления в рамках бинарных оппозиций общество стало переходить к тринитарному мышлению. Тут-то и стали возникать известные трудности. Плюрализм, весьма плодотворный в области политического мышления, обернулся релятивизмом в сфере духовно-нравственной.

*Есть ценностей незыблемая скала
Над скучными ошибками веков.*

Живая, творческая иерархичность является аксиоматикой духовного существования личности. Безиерархичность культуры мо-

жет реализоваться лишь как процесс ее распада. Жизнь и как биологический, и как духовный феномен основана на принципе качественных различий. Не иерархично только небытие и, возможно, сверхбытие: Господь Бог. Но восхождение человека к Богу, к высшим уровням духовной жизни, как, впрочем, и соскальзывание его в небытие, уже предполагает наличие градаций.

Советская власть выстроила ложную иерархию ценностей, сила которой во многом зиждилась на подмене или своеобразной деформации христианских религиозных ценностей, оправдывавших антихристианские средства и цели коммунистической империи. Рухнув заодно с создавшей ее империей, ложная иерархия оставила после себя пустоту, и вместо состарившегося дьявола с традиционным кремлевским склерозом, откуда ни возьмись, налетел легион молодых и нахальных бесов различной идейной и политической окраски. В их пошлый и разухабистый хоровод со всем свойственным ей энтузиазмом была вовлечена и наша интеллигенция — вначале для того, чтобы, как обычно, строить жизнь «на новых и уже разумных началах», ведь чем черт не шутит, а после, чтобы путем всенародного демократического голосования выбирать между генералами от инферналии, который из них наименее инфернален.

Когда в свое время Горбачев впервые вымолвил чудовищное в устах генерального секретаря коммунистической партии слово «плюрализм», у русской интеллигенции на миг перехватило дыхание: «не может быть». Прошло семь-восемь лет, и бывший советский народ явно начал уставать от вождельного, но непонятного плюрализма. Он потянулся к коммунистам и национал-патриотам, которые плюрализма не обещали, но посулили накормить, напоить, а также однозначно объяснить «кто виноват?» и «что делать?». Два вопроса, соотносимые на Руси с вопросом о смысле жизни. Рыночная экономика, приватизация, ваучеризация — вещи, может быть и премиленькие, но для обеспечения смысла существования, сами понимаете, вовсе непригодные. Жизнь без идеологии — дело хорошее. Идеология нивелирует личность, заменяет мыслительный процесс набором готовых мировоззренческих клише, подменяет фабричной штамповкой многообразие сложной внутренней жизни. Долой идеологию! Но зачем же вместе с ней избавляться и от идеалов? Идеология человека оглушает, но отсутствие идеалов не менее действенным образом его оскотинивает.

Борьба с ложными ценностями не должна оборачиваться борьбой с ценностями в целом. — А, это мы уже проходили — брезгливо

поморщатся беззаветные поборники тотального плюрализма. — Сначала объявляются какие-то вечные непреходящие ценности, потом находятся люди, которые только и знают, что это такое, а затем тянется кровавая череда жертвоприношений во славу этих «незыблемых» истин.

Исторически все, вроде, так и выглядит. Однако слишком часто мы путаем следствия и причины. В сущности, любая идея вполне может быть использована как гильотина. Но без идей, к счастью или к несчастью, человечество жить не может, в этом то ли его видовая сущность, то ли родовое проклятие. То, что время от времени появляются любители торжественно провозгласить свою монополию на истину и объявить газават всем инакомыслящим, еще не отменяет существования истин как таковых. Даже для тех, для которых понятие истины якобы не существует, само ее отрицание неизбежно принимается за истину.

Иерархичность является онтологической характеристикой Бытия. Полное уничтожение принципа иерархии и ложная иерархизация идеологических химер, рожденных в недрах современных социальных структур, ведущая к иссякновению Бытия — это только два способа борьбы ничто с Бытием. Динамический, творческий характер присущ истинной иерархии; любая статика, окостенение структуры оборачивается вампиризацией иерархических ценностей, порождает мир духовных оборотней. Вампиризация часто страшней, чем голое разрушение, так как призрак бытия до времени скрывает небытие. Такое фантомное бытие, по сути, является лишь химерой небытия. Смысл культуры — борьба человека с небытием (прежде всего, в самом себе), это метаисторическая миссия личности. Поэтому процесс сотворения мира — не единоразовый акт, а перманентное состояние человека и мира, мира, в котором человек выступает содемиургом Творца. Нивелировка, которой подвергается личность в современном мире, — проявление духовной энтропии, прорыв небытия в Бытие, — в этом тихий трагизм сегодняшней ситуации. В раскрытии глубинной внутренней иерархичности мироздания, в головокружительном восхождении по бесконечной лестнице качественных различий реализуется кровное единство Бытия и Культуры. Отсутствие качественных различий равно присуще лишь состояниям небытия и Сверхбытия. Здесь, между Бытием и небытием, лежит основополагающий акт свободы как переход от бесконечной потенции в качественную, но по необходимости конечную действительность. Так реализуется воля к Бытию и к культуре. Бытие ставшее,

застывшее, отторгнутое от своих бесконечных потенций, не преобразующее хаос, а только пытающееся отгородиться от него, распадается и распыляется в ничто, утрачивая животворящую связь с бесконечным. Время, не проросшее в человеке изнутри, не оплодотворенное Вечностью, поработывает человека. Время, не пробившееся к Вечности — мертвое время, оно деградирует во время-пространство, и жизнь, лишенная глубины, жадно растекается в ширину. Это называется повсеместно борьбой за жизненное пространство. Но «жизненное пространство» — это лишь кладбище усопших времен, где материализованное нашим существованием время впадает в небытие. В человеке Бытие не только приходит к осознанию самого себя, но и к осознанию ничто. Оно влечется и, в то же время, отталкивается от ничто. Борьба с ничто и влечение к ничто приводят в движение скрытые пружины Бытия и Культуры. Здесь же возникает проблема самоубийства Культуры как абсолютного выбора небытия. Перед таким выбором мы и стоим сегодня.

Общество, которое в течение столь долгого времени поколение за поколением воспитывалось на образе врага, отпущенное на свободу и предоставленное самому себе, неизбежно должно было быть пленено стихией тотальной агрессии, какими бы красивыми лозунгами эта страсть к разрушению во имя самого разрушения не прикрывалась. Воля же к созиданию оказалась у нас полностью атрофированной. В больном обществе любая позитивная идея, как здоровая клетка в пораженном раковой опухолью организме, грозит мгновенно переродиться в злокачественную. Идея социальной справедливости способна снова загнать полстраны в лагерь, а идея национального возрождения — привести к окончательному вырождению нации. В то же время жизнь, не озаренная изнутри идеей высшего смысла, как показывает опыт западного обывателя, не слишком завидна. Высокий материальный уровень жизни — цель заманчивая, но ее достижение само по себе еще не обеспечивает качества существования. И вариант безмятежного жителя города Гаммельна, когда, как писал Гоголь, «у иного человека так душа зарастет телом, что страшно желать ему счастья и здоровья», у меня лично восторга не вызывает.

Гражданское общество, правовое государство, свобода совести и слова являются только необходимыми условиями, стимулирующими духовно-нравственное развитие личности. Когда они становятся самоценными, то средства опять подменяют цель, и личность снова приносится в жертву на алтарь то ли демократического, то ли то-

талитарного молоха. И мы еще раз оказываемся на распутье между извращенной демонической духовностью и пошлой бездуховностью творимого нами мира. В котором, впрочем, одно всегда беременно другим.

И вот сегодня, когда вся мерзость нашей дремучей, безблагодатной души выходит наружу гноем продажной и подлой власти, кровью тысяч безвинных жертв, невольно задаешься вопросом: какого очередного монстра готовится произвести на свет наша родная, столь щедро плодоносящая почва. Какой новый негативный урок спешим мы преподать другим народам? И что ждет тебя за порогом третьего тысячелетия, непостижимый народ, дотянувшийся в своей культуре до Бога, и повернувший историю лицом к апокалипсису?

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ МИФ ЦАРСТВА ВЕЛИКОГО ИНКВИЗИТОРА

Универсальная символика романов Достоевского помогает глубже осмыслить парадоксальные реалии современного мира. Над философским смыслом «Легенды о великом инквизиторе» размышляли русские мыслители «серебряного века», услышавшие в ней грозное пророчество грядущих судеб России. Но и теперь, после многолетнего опыта существования в царстве великого инквизитора, невольно открываешь для себя все новые и новые пласты тех духовных проблем, которые с поразительной чуткостью выявил и выразил творческий гений прозорливейшего из русских писателей.

М. Хайдеггер в XX веке писал о губительных для мира последствиях, к которым приводит забвение Бытия. В конце XIX века Достоевский предостерегает об опасности затмения в человеке образа Божьего. И то, и другое — вещи в основе своей слишком взаимосвязанные, взаимозависимые. Есть точка последней духовной глубины, где душа человека органически сращена с душой мироздания, и распад этой глубинной связи между человеком и Бытием неминуемо приводит к их взаимному разрушению. Корни экологического кризиса мира в духовном кризисе человеческой души. В этом контексте обратимся еще раз к идейной проблематике «Легенды о великом инквизиторе».

Легенда, рассказанная Иваном Алеше, — его мировоззренческое кредо, философское обоснование причины, почему он «свой билетик на мировую гармонию спешит почтительнейше возвратить». В основе бунта Ивана — высокий нравственный пафос. Не случайно в тексте

романа легенду предваряет его полный горечи и сердечной боли рассказ о неисчислимых людских страданиях, жуткие картины мучений детей. «Можно сказать, что здесь восстает на Бога божеское же в человеке, — отмечает В.В. Розанов, — именно, чувство в нем справедливости и сознание своего достоинства». В защиту справедливости и выступает инквизитор, как прокурор на бракоразводном процессе, который Иван, от имени страждущего человечества, ведет с Богом. Он — друг Иова, который в тяжбе Иова с Богом безоговорочно берет сторону Иова. «Оглянувшись я окрест себя, и душа моя страданиями человеческими уязвлена стала...» — мог бы повторить Иван вслед за Радищевым. В недостатке любви к человеку, связанном со слишком высокой требовательностью к нему, упрекает и инквизитор Христа: «Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных?» Странно только, почему бунтующий против самих основ мироздания, построенного на зле и страданиях, и обвиняющий Бога в отсутствии истинного сострадания к людям Иван признается Алеше в невозможности любить ближнего: «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался...» Как в один и тот же момент в человеке может совмещаться благородное негодование до готовности бросить вызов самому Богу за архитектурный проект мироздания, выстроенного на слезах и крови людей, и полное отсутствие той самой любви к людям, во имя которой и предпринят этот метафизический бунт? Похоже, что сам Иван страдает тем недугом нравственного максимализма, в котором он, с позиции Великого инквизитора, и упрекает Христа. Он сводит счеты с самим собой за поруганную веру в идеал человека, с которым конкретный живой человек так оскорбительно не совпадает.

«Наша интеллигенция, — писал Н. Бердяев, — верит не в Бога, а в идею Бога»². Борьба Ивана и его идейного альтер эго, Великого инквизитора, с Богом и ведется во имя веры в идею Бога. «Но мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое, — объясняет инквизитор Христу, — мы их обманем опять, ибо Тебя мы уже не пустим к себе». «Один старый грешник, — приступает Иван к своей теме, — сказал в прошлом веке, что если бы не было Бога, то следовало бы его выдумать. И не то странно, не то было бы дивно, что Бог

² Н.А. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность. Цит. по: О великом инквизиторе: Сборник М.: Мол. Гвардия, 1991. — С. 227.

в самом деле существует, но то дивно, что такая мысль — мысль о необходимости Бога — могла залезть в голову такому дикому и злему животному, как человек: до того она свята, до того трогательна, до того премудра и до того она делает честь человеку».

По сути, уже здесь, в самом начале разговора в трактире между братьями, Иваном заявлен основной идейный смысл борьбы великого инквизитора с Христом — это спор о сущности человеческого бытия, дискуссия об онтологическом статусе личности. С предельной четкостью проблему формулирует старик-инквизитор: «Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем Ты о нем думал. Может ли, может ли он исполнить то, что и Ты? Столь уважая его, Ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком многого от него потребовал, — и это Тот же, Тот, Который возлюбил его более самого Себя! Уважая его менее, менее от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл». По убеждению инквизитора Христос, ориентируясь на собственный духовный рост, задал ложную онтологическую фокусировку личности, предъявил слишком высокий уровень бытийствования, который подавляющее большинство людей по самой своей природе не способно достичь, другими словами, слишком завесил планку реальных возможностей человека как такового. И тем самым, в силу грубого метафизического просчета, обрек его на страдания, ибо взвалил на его плечи непосильную ношу экзистенциальной свободы и духовной ответственности. Такую степень свободы и ответственности способны вынести лишь немногие избранные, а что делать миллионам обыкновенных людей? Взять на себя заботу о них, слабосильных и ничтожных, понизить «планку» в соответствии с действительными возможностями человеческой природы — в этом и состоит, по убеждению великого инквизитора, подлинная любовь к человечеству, во имя которой церковь «исправила подвиг» Христа. Духовная свобода — это зло, она делает человеческое существо абсолютно несчастным. Здание человеческого счастья может быть построено только на тех трех великих принципах, которые Иисус в свое время самонадеянно отверг — на чуде, тайне и авторитете. В своем самостоянии человек неизбежно оказывается в пустоте, ему нужны внешние опоры, даже если эти опоры оборачиваются для него узами.

Розанов говорит о понижении психического уровня человека как условия достижения счастья по рецепту великого инквизитора. И действительно, рефлектирующие герои, обладающие сложной

внутренней организацией, зачастую ловят себя на остром чувстве зависти к людям, живущим в примитивном, но устойчивом филистерском мирке³. В каком-то смысле признание черта, являющегося к Ивану Карамазову, о его желании воплотиться в семипудовую купчиху, является экстраполяцией стремлений самого Ивана убежать от внутренних противоречий, раздирающих душу, к простейшим, растительным формам существования. «Миллионы счастливых младенцев» как свой вариант мировой гармонии и обещает инквизитор Христу. Только такой рай исторически и возможен на Земле. Спор идет об онтологическом достоинстве человека. Христос видит его в реализации данной человеку духовной свободы. Старик-инквизитор — в безмятежном существовании, не отягощенном муками личного нравственного выбора. «Они ниспровергнут храмы и зальют кровью землю», — такие всходы свободы предвидит он. «Исходя из безграничной свободы, я прихожу к безграничному произволу», — подтверждает своим выводом его правоту другой герой-идеолог Достоевского, Шигалев. От Вавилонской башни до Освенцима — вот исторический путь свободы, во имя которой Христос принял крестную муку и смерть, ибо начав возводить Вавилонскую башню, люди, как и предрекал инквизитор, кончили антропофагией.

Исторический кошмар человеческого существования приводит Ивана к своеобразной мировоззренческой дилемме: если есть страдания, то любая будущая мировая гармония, которыми она оплачена, тем самым безнадежно дискредитирована и по совести неприемлема, если же мировой гармонии как Бога и божьего замысла о мире не существует, то значит «все позволено», то значит «кровь по совести» и антропофагия — норма жизни. Отсюда следуют два взаимоисключающих вывода:

1) постараться собственными силами переустроить мир, по возможности исключив или хотя бы сведя к минимуму страдания в нем;

2) отбросив любые моральные условности и встав по ту сторону добра и зла, максимально реализовать в этом мире свою абсолютную свободу (путь «освистания морали», о котором писал Николо Аббаньяно).

³ Например, герой романа Германа Гессе «Степной волк» Гарри Галлер: «...какая-то сильная, тайная страсть постоянно влекла его к мешанскому мирку, к тихим, приличным семейным домам, с их приятными садиками, сверкающими чистой лестницами, со всей их скромной атмосферой порядка и благопристойности». Г.Гессе Избранное, М.: Худ. лит., 1977. С.252.

Эти две, казалось бы, логически противоположные установки парадоксально сочетаются в мироощущении героя. И, видимо, они неизбежны, когда мучимый Богом атеист Иван Карамазов продумывает до конца концепцию личности как существа исторического. Он оказывается на развилке, исходя из проекта человека, предпринятого современной цивилизацией.

Такое представление о природе человека приводит к жесткой альтернативе: или тотальное давление власти, защищающей человека от самого себя и заложенных в нем разрушительных инстинктов, сакральной власти, опирающейся на чудо, тайну и авторитет, или же — разгул хищнического начала, безудержное самоутверждение более сильных индивидуальностей за счет более слабых. Недаром Алеша оценивает идеологическую программу великого инквизитора как «невозможное *qui pro quo*» (одно вместо другого), как чудовищную подмену. Да и сам старик-инквизитор не скрывает от своего пленника то, что «мы давно уже не с Тобой, а с ним». С ним, т.е. со «страшным и умным духом, духом самоуничтожения и небытия», с тем великим духом, который искушал Христа в пустыне. По убеждению инквизитора, именно искусителю, а не Христу была явлена истина человеческой природы и человеческого блага, и истина эта прозвучала как три вопроса, обращенных премудрым духом к Христу: «...сочините три вопроса, но такие, которые... выражали бы, сверх того, в трех словах, в трех только фразах человеческих всю будущую историю мира и человечества ... Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле». Три вопроса, с точки зрения инквизитора, раскрывают всю проблематику человеческой сущности и человеческого существования. Они универсально и исчерпывающе описывают «все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле». Тем самым личность, взятая только в ее историческом аспекте, абсолютизируется и в этом качестве выступает как единственный и суверенный выразитель всей полноты человеческой природы. Человек рассматривается лишь как субъект истории, и человеческая сущность оказывается целиком детерминированной ходом исторического процесса. Сам же исторический процесс, полностью определяемый из самого себя и разворачивающийся в силу исключительно имманентных причин, неизбежно выхолащивается, теряя метаисторические

цели и задачи, изначально присущие религиозному мироощущению. Из реального бытия исчезает тот уровень существования, который и является источником веры. В процессе операции по выявлению исторической правды о человеке он оказывается успешно ампутированным. И тогда относительные исторические ценности приобретают абсолютный сакральный статус. Как поясняет инквизитор: «Ибо тайна бытия человеческого не в том только, чтобы жить, а в том, для чего жить. И так будет до скончания мира, даже и тогда, когда исчезнут в мире и боги: все равно падут пред идолами». Чудо, тайна и авторитет становятся орудиями духовной подмены, псевдорелигиозными символами идеологической власти. Они — основной генератор сакрализации исторического пространства, лишенного метаисторических перспектив.

У ливанского писателя-мистика Джебрана Халиль Джебрана есть притча: раз в сто лет Иисус Назарянин встречается с Иисусом Христом в саду на холмах Ливана. Они ведут долгую беседу, и всякий раз Иисус Назарянин, уходя, говорит Иисусу Христу: «Друг мой, боюсь, мы никогда, никогда не сговоримся»⁴. Языком притчи выражен катастрофический раскол между исторической и метаисторической правдой о мире, земным и божественным началами человеческой природы. Этот раскол проходит через душу страдающих героев Достоевского, и протест уязвленного в ней высшего начала принимает демоническую форму, находит выход в метафизическом бунте. «Мой герой, — объясняет сам Достоевский, — берет тему, по моему, неотразимую: бессмыслицу страдания детей, и выводит из нее абсурд всей исторической действительности». Может ли чувство справедливости, присущее представителям рода человеческого, безропотно смириться с подобной действительностью? Напрашиваются три решения этой темы: или Бога нет, или замысел Его не удался, или Сам Творец не заслуживает доброго слова. Любое из этих трех решений, как уже было сказано, подразумевает, по крайней мере, два противоположных выбора своей жизненной позиции: или осуществить глобальную перестройку всего неудачно сколоченного мироздания, или же принять мир таким, каков он есть, отбросить ненужные сантименты и самому поудобнее в нем устроиться. Герой Достоевского слишком широк, он вбирает в себя обе эти возможности. Несовместимые в прагматической линии жизненного поведения, они легко сочетаются друг с другом как две формы выражения ме-

⁴ Джебран Халиль Джебран. Избранное. Л.: Худ. лит., 1986. — с. 256.

тафизического бунта героя. Они и не требуют реализации, они должны быть лишь манифестированы.

Абсолютное отрицание мира, тотальное неприятие исторической действительности придает сверхличностный смысл существованию героя. Так полная негативность на деле оборачивается позитивностью. Бунт, начавшийся как естественная реакция на пограничное чувство справедливости, постепенно становится средством самооправдания и самоутверждения личности. Жить бунтом — значит не нести бремя личной ответственности за ложь мироздания, поскольку, как известно, «ад — это другие», а «царство Божие — внутри нас». Бунт, перефразируя М.М. Бахтина, обеспечивает герою своеобразное «алиби в бытии». «Что мне в том, что виновных нет и что я это знаю, — горячо доказывает Иван, — мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя». Однако, высоко вознося над миром «единственное абсолютное знамя» бунта, Иван, устами своего героя, весьма скептически оценивает перспективы такого бунта в соответствии со своим представлением о человеческой природе. Люди потому и бунтовщики, что никогда не могут быть свободными, бунт — радикальное выражение крайней степени несвободы, пароксизм остро переживаемого чувства своей зависимости до жажды самоистребления бытия как фундаментальной причины собственной порабощенности. «Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики... Они порочны и бунтовщики, но под конец они-то станут и послушными...» — заключает великий инквизитор.

Заявка человека на то, чтобы рассматривать себя как онтологический центр мироздания — несостоятельна. Претензия на узурпацию центра Вселенной исторически реализуется как строительство страшной Вавилонской башни — символа метафизического бунта, бунта против существующей иерархии духовной власти. Сам принцип иерархии становится главным объектом бунта, предпринятого человеком во имя торжества справедливости. Однако тотальная борьба со злом имеет свои искушения, как раз и связанные с ее тотальным характером. Из всех форм сладострастия одна из самых прельстительных — это сладострастие глобального отрицания, соблазн Ничто как жажда абсолютной, добытийственной чистоты. Нравственный максимализм, провозгласивший своим лозунгом «все или ничего», по мере разочарования, неизбежно наступающего от понимания тщетности попыток обрести все, с удвоенной силой начинает утверждать

себя в достижении Ничто. Это похмельная диалектика бунта. Дракон, сраженный в бою змееборцем, оживает в самом змееборце и от души рукоплещет его победе.

В этой связи характерен один из эпизодов в разговоре сострадающего человечеству Ивана с Алешей. На вопрос Алеши: «...неужели имеет право всякий человек решать, смотря на остальных людей: кто из них достоин жить и кто более не достоин?» — Иван отвечает: «К чему же тут вмешивать решение по достоинству? Этот вопрос всего чаще решается в сердцах людей совсем не на основании достоинств, а по другим принципам, гораздо более натуральным. А насчет права, так кто же не имеет права желать?»

— Не смерти же другого?

— А хотя бы даже и смерти? К чему же лгать перед собою, когда все люди так живут, а пожалуй, так и не могут иначе жить».

Как тонко подметил Р. Гвардини: «Все это можно было бы еще понять, если бы речь шла только о диких желаниях сердца, раздраемого страстями. Но Иван возводит зло, порождаемое сердцем, в категорию духа. Он делает из этого принцип»⁵. Как бы то ни было, но провозвестник и знаменосец бунта Иван венчает свой мятеж фигурой великого инквизитора. Казалось бы, поучительный пример того, как бунтарь пролагает дорогу тоталитарной власти, и попытка разрушения одной иерархии приводит к неминуемому возникновению другой, еще более жесткой иерархической системы. Но, во-первых, как уже говорилось, бунт — вовсе не путь к духовной свободе, он — пароксизм несвободы, а, во-вторых, царство великого инквизитора — это и есть высшее проявление бунта, бунта, в котором сама история восстает на свои метаисторические корни, бунта, в основании которого лежит шулерская подмена иерархии духовных ценностей.

Р. Гвардини, обращаясь к «Легенде о великом инквизиторе», так отмечает произошедшие метаморфозы: «Свободу они заменили «авторитетом». Дух — «чудом», истину — «тайной», под которой подразумевается магия»⁶. Подмена совершается сознательно, во имя счастья людей, и именуется «исправлением подвига». По мнению инквизитора, она соответствует трем насущным потребностям человеческой природы: «пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный и согласный муравейник...» Состояние счастья достигается посредством лоботомии.

⁵ Гвардини. Человек и вера. Брюссель, 1994 С. 151-152

⁶ Там же, с. 125

Человек целиком превращается в историческое животное, вместе с совестью, свободой выбора, стремлением к истине у него ампутируется вся духовная сфера, которая и является видовым отличием и смыслом существования рода человеческого. Благодаря такой вивисекции безвозвратно редуцируется именно тот уровень бытийствования, благодаря которому человек и является человеком. С этого момента можно говорить только о человеческой особи, но невозможно апеллировать к человеческой личности. «Слабый человек» великого инквизитора — это человек толпы, представитель массового сознания, воплощение хайдеггеровской категории «man». Ставка на человекоминимум, как стремление облегчить человеку его «ношу» и тем осчастливить, неотвратимо приводит бунтарей-гуманистов к выбору Исава, променявшего первородство на чечевичную похлебку. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» — вот что напишут на знамени...», — убежден инквизитор. Ибо «хлеба земные» определяют цель человеческих стремлений, все остальное — надстройка. Правда, старик-инквизитор понимает и другое, что «без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы». Во имя удовлетворения этой потребности и совершается подмена. Происходит конспиративное аннулирование Бога из истории, его абсолютное трансцендирование за пределы человеческого бытия. Санкцию божественного узурпирует сама история, вернее, те немногие избранные, которые считают себя ее творцами. Метафизика их власти и основывается на сакральном характере той реальности, творческую энергию которой они используют для искоренения самой этой реальности из процесса истории. В результате из человеческого существования исчезает та вертикаль, которая является гарантом духовного трансцендирования личности, ее способом коммуникации со сверхличностными ценностями, искажается смысл истории, заложенный в самом ее основании, истории — как Богообщения. И унылая историческая горизонталь, лишённая метаисторических задач и целей, зачаровывает смертельно затосковавшую душу, как светом Фаворским, болотными огоньками стремительно возникающих и гаснущих идеологий. Об этой неистребимой потребности человека в реализации духовного смысла своего существования, которое и является фундаментальной характеристикой человеческого бытия, говорит Достоевский устами старца Зосимы: «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад Свой; и взошло все, что могло взойти, но возвращенное живет и животворит лишь

чувством соприкосновения своего с таинственным миром иным, если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее».

Искусство, философия, религия призваны отвечать на вечные вопросы, поставленные своим историческим временем. Вечность глядится в нас через историю. Только это и придает истории смысл. В человеческой личности, в разворачивании присущего ей творческого духа и происходит встреча, сопряжение метаисторического и исторического начал. Здесь высшая точка онтологического самостояния человека, человека, являющегося, по мысли Н. Бердяева, содемиургом Творца.

Все попытки вывести сущность человеческой природы из идеи исторического процесса как начала целиком автономного и самодостаточного, не могут не приводить к все новым и новым попыткам строительства Вавилонской башни. Символ Вавилонской башни — это путь чисто внешних усилий, стремление, ничего не изменяя в себе самом, при помощи одной только воли и интеллекта достичь небес и низвести их на землю. Идея Вавилонской башни, по сути, противоположна идее лестницы Иакова как кропотливой внутренней работы, ведущей к преображению самой личности, как постепенного, ступень за ступенью, восхождения ввысь, как наращивания духовной вертикали. Человек свободен в выборе пути: он может строить свою Вавилонскую башню и жить вызовом Богу, и может начать восхождение по лестнице Иакова и жить ответом на вызов Бога. Но первый путь — и об этом трагической судьбой своих героев предупреждает нас Достоевский, — это путь к самоуничтожению, дорога в Ничто. Недаром инквизитор именуется духом, искушавший Христа в пустыне, «духом самоуничтожения и небытия». Да и сам Иван, автор «Легенды», в конце своей беседы с Алешей так комментирует свою идею мироустройства и ее исторические перспективы: «Он (инквизитор) видит, что надо идти по указанию умного духа, страшного духа смерти и разрушения, а для того принять ложь и обман, и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению, и притом обманывать их всю дорогу, чтобы они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того, чтобы хотя бы в дороге-то эти жалкие слепцы считали себя счастливыми».

Уничтожение духовной основы жизни приводит к тому, что человек рассыпается и сводится лишь к сумме психических реакций, которые можно умело направлять с помощью современных идеоло-

гических технологий. Историческая судьба таким образом запрограммированного человечества сродни участи заботливо откармливаемого рождественского гуся.

И сегодня спор о природе человека, об его онтологическом статусе все еще в самом разгаре и принимает все более острые формы. Метафизический бунт, начавшийся с утверждения о смерти Бога, похоже, заканчивается смертью самого человека. Стараниями современной культуры человек был тщательно деконструирован вплоть до собственных гениталий, и именно в этом предмете была обнаружена самая примечательная особенность его существа.

И вот теперь мы переживаем ситуацию, когда возвращенная нами и, в то же время, возраставшая нас цивилизация представляет реальную угрозу основам жизни. Духовное самоистребление человека оборачивается физическим уничтожением самого бытия. Микро- и макрокосм, человек и мир взаимообусловлены, сплетены в единство незримыми духовными нитями, разрыв которых всегда губелен. Антропологическая катастрофа — источник иссякновения бытия. Время, не раздвинувшее свои собственные границы, не проросшее в Вечность, история, в своем стремительном движении лишенная метаисторических горизонтов, духовно не обеспеченная — расширяет черные дыры небытия в мироздании. Так надежно осуществляется в мире дело «умного и страшного духа, духа разрушения и смерти». И поэтому персонажи другого произведения Достоевского, «Бобок», с неотвратимостью венчают собой светлую историческую перспективу воплотившегося на земле царства великого инквизитора даже и не догадываясь о той ноше, которая так и не обременила их плечи. Впрочем, эти «очаровательные» персонажи только иллюстрируют собой старую истину о том, что ношу духовной ответственности снимает лишь духовная смерть.

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОЦЕССА¹

В журнале «Русский Вестник»² за 1866 год была напечатана большая статья на тему об упадке отечественной литературы. В начале этого же номера публиковались последние главы романа Достоевского «Преступление и наказание», в конце — первые главы романа Толстого «Война и мир». Наглядный пример рискованности глобальных обобщений, предпринимаемых исследователем, находящимся непосредственно в данной культурной ситуации.

Точный диагноз — скорее, прерогатива потомков, а не современников. Необходима известная временная дистанция, точка отстранения, открывающая пространство исторической ретроспективы. Но здесь же подстерегает опасность того, что в случае серьёзного недуга, верный диагноз может стать проблемой уже не врача, а патологоанатома.

Более столетия, начиная, пожалуй, с Фридриха Ницше, выдающиеся умы Запада призывают осознать катастрофичность путей развития современной цивилизации, не уставая обнажать трагизм духовной ситуации нашего времени. С тех пор не одно уже поколение европейцев скоротало свой земной срок в бесплодном ожидании Годо. И хотя XX век в истории человечества действительно оказался удручающе трагичным, однако в результате ни чаемый конец александрийской эпохи, ни перманентное восстание масс, ни окончательное и бесповоротное забвение бытия в начале третьего тысячелетия уже не омрачают умы и души просвещенных европейцев.

Кроме отдельных неуёмных буреветников апокалипсиса, прогрессивная часть современного человечества, погружённая в заботы

¹ Опубликовано в жур.: Вопросы философии, 5/2006.

² Русский вестник, 1866, № 12

дня текущего, с сытым благодушием посматривает в даль бесконечно разворачивающейся, вопреки прогнозам Фукуямы, исторической перспективы.

Не так давно мой голландский друг и коллега на вопрос о кризисе культуры меланхолично заметил, что на Западе никакого кризиса нет, просто вы, русские, любите экстраполировать свои проблемы на нас. Мой итальянский собеседник, известный культуролог-славист, видит эту проблему иначе: да, кризис был, но он уже разрешился в первой и второй мировых войнах, и сейчас мы живём в посткризисном мире.

Здесь возникает необходимость определиться с самим термином «кризис». С древнегреческого «кризис» переводится как переходной момент, решительный исход. В первом значении переходного момента кризис — естественное состояние культуры, необходимый этап её развития, болезнь роста. Бескризисная цивилизация — это не гармония, а летальный исход. Таким образом, кризис в значении перехода есть изменение внутри парадигмы данной культуры, например, переход от Ренессанса к барокко и классицизму. Исход — это более радикальная категория, состояние тотального кризиса, ведущего или к смене парадигмы культуры через осуществленный внутри культуры прорыв, или же, при исчерпанности творческого импульса, — к гибели культуры.

«Мы, цивилизации, — мы знаем теперь, что мы смертны»³, — этими словами Поль Валери в 1919 году начинает своё знаменитое эссе «Кризис духа». Не случайно XX век приносит с собой чувство хрупкости, ненадёжности мира. Это не буберовское ощущение бездомности как потери жизненных ориентиров, это ужасающее душу открытие, что вчера ещё надёжный отчий кров оказался, на поверку, из стекла, и под ногами — зияет бездна.

Нам довелось жить на перепутье, после очередного радикального поворота истории. Общеизвестно, что подобных по значимости поворотов в обозримый исторический период было, по крайней мере, три. Первый — изобретение и распространение письменности, что приводит к проблескам исторического сознания и возникновению первых древних цивилизаций. Второй — гуттенберговская эпоха, сделавшая печатное слово достоянием масс и придавшая мощный импульс зарождению картины мира Нового времени. Третий — научно-техническая революция XX века, создавшая новые

³ П. Валери «Кризис духа», в кн. «Об искусстве». М., «Искусство», 1976, с. 105

коммуникационные технологии трансляции культуры. Появление аудио-видео средств открыло новые не только количественные, но, прежде всего, качественные возможности для трансформаций культуры. В результате возникла новая духовная ситуация.

Одной из таких новаций явилось вытеснение слова, как носителя Логоса, словом, как орудием суггестии. Наиболее яркое выражение эта тенденция получила в тех сверхжестких идеологических машинах, которые были запущены тоталитарными режимами. Если религия, философия, наука в своих истоках движимы волей к Истине, то для идеологических систем истина является лишь средством, а в основе их устремлений — воля к Власти. Поэтому принципиально важным для этих систем является не истинность выдвигаемых ими идей, а их способность сплотить вокруг себя массы, их энергетический, суггестивный заряд, создающий харизматическое поле власти. Слово становится мощным источником пропаганды. Ведущим литературным жанром — жанр лозунга.

Культура должна быть метафизически ориентирована или её нет вообще⁴, — считал Й. Хейзинга. Главное в культуре — открытость бесконечному⁵, — отмечал П.Тиллих. По отношению к метафизическому измерению идеология работает как «бритва Оккама». Сакральное наполнение получают исторические ценности, относительные по своей природе, но приобретающие абсолютный статус, освящённый харизмой вождя или руководящей ролью партии.

Символ теряет свою основную функцию связи человеческого сознания с трансцендентными основами бытия, что неминуемо приводит к духовной девальвации культуры. В результате культура определяется уже в соответствии с формулой Маршалла Маклюэна «как сумма сенсативных предпочтений»⁶. Причём, в тоталитарных структурах такие сенсативные предпочтения закладываются в сознание индивидуума с детства и, строго фильтруемые режимом, носят не столько личностный, сколько общественный характер.

Методологически эта операция осуществляется при помощи приёма, названного Жаком Лаканом «точкой пристёжки». Слово-Логос намертво пристёгивается к одному-единственному значению и работает только в идеологическом поле суггестивного воздействия. Все его остальные значения аннулируются. Например, слово «свобо-

⁴ Й. Хейзинга «Задача истории культуры», в кн. «Об исторических жизненных идеалах и другие лекции», Overseas Publications Interchange, 1992, с. 40

⁵ П. Тиллих, Избранное. Теология культуры, М., «Юрист», 1995, с. 243

⁶ М. MacLuhan «The Gutenberg Galaxy», Toronto, 1962

да» в советской идеологической системе имело смысл только в значении бинарной оппозиции: или «свобода советского человека», или «пресловутая западная свобода» — в полном соответствии с положением Л. Витгенштейна: «границы моего языка означают границы моего мира»⁷.

В менее жёсткой форме эти идеологические приёмы работают в западной индустрии потребления, где нет идеологической монополии и существует свобода идеологической конкуренции. Однако и там происходит смена слова-логоса словом, как орудием суггестии. При этом передача информации через аудио-видео ряд не только в понятийной, но и в образной форме способна создавать значительно более сильный суггестивный эффект, что находит своё выражение в современных рекламных технологиях.

Вторая новация культурной ситуации нашего времени заключается в возрастающем акценте на развлекательной функции искусства, свойственной массовой культуре.

Хорошей иллюстрацией к этой теме может служить роман Бредбери «451 градус по Фаренгейту». В начале романа герой, возвращаясь домой, тщетно пытается установить хоть какой-нибудь контакт с собственной женой. Она уже давно живёт в некой иной реальности, видеомире.

Стены квартир превратились в гигантские телеэкраны. Человек ускользает в мир сновидений и там переживает самые сильные эмоции своего фантомного бытия. На смену духовной реальности, встреча с которой требует постоянного личностного усилия, акта сотворчества, приходит хорошо накатанное эмоциональное скольжение в мире виртуальной мечты. Дефицит личностной реализации в жёсткой и суровой действительности компенсируется ложной самоидентификацией с жизнью телевизионных героев и звёзд шоу-бизнеса. Здесь же находят выход те человеческие эмоции, которые в повседневной жизни слишком часто оказываются невостребованными.

Возможность проживать чужие жизни снимает с индивидуума непомерную тяжесть ответственности за свою собственную. Современные технологии соблазняют человека фантастической возможностью превращения из Homo Sapiens в Homo Virtualis (само собой, что массовая культура определяется не способом трансляции куль-

⁷ Л. Витгенштейн «Логико-философский трактат» в кн.: «Философские работы», часть I, М., «Гнозис», 1994, с. 56

туры, а её качеством. Способ трансляции придаёт ей лишь свойство радиации, делая её всепроникающей).

Современная индустрия массовой культуры, отвечая на запросы публики, всё более эксплуатирует наркотические функции искусства, создавая грандиозные шоу не как зрелище, которое смотрят, а как пространство, в котором живут. Культура, как духовное самостроительство человека, творчество, как метафизическая миссия и задача, сменяются культурой как эффективным средством бегства от себя и мира, культурой, как общедоступными радостями фантомного бытия. История европейского индивидуализма приходит к парадоксальному рубежу: когда человек существует и не существует в одно и то же время. Гипертрофия индивидуализма, атомизация общества и экспансия массовой культуры — вещи, видимо, внутренне тесно взаимосвязанные.

В этом же направлении развиваются процессы и на уровне так называемой современной элитарной культуры. В основе духовной ситуации господствующего постмодерна заложена тяга к небытию, неправильно сказать воля к небытию, поскольку волевой импульс в этом течении изначально погашен холодным дыханием эстетизма. Постмодернизм являет собой весомый аргумент в пользу существования морфологических соответствий в истории развития культур, о которых писал Шпенглер. Прослеживается явная переключка стилевых характеристик современного постмодерна с культурной ситуацией конца эллинистической эпохи. Время блестящих стилизаторов, виртуозных версификаторов, перегруженности текстов литературными аллюзиями, стремление к эстетическому совершенству формы, всеразъедающая ирония, искусство как игра, где все ценности представляются условными, а истины относительными. В философии — это пора расцвета школ скептиков и эклектиков — деконструктивистов периода заката античного мира. Происходит эстетическое снятие всякой ценностной иерархии. Эту особенность постструктурализма точно подметил Ю. Хабермас: «Для постструктурализма характерна своего рода универсальная эстетизация, посредством которой «истина», в конце концов, редуцируется к одному из стилевых эффектов дискурсивного выражения»⁸.

Пафос тотальной деконструкции, разрушение во имя разрушения как феномен эстетической игры нероново толка, отмечает в

⁸ J. Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, 1985.

своей книге «Культура постмодерна» немецкий философ П. Козловски: «Постмодерн принимает на себя роль тормоза, отодвигающего наступление того, что, собственно, должно было наступить после крушения утопических историко-философских ожиданий современности: гибели. Предназначение человека – разрушить самого себя, но только прежде он должен стать достоин этого, пока же – ещё нет. Эпоха постмодерна представляет собой время, которое остаётся людям, чтобы стать достойными гибели»⁹. Постмодернизм пытается зафиксировать точку перехода бытия в небытие, как момент высшего эстетического напряжения. И в этой точке перехода постмодернистская стратегия раскрывается как манифестация небытия, как отчаянный флирт культуры с Ничто.

Все три феномена, рождённые современной культурной ситуацией, при всём их различии имеют общие корни: и идеологическое, и массовое, и постмодернистское сознание выступают как медиаторы небытия. В каждом по-своему отражается процесс разрушения слова как носителя Логоса и, тем самым, обрывается триединый диалог, который Р. Нибур полагал основным смыслом и содержанием человеческой истории: диалог Я с самим собой, с окружающим миром и с Богом¹⁰.

Естественно, что в статье я мог лишь вскользь коснуться определённых проблем и далёк от претензий обрисовать глобальную перспективу генезиса современной культуры. Речь идёт лишь о некоторых, как мне представляется, негативных тенденциях её развития. То, что Ортега-и-Гасет определял как «усталость от культуры», является печальным итогом просвещенческих и романтических иллюзий, возлагавших на искусство роль, прежде отводимую религии, – сакральную функцию преобразования мира. Не справившись с непосильной задачей, искусство XX века творит альтернативные миры, обладающие всеми возможными совершенствами, кроме одного – реальности.

Вектор культуры направлен на преодоление культурой самой себя, своих собственных границ. Современная ситуация обнажает корневую связь культуры с бытием, культурологическая проблематика естественным образом перерастает в онтологическую. Сегодняшняя угроза экологической катастрофы – только зримая часть этой взаи-

⁹ П. Козловски «Культура постмодерна», М., «Республика», 1997, с. 34

¹⁰ Р. Нибур «Опыт интерпретации христианской этики» в кн. «Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура», М., «Юрист», 1996, с. 446

мосвязи. И проблема исчезновения озонового слоя – лишь одно из последствий разрушения слоя духовного. Не будучи повёрнутым к собственной глубине, человек растекается в ширину в беспрестанном поиске новых, будоражащих нервы ощущений и, в стремлении отыскать оазис, оставляет за собой пустыню.

Безусловно, что не научно-техническая революция и не появление аудио-видеосредств являются источником кризисной ситуации. Они лишь ускоряют процесс, расширяют возможности для экспансии разрушительных сил внутри самой цивилизации, что само по себе только следствие более глубинных сдвигов, произошедших в духовных основах культуры.

Генезис культуры – процесс постоянного усложнения, нарастающей дифференциации. Стремительный рост числа бинарных оппозиций внутри культурного пространства в какой-то момент приводит к потере синтезирующей основы данной культуры. Роль такой основы обычно выполняет религия. С распадом синтезирующей основы, с неизбежной десакрализацией культуры разрушается её иерархическое единство. Попытки заменить это утраченное единство идеологическими или эстетическими системами ценностей оказываются в итоге бесплодными. Основная задача современной культуры перед лицом наступающего небытия – постараться обрести такой синтез, так как вполне возможно, что единственная глобальная проблема, которая стоит перед современной культурой это – выжить.

МИР ПОСЛЕ СМЕРТИ ВЕЩЕЙ.¹ (КУЛЬТУРА НЕПРИМИРИМОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ)

*«Я так боюсь человеческих слов,
в них кажется все настолько простым:
вот это дом, а вот это дым,
таков исток и конец таков.*

*Мне страшен опустошенный слог,
где выше смысла гласных игра.
Не диво людям любая гора, —
Превыше Бога порог и прок.*

*И я молю, не творите бед.
Вещают вещи мудрым в ответ.
Но тронет их пустой пересуд —
вещи замкнут уста и умрут.*

*Р.М. Рильке,
из «Ранних стихотворений»*

Русский писатель, уже более 20 лет живущий на Западе, на мое замечание о том, что в ведущих направлениях современной западной философской мысли утеряно метафизическое измерение, ответил, что вводить вертикаль в философских дискуссиях здесь считается неприличным — это дело теологов. С похожей точкой зрения я встречался и в беседах со своими европейскими коллегами. Один из них выразил мне свое удивление по поводу того, что в России так популярны маргиналы (к ним он относил Шпенглера, Ортегу-и-Га-

сета, Хайдеггера). Любая попытка постановки глобальных, «вечных» вопросов, заставляет западного специалиста поморщиться: «Это не скромно», — спешит пояснить он. Популярен микроанализ, претензия на макроанализ априори вызывает недоверие, поиск же синтеза, которого катастрофически не хватает сегодня, рассматривается строгими блюстителями научного метода в философии как пережиток атавистического сознания, тяготеющего к шаманской практике.

У представителей различных направлений и школ — будь то аналитическая философия, деконструктивизм, психоанализ наблюдается ангажированность своей единственно верной методологией. И часто инструмент познания превращается в его конечную цель.

Оторванная от насущных проблем человеческого существования, философия становится одной из вариаций гессевской «Игры в бисер», бесплодной гимнастикой ума, многозначительным перемигиванием досрочно выпровоженных на пенсию авгуров, все еще не расставшихся с иллюзией собственной посвященности.

Эскапизм академической философии, доведший до пифийского совершенства свой птичий язык, происходит в условиях стремительно нарастающей девальвации слова как такового. В современном мире наблюдается перепроизводство словесных отходов. Это респектабельно именуется информационной революцией. Одной из насущных задач нашего времени, видимо, станет создание эффективных мусороуборочных технологий.

Как зерно должно быть погребено в почву для того, чтобы дать ростки, так и слову необходимо прорасти из почвы молчаливого созерцания. Чуткая поэтическая интуиция Рильке открывает угрозу приближающейся катастрофы: умирание немолчащего бытия, «души вещей», отчужденной от человека горой словесного мусора.

Согласно библейской традиции метафизической миссией человека было дать имена всему сотворенному. Назвать, дать имя, для человека архаической культуры — это определить судьбу, обозначить сущность, т.е. стать сотворцом. Сегодня человечество при помощи магии слова творит фантомное бытие, тем самым обрекая себя на фантомное существование.

«То, что невозможно выразить — о том следует молчать», — писал Л. Витгенштейн. Господствующий неопозитивизм с готовностью сделал из этого вывод о том, что философия должна заниматься только тем, что можно выразить, предоставив мистикам возможность «противоречить грамматике». Тем самым, из области философского мышления вычеркивается, по меньшей мере, целая традиция от Августина

¹ Опубликовано в жур.: Вопросы философии, 2/2003.

до Кьеркегора, мыслителей, творчество которых неразрывно связано с духовным опытом, до них остававшимся невыразимым. Они обрели язык, на котором говорило витгенштейновское молчание.

Позволю себе высказать собственное, некорректное мнение: я полагаю, что истинная философия начинается только там, где личность в своем индивидуальном опыте выходит за границы того, что поддается выражению на вербальном уровне. Из переживания такого опыта и рождается Слово.

Хайдеггеровское вслушивание в Бытие происходит на предельной глубине нашего внутреннего «я». Стоит лишь «донырнуть», и «устаи вещей» заговорит живое, пульсирующее единство Вселенной. То единство макро- и микрокосма, которое в разные времена переживалось многими поэтами и мыслителями как на Востоке, так и на Западе. Это единство глубже культурных различий. Это то «чувство космического», наличие которого известный антрополог Маргарет Мид считала уникальной особенностью человеческой природы, кардинально отличающей ее от множества других живых существ.

Стихотворение Рильке — о трагической потере этого единства. Речь идет не о религиозном сознании, хотя религии, вероятно, рождаются из этого же источника. Тут, скорее, следует говорить о переживании сакрального (Р. Генон совершенно справедливо рассматривает сакральное как понятие более широкое, чем религиозное).

Процесс секуляризации европейской культуры затронул не только ее религиозные (христианские) основы, но распространился глубже, деформируя и разрушая сакральное начало, по сути являющееся истоком духовного существования человека.

Естественно, подобное утверждение вызовет возражения у исторических оптимистов. Как можно говорить о духовном разрушении, если музеи постоянно переполнены посетителями, а концертные залы — слушателями. Если выставки известных мастеров привлекают толпы любителей живописи, а на гастроли знаменитых виртуозов выстраиваются внушительные очереди ценителей музыки. Если число людей, пишущих и издающих стихи и прозу часто превышает количество людей, эти стихи и прозу успевающих прочитать. Наоборот, благодаря достижениям научно-технического прогресса в культурный процесс оказывается вовлеченным гораздо больше народа, чем когда-либо в прошлом.

Достижения высокой культуры стали намного доступней массам. Все это чистая правда. Но в истории цивилизаций подобная ситуа-

ция уже возникала. Создавались музеи, плоды просвещения стремительно распространялись вширь, появлялся слой тонких ценителей изящных искусств и свободных художников. Это время именуется в истории эллинистическим периодом, закатом античной культуры. Как и наше, оно отличалось приматом эстетического начала в искусстве над этическим и религиозным.

Существует потребление материальных благ, переживающее в нашу эпоху в развитых странах бурный рост. Существует и потребление благ духовных. Русский филолог М. Гершензон назвал это «обжорством культурой». Культивирование эстетических удовольствий — одно из проявлений гедонистического характера нашей цивилизации. При этом рафинированный эстетизм неплохо уживается в одной и той же душе с пещерным каннибализмом. (Из ярких примеров можно вспомнить одного из высокопоставленных чинов СС Гейдриха, у которого любовь к Моцарту и тонкое понимание его музыки неплохо сочеталось с бескомпромиссной борьбой за чистоту арийской расы).

Подчинение эстетической функции искусства этическому или религиозному императиву — верный способ покончить с искусством. Нельзя превращать эстетическое в простой инструмент, даже ради очень высоких целей, но как самоцель эстетическое начало становится не менее губительным для искусства. Гипертрофия эстетического, так же как и его редукция, — следствие разрушения духовной иерархии, вернее, различные временные стадии этого процесса.

Подобный феномен отметил еще Кьеркегор, писавший о том, что слишком развитое эстетическое убивает этическое. Можно возразить: не утонченнейшее ли эстетическое переживание мира, к примеру, лежит в творчестве выдающихся японских мастеров хокку и китайских художников эпохи Сун, безо всякого ущерба для этического начала? Да и в контексте европейской культуры феномен, отмеченный датским мыслителем, скорее, характерен для одного из моментов ее развития, а вовсе не является универсальным законом. С последним не спорю — т.к. именно о таком моменте и идет речь. Что же касается культурных традиций Японии и Китая, то и поэзия хокку, и сунская живопись органично вырастают из дзен-буддийского и даосского мироощущений, в которых встреча с сакральным переживается в эстетической форме единения с «душой вещей», подразумевающей снятие субъектно-объектных отношений. В современной же западной культуре наблюдается иная тенденция: стремление к сакрализации эстетического переживания как такового выталки-

вает человека к существованию на поверхности вещей, фокусирует не его внутреннюю сопряженность, а неизбывную разобщенность с миром.

В эпоху роста индивидуалистического сознания эстетический принцип становится для творческой элиты королевской идеей. В чужом и холодном мире, атомизированном человеческом пространстве, эстетизм нередко является для личности единственной духовной опорой в ее фрагментарном и бессмысленном существовании.

«Дендизм — это последняя вспышка героизма в эпоху всеобщего упадка», — писал Ш. Бодлер. Эстетическая позиция становится для индивидуума перманентным актом утверждения своей аутентичности. В то же время она на самом деле ведет к неизбежному раздвоению, расколотости личности в самой себе, ибо по сути своей предполагает одновременно наличие как бы двух персон в индивидууме, одна из которых непрерывно демонстрирует «последнюю вспышку героизма», т.е. является эстетическим объектом, в то время как другая наблюдает и оценивает исполнение этой роли, т.е. является эстетическим субъектом, намертво привязанным, закрепленным за объектом.

Такая постоянная эстетическая рефлексия, базирующаяся на раздвоенности сознания, надежно отрезает индивидуума как от своего «внутреннейшего человека», о котором говорил Мейстер Экхарт, так и успешно изолирует его от других людей, в которых он, в лучшем случае, нуждается как в восхищенных зрителях. Человек становится Нарциссом, замороженным неким идеальным образом своего «я», а окружающий мир — зеркалами, бесконечно отражающими желанный образ.

В результате эстетическое сознание обречено на постоянное овеществление, двойную объективацию: самого себя и вечно текущего бытия, тем самым увеличивая дистанцию отчуждения. Оно все время имеет дело со ставшим, вырванным из непрерывного потока становления, и, мучимое голодом и жаждой среди изобилия, наделено проклятым даром Мидаса — одним прикосновением превращать живой, трепещущий мир в золотой, но мертвый декор.

И тогда душа, безнадежно потерянная в мире мертвых вещей, создает свой космологический миф — миф о демиурге, и именует его научной картиной мира. Таким демиургом в царстве Мидаса неизбежно становится экономика. Экономические отношения, как дельфийский оракул, вещают скрытую истину, и, словно Мойры, прядут нити человеческих судеб. Все в мире проистекает из них, и

все в итоге к ним возвращается. И на наши головы, как небесная кара с Олимпа, падают уже не Зевсовы молнии, а акции и ценные бумаги. Возникают страны государственной демократии и общественной тирании. Своих тиранов общество демократично избирает всенародным голосованием. Имя одного из популярнейших — толерантность. Это очень благодущный и просвещенный тиран. Он с пониманием и терпением относится ко всем мерзостям, творящимся в мире, и всегда чутко следит за соблюдением полной толерантности во всех уголках земного шара. И там, где ей угрожает какая-либо опасность, он надежно укрепляет толерантность ракетно-бомбовыми ударами. Благодаря этому на нашем Ноевом ковчеге и сохраняется экологическое равновесие всех чистых и нечистых пар, а также их демократические свободы. И, прежде всего, наиболее ценная из них — свобода слова от мысли.

Слово способно как одухотворить, так и обездушить. Информационный поток СМИ, постоянно омывающий нас, эксплуатирует вторую возможность. Мелководье мыслей и чувств грозит неизбежным обмелением души. Человек по сути своей — глубоководное существо, он не может бесконечно, без ущерба для своей духовной природы скользить по поверхности бытия. Современная цивилизация создает оптимальные условия для такого скольжения, увеличивая опасность того, что человек так никогда и не вырвется из плена «мертвых вещей», не встретится с собственной глубиной. В этом — один из вызовов времени духовным основам общества.

ОБЩЕСТВО МЕРТВЫХ ВЕЛОСИПЕДИСТОВ¹

Сегодня все чаще из уст специалистов можно услышать утверждение о конце постмодернизма. Никто в точности не знает, что за пациент скрывается за этим именем, но уже готовится медицинское заключение о его кончине. Можно быть горячим приверженцем или страстным обличителем этого направления в современной культуре, но нельзя не признать, что постмодернизм явился всего лишь лакмусовой бумажкой духовных или анти-духовных тенденций, присущих нашей цивилизации.

Возможно, что он возник как аллергическая реакция на бессознательную спекуляцию сверхличностными ценностями и жесткую систему ложных иерархий, заданную тоталитарными режимами. Но аллергия — это не только болезненная реакция отторжения, но часто и тяжелое заболевание, иногда заканчивающееся летальным исходом.

Мы успешно прошли три стадии деконструкции: смерть Бога, смерть Автора, смерть Читателя и, похоже, теперь переживаем четвертую стадию — смерть Деконструктора. Кого еще мы могли бы похоронить?

О заслугах и недостатках покойного будет произнесено немало надгробных речей, но уже сейчас встает вопрос о приемнике. По этому поводу один из моих коллег высказал предположение, что на смену постмодернизму должна прийти эпоха тотальной тактильности. Мне представляется, что подобная смена означала бы лишь следующую ступень, еще более тяжелую стадию той же болезни. Знаменитые брейгелевские слепцы неплохо иллюстрируют царство тотальной тактильности и перспективы такого пути.

Тем не менее, эта опасность довольно реальна, поскольку подобные тенденции развития заложены нашей цивилизацией и уже на-

шли свое выражение в принципах современной эстетики. В частности, это отметил Ж.Бодриар: «Изменилась вся парадигма чувствительности, осязаемость больше не является органично присущей прикосновению. Она просто означает эпидермическую близость глаза и образа, конец эстетического расстояния взгляда...»²

Продолжение движения в этом направлении означало бы дальнейшую гипертрофию гедонистического начала, заложенную в современной западной культуре, и в итоге обернулось бы ситуацией, которую лучше всего символизирует любимый образ все того же Бодриара: «Умершие велосипедисты во время гонки вдоль транссибирской магистрали с возрастающей скоростью продолжают крутить педали своих велосипедов»³.

Дело даже не в том, что гедонистические устремления современного общества запускают технологическую машину уничтожения природной среды обитания, а в том, что гедонизм, как о том свидетельствует история прошлых цивилизаций, — тупиковый путь развития культуры.

Растекаясь в ширину, в поиске все новых и новых наслаждений, человеческая жизнь теряет измерение глубины, без которого становится все более и более бессмысленной.

В то же время и сами удовольствия, получаемые человеком, зачастую напоминают удовольствия нероновоского толка. Эрос и Танатос правят бал на всех подмостках нашей культуры — от литературы и музыки до живописи и кинематографа. Пафос тотальной деконструкции приятно щекочет наши пресыщенные скукой потребности души.

В кинематографе эта тема в форме интеллектуальной притчи озвучена в целом ряде эпатажирующих фильмов — от «Большой жратвы» Феррери до «Автокатастрофы» Кроненберга.

Особо характерен последний фильм. Потерявшие вкус к жизни герои с маниакальным упорством стремятся пережить ситуацию автомобильной катастрофы. В них говорит не фрейдовский инстинкт смерти, только при соприкосновении с возможностью собственной гибели они еще способны ощутить себя живыми. От прикосновения к смерти в них рождается мощный витальный импульс, тут же реализующийся в бурных пароксизмах сексуальной страсти. Герои

² Бодриар «Прозрачность зла». М., «Добросвет», 2000, с. 81

³ Там же, с. 151

¹ Опубликовано в жур.: Вопросы философии, 1/2004, с. 175-178.

попадают в заколдованный круг: от Танатоса к Эросу и от Эроса назад к Танатосу.

В таком же круге оказываются и участники террористических групп, только их Эрос сублимирован доминирующей националистической или религиозной идеей. Эрос и Танатос в опустошенной и омраченной душе современного человека способны продуцировать предельные тактильные раздражения, не случайно эстетика постмодернизма со сладострастием стервятника кружит вокруг этих будоражащих похоть мысли тем.

Анализ современного терроризма, ограничивающийся только социальными и экономическими причинами, замечает лишь верхнюю часть айсберга. Прагматическому мышлению трудно понять, что человек способен действовать вопреки собственной очевидной выгоде, вопреки своим социальным, экономическим и прочим материальным интересам. Террористы, осуществившие чудовищную акцию 11 сентября были из состоятельных семей, имели высшее образование и возможность пользоваться всеми благами европейской цивилизации. Можно, конечно, подобные инциденты списывать на счет религиозного фанатизма или психической невменяемости, однако даже Великий Инквизитор Ф.М. Достоевского с его крайне скептической оценкой человеческой природы («малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики») оговаривался, что «не хлебом единым жив человек», что кроме хлебов ему еще нужно знать, во имя чего, собственно, он живет, и без «твердого представления себе, для чего ему жить, человек не соглашается жить, и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы» (Ф.М. Достоевский «Братья Карамазовы»)⁴.

Западная демократия имеет целый ряд бесспорных и решающих преимуществ перед другими системами общественного устройства. И, прежде всего — это уважение к правам человеческой личности. Но, парадоксальным образом, сегодня она, похоже, приходит к тому, что в ней под угрозой оказывается само существование личности. Поскольку личность — это духовная характеристика человека. И дело здесь не в секуляризации христианской культуры, а в разрушении сакральных основ бытия, неостребованности духовного измерения человеческого существования в современном постиндустриальном обществе.

⁴ Ф.М. Достоевский. Братья Карамазовы. ПСС в 30 т., «Мысль», 1988, т. 2, с. 747, с. 741

Идеалом жизненного успеха в общественном сознании представляется карьера звезды шоу-бизнеса, спортивной знаменитости, высокооплачиваемого киноактера или преуспевающего бизнесмена. Область духовных интересов перемещается на периферию общественной жизни, становится способом проведения досуга, хобби для чудаков или предметом эзотерических штудий для маргиналов. Монополия на духовную жизнь личности переходит в руки сектантских организаций и вызывает вполне обоснованное отвращение у интеллигентов духом партийной непримиримости и интеллектуального убожества, зачастую царящих там.

Посещение музеев и филармоний является для современных ценителей прекрасного таким же приобщением к культуре, как пребывание египетских фараонов внутри своих пирамид — формой духовной жизни. И то, и другое сохраняется лишь в саркофагах.

Интеллектуалы привычно сетуют на то, что телевидение духовно и душевно калечит людей. Этот факт трудно оспорить. Оно, телевидение, конечно же умножает убожество сущности сверх всякой необходимости. Но, с другой стороны, телевидение — это не более, чем зеркало души современного человека. Что можно увидеть в зеркале, когда в него смотрится Калибан? Еще неизвестно, кто кому корчит рожу. Склонен предполагать, что господин из преисподней сегодня, как никогда ранее, может почивать на лаврах. Наконец-таки при помощи человека ему удалось утереть нос богу и создать собственные параллельные виртуальные миры. Переселение рода человеческого при помощи последних достижений науки и техники в этот новый прекрасный мир идет полным ходом. Ведь там с человека полностью снимается его родовое проклятие, самая тяжелая из возложенных на него обязанностей — обязанность личного свободного выбора. Т.е. он, конечно же, и здесь выбирает, но уже не себя самого, а всего лишь подходящую кнопку, при помощи которой он свободно парит в виртуальной вселенной. Кто знает, может быть это средство и окажется эффективнее, чем всемирный потоп.

Невольно вспоминается «Поэма об Антихристе» русского философа Вл. Соловьева. Его антихрист декларирует «установление во всем человечестве самого основного равенства — равенства всеобщей сытости», и главное свое отличие от Христа видит в том, что тот был «исправителем человечества, я же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправленного человечества...

Христос как моралист разделял людей Добром и Злом, я соединяю их благами...»⁵

Конечно же, Соловьев умер еще до того, как в XX веке обнаружился целый ряд «исправителей» человечества: от Ленина до Хомейни. Он не подозревал, какой ценой может быть оплачено разделение людей добром и злом. Но само появление на арене истории подобных избавителей кроме социальных, экономических и прочих достойных научного внимания причин, было вызвано совершенно не научными, но, тем не менее, вполне реальными факторами, а именно, фантастической причудливостью человеческой природы, которая, кроме земных хлебов, жаждет иной раз и некоего высшего смысла существования, каких-то там сверхличностных ценностей. Это последнее и есть неиссякаемый источник для произрастания «исправителей» и разделителей рода человеческого, которые одни только и знают, как нужно по правде все взять и благоустроить. Но из того, что жажда утоляется из отравленных колодцев еще не следует, что и сама жажда преступна.

Более того, смею думать, что без этой жажды человеческая история давно бы закончилась эпохой жующей и размножающейся протоплазмы. В качестве иллюстрации опять же отсылаю к фильму Феррари «Большая жратва». Нельзя безнаказанно ампутировать духовное измерение личности. «Свято место пусто не бывает», рано или поздно его заселяют бесы.

Отброшенный к самому себе, безнадежно затерянный в собственном одиночестве Homo Virtuales, этот вечный кочевник грезящей культуры, лелеет свою заветную грезу о встрече с Другим. Песней сирен звучит его бесконечный монолог, Монолог о ценности Диалога с Другим. Неустанно, на тысячи ладов распевает современный Нарцисс восторженный гимн Другому. Но не дай Бог зазеваться неосторожному аргонавту: «самая искренняя любовь на свете — это любовь к тому, что можно съесть»⁶. Каннибализм — радикальная форма нашего гостеприимства. Одни нуждаются в Другом, чтобы найти себя, другие — для того, чтобы окончательно себя потерять. Другой — это не более чем наше «алиби — в — Бытии»⁷.

Мне представляется, что дискурс пост-модерна в современном мире еще далеко не исчерпан, поскольку основной источник, его

⁵ В.С. Соловьев. Поэма об Антихристе. Соч. в 2-х т., М., «Мысль», 1988, т. 2, с. 253

⁶ Бернард Шоу. Письма. М., «Наука», 1971, с. 253

⁷ М.М. Бахтин. К философии поступка. М., «Лабиринт», 1996, с. 104

питающий, — состояние предельной человеческой отчужденности, — остается непреодоленным.

Проекты глобализации человечества, основанные только на принципах экономической и информационной связи, без диалога культур, способствующего духовной консолидации, — это новая разновидность старого утопического мышления. И сегодняшние строители Вавилонской башни завтра с тем же энтузиазмом примутся возводить Китайскую стену.

Как справедливо заметил Антоний Блюм, «настоящее единство создается через уникальность каждого, а не через единообразие всех»¹. Но человеческая уникальность — это потерянное в нашем мире вертикальное измерение личности. Мы же давно живем, безнадежно вращаясь в горизонталь.

Дальнейшее акцентирование тактильности как способа бытия-в-мире может лишь усилить наркотический компонент и без того уже доминирующий в современной как массовой, так и элитарной культуре. Тактильность как единственно возможный способ ощутить Другого — это форма диалога незрячих, последняя роскошь человеческого общения, доступная в обществе мертвых велосипедистов. И как знать, не явится ли в итоге извращенная демоническая духовность национал-патриотических и религиозно-фундаменталистских движений с Востока реальной альтернативой секуляризованному миру Запада, как манящий мираж вертикали в мире потерянных горизонтов.

¹ Митрополит Антоний Сурожский. Ответ Синдесмосу. «Русская мысль», № 4199, 27 ноября — 3 декабря

ВРЕМЯ АНТИ-ИСТОРИИ. КАРТИНА МИРА: ДУБЛЬ 2003²

«Мы должны понять, что ни люди, ни их действия не находятся во времени: Время, как конкретное свойство истории, создается людьми на основе их изначального времяполагания»

*Ж.-П. Сартр*³

«Заниматься историей нужно. В той мере, в которой она — и только она — помогает нам жить в теперешнем мире, потерявшем последние остатки устойчивости»

*Л. Февр*⁴

Когда историки толкуют о «переходных эпохах», невольно возникает вопрос: а какая эпоха не переходная? История — сейсмически опасная зона, где каждая точка во времени-пространстве является точкой перехода, она подвижна и всегда погранична по самой своей сути.

Ретроспективно можно рассуждать о более или менее стабильных эпохах, но не следует забывать, что пороховые бочки наполняются зачастую именно в эти, спокойные на первый взгляд, времена, задолго до очередного взрыва. Любая эпоха может в принципе рас-

сматриваться как переходная, все зависит от выбранной исследователем системы отсчета.

Христианский взгляд на историю вообще видит весь исторический процесс как переходное состояние от начальной точки — Сотворения Мира — до конечной точки — Второго Пришествия и Страшного Суда. История — разворачивание грандиозной мистерии от акта грехопадения до грядущего очищения и преобразования падшего человечества, путь восхождения от Ветхого Адама к Новому Адаму.

Неразрывная историческая связь времен прослеживается в многочисленных средневековых хрониках. Как отмечает Романо Гвардини: хроники «...включают все известные события истории вплоть до времени самого рассказчика в большой контекст мировой исторической драмы. Отсюда возникает характерное чувство исторического процесса: у него есть четкое начало и решительный конец, и эти две крайние точки сжимают его, ограничивают и упорядочивают. Таким образом, всякое «теперь» человеческого существования получает свое точное место в целом мирового времени, отчетливо ощущаемое и тем более значимое, что акт вочеловечивания Бога, в котором слилось время и вечность, вновь проявляется в жизни каждого спасенного, превращая «теперь» из безразличного момента времени в экзистенциально решаемое мгновение»⁵.

Тем самым истории, в парадигме христианской культуры, задаются метаисторические горизонты, и только в этом контексте обретают смысл как всемирная история, так и существование каждого отдельного индивида, фактически санкционированное его надисторической миссией. Все, что происходит во времени, имеет свое сакральное значение и бытийное обоснование в Вечности, укоренено в ней. Вот как характеризует мировосприятие человека средневековья известный историк-медиевист: «...человек ощущает, осознает себя сразу в двух временных планах: в плане локальной преходящей жизни и в плане общеисторических, решающих для судеб мира событий — Сотворения мира, Рождества и Страстей Христовых. Быстротечная и ничтожная жизнь каждого человека проходит на фоне всемирно-исторической драмы, вплетается в нее, получая от нее новый, высший и непреходящий смысл. Эта двойственность восприятия времени — неотъемлемое качество сознания средневекового человека...»⁶

⁵ Р. Гвардини. Конец Нового Времени, в журнале «Вопросы философии», 1990, № 4, с. 132-133

⁶ А.Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., Искусство, 1984, с. 153

² Опубликовано в жур.: Вопросы философии, 11/2004.

³ Ж.-П. Сартр. Проблема метода, М., Прогресс, 1994, с. 113

⁴ Л. Февр. Лицом к ветру. В кн. «Бои за историю», М., Наука, 1991, с. 45-46

Сегодня мы живем не только в ином историческом пространстве, пространстве постиндустриального общества, располагающего беспрецедентными в истории человечества средствами информации и коммуникации, но и в иначе переживаемом историческом времени. В нашем секуляризованном и рационализированном мире, лишенном сверхисторических задач и метафизических горизонтов, мы оказались в другом хронотопе, в иной исторической парадигме, и лишь по инерции продолжаем пользоваться прежней системой координат, идентифицировать себя в рамках традиционных культурных ценностей, не отдавая себе отчета в радикальных изменениях бытийственных основ нашего повседневного существования.

Сами того не заметив, мы оказались в новой, постисторической эпохе. Из «авраамистской ойкумены» мы осуществили дрейф в «ойкумену постапокалиптическую». Апокалипсис в данном контексте означает демаркационную линию, последний рубеж, заданный христианской культурной парадигмой. С христианской точки зрения можно говорить о наступлении периода анти-истории, о путешествии в зазеркалье.

Но не парадоксально ли рассуждать о времени анти-истории в ситуации, когда сознание современного человека более чем когда-либо перегружено информацией о разнообразных крупных и мелких событиях истории. При помощи средств масс-медиа и интернета мы заверчены в бешеный калейдоскоп событий, перекормлены сводками ежедневных новостей, кадрами происшествий во всех уголках земного шара. Мы в курсе актуальных проблем, занимающих мировое сообщество: от последних социальных и международных конфликтов и эпохальных решений политических саммитов до очередной экстравагантной выходки модной шоу-звезды, от запусков космических станций и последних новостей биржи до новых успехов секс-меньшинств в борьбе за свои права.

По сути же мы живем в полном информационном хаосе, симулирующем наличие исторического космоса. Все эти бесчисленные события не выстраиваются для нас в осмысленный ряд, и по большей части оставляют нас совершенно безучастными. Мир для нас так же мозаичен и фрагментарен, как мозаично и фрагментарно наше существование в нем.

Мы наглухо капсулированы в малом времени своего существования, в серой скорлупе будней. Мы монады без окон, но... с телеэкранами. Мы давно уже не живем в историческом мире, но мы охотно за ним подглядываем.

В своем углу, малом времени и малом пространстве, с помощью последних достижений технического прогресса мы можем уютно, без всяких усилий и риска, предпринять головокружительные странствия по любым эпохам и галактикам. «Миф — машина для уничтожения времени»⁷ — писал Клод Леви-Стросс. У нас для этого есть средства поэффektивнее. По какому телеканалу у нас сегодня история?..⁸

Успешная симуляция жизни сменила не менее успешную симуляцию исторического прогресса. Утратив надисторические перспективы, мы потеряли и пространство истории. Время, не обеспеченное золотым запасом Вечности, проваливается в пустоту, оказывается абсурдом «дурной бесконечности». Впрочем, мы неплохо обжили Абсурд и чувствуем себя в нем почти что комфортно: в космическом абсурде пустого и холодного мироздания, в историческом абсурде постоянного становления и крушения цивилизаций и, прежде всего, в унылом абсурде собственного повседневного существования.

Ирония нашей жизни состоит в том, что даже культура — начало, всегда противостоящее абсурду — сегодня стала одним из самых мощных его стимуляторов и проводников. Она полностью снимает с человека чувство духовной ответственности, даруя взамен иллюзию существования. Когда-то она выпрямляла души, теперь она их успешно укорачивает. Культура стала одной из прибыльнейших индустрий нашего производства, королевским крикетом современного бизнеса.

Современная культурная ситуация была довольно точно охарактеризована К.С. Доусоном: «...новая научная культура лишена всякого позитивного содержания. Она представляет собой огромный комплекс технических приемов и областей специализации без на-

⁷ К. Леви-Стросс. Структурная антропология. М., Наука, 1983, с. 189

⁸ Социо-психологический сдвиг исторического восприятия современного человека отмечает и Ульрих Бек в своей работе «Общество риска». «По мере того, — пишет он, — как человек с каждым витком индивидуализации все больше высвобождается из социальных связей и «приватизируется», происходит двойственное развитие. С одной стороны, формы восприятия становятся частными и одновременно — помысленные на оси времени — внеисторическими. Дети уже не знают жизненных обстоятельств родителей, а тем паче дедов и бабок. Иными словами, временные горизонты жизневосприятия все более сужаются, пока история (в экстремальном случае) не сжимается до (вечного) сегодня, когда все вращается вокруг собственного «я», собственной жизни».

У. Бек, Общество риска. На пути к другому модерну. М., Прогресс-Традиция, 2000, с. 198

правляющего духа, без основы для общих нравственных ценностей, без объединяющей духовной цели... Культура этого рода вовсе не является культурой в традиционном смысле, т.е. не является порядком, который включает в себя каждую сторону человеческой жизни в живой духовной общности»⁹.

Кассирер определял человека как «символическое животное», «животное, создающее символы»¹⁰. Но так же, как мы создаем символы, символы, в свою очередь, создают нас. Мы живем в мире символических форм. Символ лежит в истоках духовного творчества. Миф, рождающийся на заре человеческой истории – тот же символ. Символ – это наш способ прикоснуться к Тайне. Через переживание религиозных и культурных символов человек обретает духовный синтез, преодолевает глухой трагизм своего быстротечного существования, открывая в сокровенной глубине собственной души ее сопричастность живой бесконечности мироздания.

С утратой метафизического измерения наше историческое сознание утратило и бесконечное разнообразие символических форм, в которых осмысливал себя и окружающий мир человек средневековой Европы. Связь человеческого существования с Абсолютом, выработанная христианской религиозной культурой, была аннулирована.

Начавшийся процесс секуляризации сознания постепенно привел к перерождению символов культуры в культурную эмблематику. Эмблема – по сути – выхолощенный символ, сохраняющий видимость символической формы, но, в отличие от символа подлинного, потерявший творческую многозначность смыслов, способность соотносить внутренний мир личности с первоосновами бытия, безуспешно симулирующий связь человека со сверхличностными ценностями. Фактически, это та система симулякров, которые Жан Бодрийяр считает характерной особенностью современной культуры.

Определяемая сама из себя, ставшая самодостаточной, история бесследно исчезает в бесчисленных пасьянсах историософских концепций, тщетно стремящихся разгадать ее скрытый смысл в черед сменяющих друг друга событий. Идеи эволюции и прогресса, идеи цикличности, движения по спирали, маятниковых колебаний и т.д. исходят из убеждения, что история имманентно, в самой себе несет

⁹ К.С. Доусон. Религия и культура. С.-П., Алетея, 2000, с. 272.

¹⁰ Э. Кассирер. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. В кн. Избранное. Опыт о человеке. М., Графика, 1998, с. 471.

свой собственный смысл. Смыслы множатся, и ощущение истории становится все более и более абсурдным.

Антропологическая катастрофа, обнаружившаяся в XX столетии и проявившаяся в невиданных доселе поставленных на конвейер массовых уничтожениях людей, создании гигантских фабрик смерти, – страшное свидетельство грандиозного культурного провала современной цивилизации.

Тоталитарные режимы предложили изголодавшимся по историческому существованию и историческим масштабам жизни людям иллюзию исторической перспективы. Они симулировали метаисторическое измерение истории, опрокинув религиозную вертикаль на идеологическую горизонталь исторических ценностей. В результате эти ценности получили сакральное наполнение, способное породить псевдорелигиозный импульс. Свое разрешение этот импульс находит не в религиозной символике, а в идеологической эмблематике. Искусство подмены религиозного символа идеологической эмблемой – один из инструментов технологии власти тоталитарных систем.

В качестве духовных феноменов категории исторического времени и Вечности не являются собой антитезы, они внутренне сопряжены и взаимосвязаны. Вечность открывается человеку через историю. Эту двуединую основу человек изначально несет в самом себе. Нельзя без ущерба для человеческой природы ампутировать одно из этих измерений.

Как показал наш исторический опыт, такая ампутация обрекает человечество на существование в пространстве и времени анти-истории, приводит к иссякновению духовные источники жизни.

ИДЕЯ ПУТИ И ПУТИ ИДЕИ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ГЕНЕАЛОГИИ ТОТАЛИТАРНЫХ СИСТЕМ¹

Мы жили в странном обществе, построенном на парадоксальных противоречиях с теми основными идейно-философскими принципами, которые, по словам его адептов и их начальников, лежали в основе нашего мировоззрения, и которые вдалбливались в головы детям, начиная со школьной скамьи.

Так, нам в течение семидесяти лет неустанно продолжали внушать, что экономика — базис, а политика — надстройка, в то время как развитие нашей экономики целиком определялось политическими кампаниями и административными методами, не имеющими никакого отношения к объективно существующим экономическим законам. Наш взгляд на историю формировался под прессом неоспоримой и универсальной марксистской истины о несущественной роли человеческой личности в истории, в то время как наш очередной вождь, даже не давая себе труда быть личностью, довольно свободно кроил на свой «просвещенный» вкус не только современную ему, но также и прошлую историю. Таких примеров можно привести еще множество, суть не в этом. Вопрос заключается в другом: в какой мере идеи влияют на ход истории и в какой степени художник или мыслитель, чьи идеи имели несчастье овладеть массами, ответственен за свое детище, даже если не по его вине оно получилось уродом?

Вопрос этот поставлен не всуе, он поставлен перед лицом эпохи, наиболее кровавой по масштабам жертвоприношений, возложенных на алтарь во имя торжества той или иной великой идеи, призванной осчастливить или все человечество разом, или, по крайней мере, его наиболее прогрессивную часть. Это большая проблема, решение

которой, доведенное до логического конца, может обернуться или жесткой цензурой, разделяющей мысли на мысли те или мысли не те, на наши или чуждые нам, что мы уже проходили; или же карамазовским «все позволено», включая и человеконенавистнические идеи истребления «неполноценных» наций и рас, а также классов и их прослоек.

Итак, в какой мере влияние идей определяет ход исторических событий? К примеру: стал ли бы возможен фашизм без философии Ницше² или возник бы культ личности Сталина без экономической теории Маркса? На первый вопрос придется ответить утвердительно, поскольку итальянский фашизм зародился несколько ранее, чем национал-социализм в Германии, и пришел к власти отнюдь не тропами Заратустры. С Марксом дело обстоит сложнее по многим причинам. И в связи с тем, что его идеи, в отличие от идей Ницше, не шли, на первый взгляд, вразрез с гуманистическими традициями европейской культуры, и потому, что опыт России оказался, в известном смысле, уникален: другим странам он был либо навязан в ходе второй мировой войны, либо заимствован ими в расчете на испытанный политический механизм, обеспечивающий жесткую централизацию власти, что явилось актуальным для ряда азиатских и африканских стран. Однако и социализм везде оказался со своей национальной спецификой. И все же при всей широте этого цветового спектра — от фашизма Муссолини до фашизма Гитлера, от венгерской модели социализма до социализма в полпотовской Кампучии — в них было нечто принципиально общее, что делало их родственными по духу, вернее, по затхлости его атмосферы. Общее — это, скорее, определенное состояние души, нежели состояние экономики или политических режимов.

Безусловно, и до Сталина в России существовала своя сложившаяся национальная традиция репрессий и расправ над собственными гражданами, свои тайные канцелярии, проводившие в жизнь «государево слово и дело». И до него прививалась практика российского градостроительства на костях и крови народа. Но такую методическую, такую бесчеловечно-безжалостную механику подавления и террора, от которого укрыться негде, направленную на превращение человеческих личностей в бессловесную, то бишь, славословящую массу, духовно

² Оговоримся, что Ницше не рассматривается нами как прямой провозвестник фашизма, а, скорее, как считает Эрнест Нольте, «...он первый выразил, и притом самым полным образом, ту центральную духовную сущность, к которой должен притягиваться любой фашизм...» Э. Нольте. Фашизм в его эпохе. Новосибирск, «Сибирский хронограф», 2001, с. 451

¹ В жур.: Вопросы философии, 9/2005.

могла подготовить для Сталина всепобеждающая теория, оперирующая людьми по закону больших чисел и рассматривающая природу человека, согласно знаменитому тезису о Людвиге Фейербахе, не как «абстракт» (т.е. нечто, определяемое абсолютно, и потому самоценное), а как совокупность общественных отношений (К. Маркс). Знак такой совокупности и поныне нестираем на многих, как лагерное клеймо.

Значит, вопрос решен однозначно: все зло от ложных идей и вольнодумство — опиум для народа? Никоим образом. Альтернатива истории, как борьбы идей и непрерывного духовного движения, не метаистория, а смерть. В основе христианского учения — высочайшие нравственные задачи; а многовековая практика земного решения этих задач зачастую никакого отношения к нравственности не имеет. Благороднейшие идеи не раз становились удобным декором для человеческой низости. Но, с другой стороны, невозможно утверждать, что идеи сами по себе рождаются по ту сторону добра и зла, и все решает человеческая натура. Кровавые погромы часто совершались не законченными преступниками, а добропорядочными гражданами, отцами семейств, не из природной, долго дремавшей склонности к садизму, а под влиянием идей религиозной, национальной, расовой и классовой нетерпимости, из обостренного чувства справедливости, понятого не как догма, а как руководство к действию. Торквемада, по свидетельствам, был человеком скорее мягкосердечным, чем суровым.

Можно предположить, что существуют идеи не столько интеллектуального, сколько волевого захвата, направленные по своему энергетическому импульсу не на отыскание истины как знания о мире, а на пересоздание мира в соответствии со своим теоретическим представлением о нем. В результате должна быть открыта не истина о мире, а мир должен быть полностью подогнан под соответствующую для него истину. Принцип предельно четко был сформулирован К.Марксом: философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его (согласно обретенной, наконец, Истине). При такой постановке проблемы философское учение перестает быть чисто научным феноменом и с неизбежностью становится учением мессиански-религиозным. А здесь только время способно решить, не станет ли очередной Магомет в Мекке очередным Магометом в Медине.

Но ведь на это резонно возразить, что религиозные распри, которые в истории христианской культуры нередко вспыхивали вокруг весьма отвлеченных предметов, не будучи направлены на измене-

ние окружающей действительности, тем не менее часто приводили к яростным и кровопролитным схваткам. Достаточно лишь вспомнить ересь альбигойцев и методы ее подавления.

Все это так, но, во-первых, нельзя забывать, что представление о действительности у людей средневековья было иное, чем у наших современников; а во-вторых, и это в данном случае принципиально, никто не утверждает, что *единственно* необходимое условие потенциальной взрывоопасности идей должно состоять в их направленности на преобразование мира в соответствии с постулированными в них установками. Практически любая идея, в том числе и наиболее отвлеченная, способна оказаться приравненной к штыку при условии того, что она становится экзистенциальной установкой, жизненным принципом определенного числа индивидуумов. Как известно, и проблема, с какого конца следует разбивать яйцо, при определенных обстоятельствах способна привести к катастрофическим последствиям. Видимо, дело не столько в знамени, сколько в его знаменосцах.

В конце концов, и формула Маркса об изменении мира — всего лишь дальнейшее развитие идей Просвещения. Суть не в том, кто первый воскликнул «Эврика!», а в тех духовных или антидуховных тенденциях, которые господствуют в обществе, и благодаря которым идеи вдруг начинают дышать кровью и оставляют за собой горы трупов. Не будь благоприятной питательной среды, и Гитлера, с его маниакальной проповедью создания тысячелетнего рейха на основе расового превосходства арийцев заперли бы в психиатрическую больницу или рассматривали бы как экстравагантную достопримечательность мюнхенских пивных.

Но ведь и здесь не все так просто. Существует диалектическая связь: Германия двадцатых годов создает Гитлера в не меньшей мере, чем Гитлер создает свою Германию. И мы снова возвращаемся к проблеме, что было раньше: курица или яйцо? С курицами смиряться как-то не хочется, протестует эстетическое чувство. Уж больно ничтожны все эти властители народных дум, демиурги XX века: Гитлер, Сталин, Мао. Как совместить это духовное убожество с поразительной исторической ролью, которую они оказались призванными сыграть? Злая ирония Провидения или неумолимая историческая закономерность сделала этих умственных и нравственных пигмеев земными божествами, распоряжающимися по своему усмотрению жизнями сотен миллионов людей? Только разгадав эту загадку, можно приблизиться к решению тех проблем, которые стоят перед нами сегодня.

Новая духовная ситуация в XX веке — это дегуманизация всех сфер общественной жизни и человеческих отношений внутри этих сфер, экспансия массового сознания и массовой культуры, катастрофически углубляющийся разрыв между уровнем нравственного сознания общества и его научно-техническими возможностями. Эти факторы породили и новые социально-политические явления, в том числе такие, как возникновение тоталитарных режимов с их ничтожными как личности лидерами — медиумами и магами вырвавшейся на арену истории массовой души. Психологически появление этих черных карликов на небосклоне эпохи хорошо укладывается в афоризм Лихтенберга: «Не величие духа, а величие нюха сделало его таким человеком». На разломах исторического времени, в момент повышения уровня свободы личности в истории — эти лидеры, как никто другой, смогли уловить и использовать настроения и высвободившиеся инстинкты масс, поскольку сами являлись носителями и выразителями массовой души. Несколько заостряя вопрос, тип такого вождя-диктатора можно определить, как «пошляка с харизмой»³, правда, с кромешно-темной харизмой, подкрепляемой бешеной волей к власти, с постоянной внутренней судорогой глубинного переживания личной ущербности, рождающего и демоническую жажду абсолютного самоутверждения.

Когда возникает вопрос об ответственности художника или мыслителя за пущенные ими в ход идеи, то упускают из виду, что идеи сами по себе ничего не решают. Они возникают и имеют обращение в чисто интеллектуальной сфере до тех пор, пока к ним не примешивается волевой компонент. Тогда они трансформируются в мыслеобраз с переменным энергетическим зарядом. Здесь происходит перерождение идеи в миф, и уже миф выходит на улицу и, овладев массами, становится материальной силой. Хотя, по-видимому, следует разделять, по крайней мере, мыслителей двух типов: спекулятивного и мифотворческого, что, конечно, вовсе не исключает вовлечение любой, даже самой отвлеченной спекулятивной системы в процесс очередного мифотворчества, например, — Гегель — Маркс — Ленин. Мифотворческая по своему характеру философия Ницше такой постепенной перелицовки не потребовала, хватило ее вульгаризации. Можно говорить о большей или меньшей предрасположенности тех или иных философских идей к дальнейшим метаморфозам, но сами

³ По выражению Г.С. Померанца: «Пошлость приходит в восторг и иступление, когда находит саму себя одаренной харизмой». Синтаксис, Париж, 1984, 12, с. 43

метаморфозы зависят от факторов другого рода. Прежде всего, от духовного состояния общества. Если мина заложена, для того, чтобы ее взорвать, не нужно быть Аристотелем или Кантом. Достаточно шаманского камлания популяризаторов-идеологов.

Для нашего времени характерно настороженно-подозрительное отношение ко всякому мифотворчеству, грозящему приобрести тотальный характер. Это естественно коренится в том горьком историческом опыте, за который человечество дорого заплатило в XX веке. В то же время наша эпоха с особой силой переживает искус мифотворчеством, и в этом кроется как ее величайший соблазн, так и надежда обрести опору.

На заре века Вячеслав Иванов приветствовал возрождение мифа; в конце века многие здравомыслящие люди прилагают усилия для того, чтобы его окончательно похоронить. Вместо чаемого культурно-созидательного начала миф обернулся в нашем мире своей второй, разрушительной стороной. И без понимания этой теневой стороны мифа нам невозможно решить многие актуальные на сегодняшний день проблемы.

Миф — фундаментальный опыт духовного самосознания человечества, но он же может стать и конечным опытом его самоистребления. Языком мифа говорит сакральная глубина бытия, глубина, в которой «святое» и «нечистое» пребывают в неразрывном и нераздельном единстве. Их разделение происходит позднее, в процессе исторического становления культур, в ходе которого сакральное получает как божественную (светлую), так и демоническую (темную) формы своего выражения и осмысливается в категориях этики. До этого момента Апполон и Дионис — это один бог (Ницше).

На поздних стадиях, стадиях старения культуры, происходит трансформация базовых мифологем, мифологем, лежащих в основе культурного становления из силового поля религиозных и этических значений в область чисто эстетических феноменов. Миф теряет свое символическое наполнение и редуцируется к метафоре. В своем развитии миф проходит стадии, которые Кьеркегор считал присущими духовному становлению личности, только в обратном порядке: религиозную, этическую, эстетическую.

Тоталитарные идеологии пытаются вдохнуть в миф новый сакральный импульс, вернуть его к стадии религиозного мироощущения, в котором в роли бога выступает мистифицированная история, персонифицированная в образе вождя. Так происходит подмена, ве-

душая к демоническим формам выражения сакрального, когда темное, «нечистое» начало человеческой природы манифестируется как святость. Зло обретает героический ореол, и человеческие пороки провозглашаются гражданскими добродетелями.

Миф таит в себе огромные культурно-созидательные силы, когда берет свое начало в сакральной почве религиозного мироощущения. Миф, рожденный среди болотных огней лже-сакрализованной идеологии, — разрушитель. Первый погружен корнями в абсолютные ценности, соединен единым каналом с сакральным источником; второй возникает из подмены, когда относительные ценности социальной практики предстают как ценности Вечные.

Механизм подмены основан на неотъемлемом свойстве мифа, которое Н. Бердяев определял как устремленность к тотальности, целостность в отношении ко всякому акту жизни. В соответствии с этим миф заставляет каждое действие человека, любое проявление его внутренней жизни обращать к некоей целостности, соотноситься с ней. Он тотален по своей природе, и поэтому там, где целостность — иллюзия, иллюзорна и жизнь поклоняющегося иллюзии общества⁴.

Наше общество является одним из самых тяжелых пациентов в истории духовной болезни современного человечества. Сегодня оно переживает состояние кризиса, за которым следует либо смерть, либо выздоровление. По-прежнему существует опасность появления на волне популистских тенденций харизматических лидеров с «королевской» идеей. Поэтому, особенно важно, наконец, разобраться в практическом и духовном опыте наших встреч с идеями-мифами, создающими на своем пути пустыню и остающимися «вечно живыми».

⁴ И следует оговориться, что идеологический миф способен возникать не только на почве политических движений мирского характера, но и на религиозной почве, когда религиозные ценности используются как средство достижения политических и социальных целей, приписывая этим целям сакральный характер.

В ПОИСКАХ ИМЕНИ И ЛИЦА. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО ЛАНДШАФТА¹

Как в России существует исконная и непреходящая традиция пенять на «тлетворное влияние Запада», так и на Западе нередко можно услышать сетования на дурное американское влияние, приведшее в последние десятилетия к коммерциализации человеческих отношений в Европе. Тезис, на первый взгляд, бесспорный. Вопрос только в том, что еще в 19 веке о коммерциализации европейца можно было прочесть не только у почвенника Достоевского («Зимние заметки о летних впечатлениях»), но и у западника Герцена, не без горечи признававшего, что «в Европе правит купец». Да и в самой Европе беспощадный обличитель господствующего нигилизма, Фридрих Ницше, искренне сокрушался: «Современное общество заражено американизмом, есть что-то дикое в этой алчности к золоту, которая характеризует современных американцев и все в большей степени заражает современную Европу».

Так что если проблема европейцев в том, что они подпали под дурное влияние, то возникла она, похоже, даже не вчера. Однако, склонен предполагать, что американцев — в недавнем прошлом выходцев из Европы — можно упрекнуть разве что в том, что они с лихвой возвращают когда-то полученное наследство. Сегодня они лишь возглавляют мировые гонки по коммерциализации существования, продолжая не ими начатую эволюцию человека от «животного социального», согласно Аристотелю, к «животному экономическому».

Это, конечно, не означает, что в прошедшие времена человека совершенно не заботило его материальное положение, просто до определенного исторического момента стремление извлечь максимальную материальную прибыль и вкусить все возможные жизненные

¹ Опубликовано в жур.: Вторая Навигация, Мюнхен — Запорожье, 6/2006.

блага не являлось основным общественным идеалом, абсолютной и непререкаемой ценностью. И даже такая неоспоримая для каждого трезвомыслящего человека максима, что «лучше быть богатым и здоровым, чем бедным и больным», в эпоху Фомы Кемпийского и подражаний Христу выглядела довольно спорной. «Презирай земные богатства, дабы ты мог приобрести небесные», — учил паству Бернар Клервосский. Не говоря уже о евангельском: «легче верблюду пройти через игольное ушко, чем богатому войти в Царствие Небесное».

Заглянув в более отдаленные эпохи можно убедиться, что и тогда у людей культивировались и почитались иные жизненные идеалы². Нельзя сказать, чтобы меньше было жестокости и страданий, грязи и крови, но в господствующих слоях общества задавался более высокий нравственный вектор, чем прагматическая устремленность к материальной пользе, понятой как конечный смысл существования.

Смену ценностных ориентиров наступавшей буржуазной эпохи красноречиво описывал Константин Леонтьев: «Не ужасно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари бились на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий или русский буржуа в комической своей одежде благодушеествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах этого прошлого величия?.. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки»³.

Но ведь эстетические оценки — вопрос всегда целиком субъективный: кому нравится осетрина в белом вине, а другой предпочтет щи из кислой капусты. И сегодня найдется немало людей, которых куда более восхищает дизайн последней модели сошедшего с конвейера «Мерседеса», чем пернатый шлем великого полководца, и которые охотно предпочтут блестящему рыцарскому турниру хороший футбольный матч или веселое эстрадное шоу. Не создает ли каждая эпоха свои представления о прекрасном, и не на свой ли манер решает вопрос о том, что такое хорошо и что такое плохо. «Вкус — дело

вкуса», — любят повторять поклонники безвкусицы, что, впрочем, не отменяет существа затронутой проблемы.

Проблема же состоит в том, существует ли «ценностей незыблемая скала», или принцип относительности безраздельно царит в мире человеческих идеалов и ценностей.

Каждое время по-своему отвечает на этот вопрос, и создается впечатление, что история человечества совершает бесконечные маятниковые движения между двумя крайними точками, двумя радикальными способами разделаться с истиной. Эпохи безоговорочной абсолютизации истины, избияния во имя ее торжества инакомыслящих, а также всех, осмелившихся усомниться в ее неоспоримой правоте, сменяются эпохами, подвергающими тотальной релятивизации сам принцип истины, провозглашающими относительность любых оценок и ценностей единственной и окончательной Истиной.

На этих качелях истории беспрерывно раскачивается человек от времен фанатичной веры до времен безоглядного цинизма, туда и обратно: от мумифицированных истин, мирно почивших в догме, до карамазовского «все позволено».

Однако данная проблема затрагивает не только окружающую человека действительность, но и самого человека, его онтологический статус. Существуют два взаимоисключающих воззрения на суть человеческой природы, каждое из которых, тем не менее, имеет свои резоны. Одни полагают, что нет ничего принципиально нового под луной, и человеческая природа в основе своей неизменна. Другие уверены, что мир бесконечно меняется, и человек радикально изменяется вместе с ним. Для подтверждения первой точки зрения достаточно обратиться к многовековой письменной традиции, свидетельствующей о том, что человек испокон времен постоянно кружит над одними и теми же вековыми проблемами бытия: смыслом жизни, загадкой мироустройства, тайной смерти, ценностью дружбы, превратностями любви, поисками Истины⁴. И точно так же на протяжении веков душу человека терзают одни и те же темные бесы: страха, сладострастия, ненависти, зависти, ревности, властолюбия,

⁴ Об этом повествуют древнеегипетские «Песни арфиста» и «Разговор разочарованного со своей душой», об этом «Вавилонская теодицея» и устремления бесстрашного Гильгамеша, об этом размышления Когилета и вопрошания юного Ничикета из Катхи-упанишады. Да и вообще все, что гордо именуется вершинами человеческой культуры — от духовных поисков принца Гаутамы и мудрых парадоксов Лао-цзы до трагических бездн, открывающихся в творчестве Шекспира и Достоевского.

² Стоит вспомнить: от племенного обычая «патлач» — разорительного жеста гостеприимства, описанного Й. Хейзингой, до древнегреческого понимания arete (добродетели) и республиканского почитания суровых гражданских добродетелей в духе Катона в Риме.

³ Леонтьев, Константин. Собр. соч., М., 1912-1914 т. 5, с. 426

тщеславия, и об этом повествуют многочисленные литературные опыты, оставленные нам ушедшими поколениями.

Как в высоких, так и в низменных своих проявлениях человек обнаруживает завидное постоянство натуры. А значит, можно говорить о единой человеческой природе, остающейся неизменной при сменах культур и социальных формаций.

Свои аргументы имеют и сторонники противоположного взгляда на проблему. Нет той самой «ценностей незыблемой скалы», на которую уповал Осип Эмильевич Мандельштам. «Разве способны мы воспринимать и чувствовать трагедии Эсхила и Софокла так, как их чувствовали и воспринимали современники», — спрашивал Освальд Шпенглер. Не является ли наше прочтение древних текстов всего лишь искусственной реконструкцией, невольно подгоняемой под стереотипы современного мировосприятия, и не имеющей ничего общего с писаниями великих греков? Не выстраивает ли каждая культура свою собственную систему ценностей — эстетических, этических, религиозных, доступных лишь ее исконным носителям? А потому и не может быть единых критериев для их объективной оценки.

Каждый культурный космос рождает свою ценностную иерархию: египетскую, китайскую, индийскую, европейскую, в пространствах которой возможна встреча с эллином или иудеем, но отнюдь не с человеком-вообще, человеком-на-все-времена. Как склонен был считать, к примеру, Джон Локк, полагавший, что достаточно обнаружить, что думают современные ему французы и англичане, чтобы знать, что в свое время думали греки и римляне, поскольку «человек всегда и повсюду одинаков».

По сути, вопрос заключается в том, существуют ли универсальные свойства человеческой природы, позволяющие говорить о человеческой истории как о едином процессе, или таковых нет, и человек текуч, как река, и то, что проецируется нашим разумом как линия исторического бытия человечества, на деле всего лишь беспорядочно разбросанные во времени и пространстве пунктиры?

Оспаривать то, что жизнь — это процесс непрерывного изменения и становления, особенно в нашу эпоху безумного калейдоскопа сменяющих друг друга событий, — занятие довольно бесперспективное. Однако при всем «лица необщем выражении» предшествующих культурных эпох, остается в них нечто неистребимо общее, неразрывно объединяющее, а именно — *лицо*.

При всем различии ценностей и традиций, некогда существовавшие и ныне существующие культуры имеют несомненную общность. И эта общность культур — *культура*. От примитивной наскальной живописи до сверхсложных композиций современного искусства, культура едина как выражение духовного модуса человеческого существования, стремления и способности людей переживать и творить мир в многообразии символических форм. Воля к творчеству как к реализации духовного модуса, заложенного в человеческой природе, остается неизменной сущностью вида *Homo sapiens* на всем протяжении истории. Волю к творчеству следует понимать в самом широком смысле, как волю к осуществлению культуры, о чем писал Николай Бердяев; сюда входит не только искусство, но и религия, мораль, наука, социум — словом, все то, что составляет человеческую историю.

В этом смысле, вероятно, и следует понимать определение, данное Мерабом Мамардашвили: «Человек — это длительное усилие». Человек не сводим только к своей актуальной данности, поскольку пребывает в непрерывном становлении, реализуя многообразие заложенных в нем потенциалов. Он всегда в пути, со всеми падениями и подъемами, ему сопутствующими. Он одновременно субъект и объект творческого усилия, и, подобно Протею, принимая тысячи обликов, претерпевая бесконечную череду изменений, остается верен самому себе, в то же время постоянно от себя ускользая. Именно таким образом происходит процесс цивилизации, «проходящий через целый ряд поколений и *меняющий личностные структуры людей, не изменяя при этом их природу*»⁵ (курсив мой — М.Б.) — считал немецкий историк культуры Норберт Элиас. И здесь возникает невольный вопрос: как соотносятся меняющиеся в ходе цивилизации личностные структуры людей с их неизменной человеческой природой? Какие свойства этой природы оказываются востребованными нашим постиндустриальным обществом, и какие личностные структуры оно создает, культивирует и тиражирует как достойный подражания образец? И, наконец, не является ли проблема коммерциализации человеческих отношений только одним из следствий, частным случаем куда более глобального процесса современных трансформаций личностной структуры под воздействием цивилизационных изменений?

⁵ Норберт, Элиас. О процессе цивилизации. М. — Ст.-П., 2001, т. 1, с.41

Г.С. Померанц предостерегает от ядов, которые, по его мнению, неизбежно вырабатывает каждая цивилизация в ходе своего развития, и от смертельной концентрации которых в конце концов погибает. Имеем ли мы дело с симптомами подобной болезни или это всего лишь естественный этап в ходе развития, очередная смена стадий в историко-культурном становлении общества?

Чтобы оценить произошедшие сдвиги, следует прежде всего определить критерий, по которому мы собираемся судить, к лучшему или к худшему изменился в процессе цивилизации тот человеческий тип, который определяет и, в свою очередь, сам определяется современным постиндустриальным ландшафтом.

Если сравнивать сегодняшнюю Европу с эпохой средневековья, то среди прочих отличий можно отметить сглаживание жестких словесных перегородок. Социум стал более однородным, но и более стратифицированным. Несомненно, и поныне сохраняются существенные различия, отделяющие политическую и денежную элиту от простых среднестатистических граждан. Однако эти различия не сопоставимы с теми, что отделяли знатного вельможу от, предположим, представителя цеховой корпорации.

Общество усреднилось и демократизировалось. Но выравнивание и в коллективе, и в обществе обычно происходит по нижнему уровню. Что-то оказалось невозвратно утерянным, бесследно исчезнувшим. Не об этой ли дорогой его сердцу потере сокрушается в уже приведенном нами отрывке Константин Леонтьев?

То, что в итоге оказалось нами утерянным, можно было бы определить как аристократизм человеческого духа, как вектор высших проявлений человеческой природы, ведь не об отживших же аксессуарах рыцарского гардероба вздыхал известный русский мыслитель. Скорее, его печалило, если переформулировать афоризм Лихтенберга, то, что на смену величии человеческого духа приходит величие человеческого нюха. Вовремя уловить веяния времени, выгодно использовать сложившиеся обстоятельства и извлечь из всего этого максимальную практическую пользу — вот залог социального успеха и секрет жизненного преуспеяния — основных ценностей наступившей эпохи. На страницах журнала «Форбс»⁶ пишется сегодня «Теогония» нашего времени.

Возможно, что в результате сложившихся перемен жизнь для многих оказалась комфортней и безопасней, чем раньше, но зато и

⁶ Forbes — журнал, публикующий перечни самых состоятельных людей планеты.

безмерно пошлей. Пошлость стала воздухом, которым мы дышим. Секрет пошлости — в незатейливой аберрации на тотальное снижение любых проявлений человеческой сущности. Вроде бы в наличии остается все то же, но только куда более мелкой монетой: чувства, мысли, вкусы, склонности, поступки. Та же fuga Ре-минор, но только в качестве пикантной заправки к последующей музыкальной попсе, Мона Лиза, но на обертке туалетного мыла и т.д.

Принцип калокагатии⁷, столь ценимый античной философией, ныне претерпел существенную девальвацию. Вместо Красоты, раскрывающей идею возвышенного и призванной облагораживать души, торжествует культ красоты в его массовом глянцево-рекламном выражении, призванный возбуждать душевный зуд незамедлительного обладания этим одушевленным или неодушевленным, но равно вожделенным объектом.

Добро уступает место добродушию, чувству, возникающему у человека обычно на сытый желудок, и предполагающему определенную склонность к благотворительности, конечно, в разумных пределах.

А упоминание об Истине считается неприличным в кругах, близких к интеллектуальным, из-за ее сомнительной в наши дни репутации.

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

Над этой расой людей стоит огромная и покровительствующая власть, взятая исключительно для того, чтобы обезопасить их благоденствие и надзирать за их судьбой. Эта власть абсолютная, подробная, регулярная, осмотрительная и благожелательная. Она была бы

⁷ Калокагатия (греч. *καλοκαγατία* от «калос кай агатос», букв. красивый и добрый). В античной философии, в частности у Платона, понималась как гармония между внешним и внутренним в человеке, как единство красоты и добра. Добро, в свою очередь, — результат познания истины.

похожа на авторитет родителей, если бы как у родителей ее целью было бы подготовить людей к взрослости, но она, напротив, стремится держать их в вечном детстве; ее вполне устраивает, что люди наслаждаются жизнью, лишь бы они не думали ни о чем, кроме этого наслаждения»⁸.

Эти невеселые наблюдения Токвиля как бы перекликаются с откровениями Великого инквизитора у Достоевского о «миллионах счастливых младенцев», о «рае всеобщего муравейника», как о принципе единственно разумного мироустройства для «слабого человека», более всего страшась личной свободы и нуждающегося лишь в отеческой опеке властей.

Тут-то невольно и задумаешься над вопросом: а не является ли неизбежной платой за невиданный научно-технический прогресс общества и неотъемлемые завоевания современной западной демократии катастрофическое понижение ресурсов человеческого в человеке, вырождение его духовной природы, деградация присущей ему воли к творчеству, воли к культуре и, как основы всего этого, — воли к жизни? «Не взрыв, но всхлип», — такой финал человеческой истории предчувствовал Томас Элиот.

Так прав ли был Норберт Элиас в своем утверждении, что процесс цивилизации изменяет только личностную структуру людей, не меняя при этом их природы? Или же сама природа людей в зависимости от типа складывающихся личностей может быть подвержена трансформациям?

Уникальность нашей ситуации состоит в том, что в течение всей обозримой истории человек еще ни разу не попадал в горнило столь тотальной перековки сознания, такой вязкой зависимости от созданной им самой среды обитания, не знал таких изощренных искушений многочисленными техническими благами цивилизации, как сегодня. Иными словами, его природа еще не подвергалась подобным испытаниям да к тому же в масштабах столь глобального эксперимента.

Сложность исследуемой проблемы, помимо анализа этой весьма не простой задачи, заключается еще и в том, что само понятие «человеческая природа» крайне туманно и вряд ли поддается сколь-либо удовлетворительной формализации. Поэтому оговоримся, что мы будем подразумевать здесь, прежде всего, духовную составляющую этой природы, т.е. человеческую открытость к вопрошанию Абсо-

люта, и рождающуюся из нее способность к креативности, волю к осуществлению культуры.

В дальнейшем попробуем проследить, какие тенденции развития личностной структуры индивидуума продуцирует современное общество, и какое воздействие эти тенденции способны или же не способны оказывать на нашу природу. Естественно, что речь может идти только о некоторых из наличествующих и представляющих интерес для рассмотрения тенденциях.

К ним следует отнести: революционные перемены в феноменологии быта, метафизику современного индивидуализма, опыт нового номадического сознания, психологию гедонизма и коммерциализацию человеческих отношений, не исключая и пространство культуры. Явления, безусловно, связанные и взаимообусловленные в действительности, но выделяемые в своей отдельности лишь в целях удобства анализа.

Даже за последние десятилетия в быте людей произошли существенные изменения, он претерпел кардинальное обновление. Результаты воздействия этих изменений на человеческую психику еще предстоит осмыслить, но уже сейчас можно предположить, что такие факторы нашего повседневного существования как всевозможные средства видеотехники, а затем и интернет, обусловившие тотальное проникновение в нашу повседневную жизнь виртуальной реальности, не могли определенным образом не скорректировать наше сознание. Для одних это расширило сферу достижений культуры, для других — горизонты их сновидений.

Возросли возможности новых коммуникаций, которые должны были бы способствовать обретению более тесной общности между людьми, но на деле эти новые способы связи зачастую лишают нас тепла непосредственных человеческих контактов. Общение потеряло необходимую атмосферу интимности, и напоминает, скорее, тюремное свидание под неизменным наблюдением механического посредника — телефонного или электронного аппарата.

Если вторжение технических приборов способно оказывать влияние в ходе научного наблюдения даже на процессы, протекающие в микромире, то что уже говорить о более сложных процессах человеческого бытия. Один их современных философов как-то отметил, что не только мы смотрим в телеэкран, но и телеэкран, в свою очередь, вглядывается в нас.

Согласно Канту, мы все живем в мире явлений, мире, спроектированном априорными свойствами нашего сознания, неизбежно

⁸ De Tocqueville, Alexis. 1945, vol.2, P.336

конструирующими непроницаемую для нас на самом деле реальность в доступных категориях времени, пространства и каузальных связей. Технические достижения позволяют сегодня удвоить этот по сути непознаваемый мир, втиснуть еще одну матрешку в уже имеющуюся.

Структура жестко иерархизированного вертикального двоemiрия — град земной под градом небесным, — присущая средневековому сознанию, в итоге оказалась замещенной горизонтальным виртуализированным двоemiрием сознания современного. Для человека средневековья Бог являлся точкой центрирования и основой иерархического единства Вселенной. Благодаря этому его жизнь получала сверхличностный смысл, сопряженный в неразрывное единство со смыслом всего мироздания.

Для человека современной цивилизации такая точка центрирования, стягивающая в единый узел смысл его существования и существование мира, оказалась безнадежно потерянной. Мироззрение, основанное на принципах жизненного прагматизма, по самой своей сути (у каждого имеется свой собственный прагматический интерес, чаще всего не совпадающий или даже противоречащий интересу другого), не способно творить единый универсум. Индивид с необходимостью сам для себя становится такой точкой отсчета мироздания и, тем самым, оказывается наглухо замурованным в собственном индивидуальном пространстве, приватном космосе. Он — вечный Робинзон бесконечных коммуникационных линий.

В постоянно усложняющемся мире возрастает количество разнообразных технических новшеств и всевозможных бытовых услуг, сервис становится все более удобным и ненавязчивым. В цивилизованных странах уменьшается экономическая зависимость членов семьи друг от друга. И мужчины, и женщины в современном западном обществе способны вполне успешно выживать в одиночку, не налагая на себя обременительной тяжести брачных уз и тщательно оберегая свое жизненное пространство от «недопустимого скандала» — вторжения в него Другого⁹. С одной стороны, западный человек болезненно переживает свое экзистенциальное одиночество, ощущает временами чувство вселенской заброшенности, с другой — готов отчаянно защищать свою территорию от проникновения Другого.

«Были бы здоровье и хорошо оплачиваемая работа, все остальное приложится», — любит повторять здравомыслящий современ-

⁹ Сартр, Жан-Поль. «Существование Другого — это недопустимый скандал. Другой отбирает у меня мое жизненное пространство»

ник. В этой расхожей фразе заключена квинтэссенция его практической мудрости и накопленного житейского опыта. Однако, как не без оснований считал все тот же Константин Леонтьев, «индивидуализм губит индивидуальность людей, областей и наций»¹⁰. Жизнь, лишенная трансцендентного проекта, волей-неволей ограничивается существованием здесь-и-теперь, и потому старается сделать это существование как можно более приятным и комфортным. В этом законном желании на помощь индивидууму приходит грандиозная по своим масштабам современная индустрия зрелищ и развлечений. В плену ее сладких грез время бежит незаметно, это не напрягает, не требует духовных усилий, не берedit душевных ран и отвлекает от постылых повседневных забот. Она словно пряный пикантный соус, приправа к пресноватым будням.

Наша накатанная техника скольжения по жизни до поры до времени является патентованным средством защиты от ее подспудного трагизма. Но рано или поздно защита рушится, подступают неизбежные болезни и смерть — час неотвратимой расплаты по необеспеченным высшим смыслом жизни приватным счетам. В какой-то момент существование дает трещину и скольжение оканчивается. Человек застывает над бездной и с жуткой отчетливостью осознает, что опереться ему не на что, ни в самом себе, ни в ставшем вдруг чужим и враждебным мире. Все очарования тешивших сердце миражей блекнут, радости гедонизма безнадежно тускнеют, и человек остается один на один с вопиющей бессмыслицей собственных страданий.

«Здесь-и-теперь», которое составляло его единственное богатство, все, на чем он как будто бы прочно стоял, внезапно начинает ускользать, словно точка опоры из-под ног повешенного. И душевная пустота оказывается последней платой житейского прагматизма за недолгий наркотический сон.

Но если ты мгновенным озабочен

*Твой жребий страшен и твой дом непрочен*¹¹

В человеке есть экзистенциальная устремленность за горизонт смерти, осознание конечности его физического существования сти-

¹⁰ Леонтьев, Константин. Восток, Россия и Славянство. М., Республика, 1996, с.108

¹¹ Манделштам, Осип. Сочинения в 2-х томах. М., Художественная литература, 1990, т. 1, с.80

мулирует в нем прорыв к Бесконечному. В реализации такого прорыва как способа преодоления конечности собственного бытия находит выражение его творческая сущность, его высшая духовная природа. Та или иная эпоха лишь предоставляют более или менее благоприятные условия для осуществления этого прорыва, но без такого прорыва человеческая жизнь теряет измерение глубины, и никакие блага на поверхностном уровне существования не способны эту потерю компенсировать. Ибо достижение этой глубины и является высшим смыслом человеческого бытийствования, его неотчуждаемым онтологическим статусом.

Наше время, по всей видимости, относится к наименее благоприятным историческим периодам, способствующим раскрытию в человеке его духовной глубины, его экзистенциальной сущности.

Личностная структура, формируемая современной западной цивилизацией, менее всего способна апеллировать к высшим уровням человеческого сознания. Она активно использует возможности интеллекта, но духовная сфера остается ею фактически не востребованной. Сегодня идеалом жизненного успеха в общественном сознании представляется карьера звезды шоу-бизнеса, спортивной знаменитости, высокооплачиваемого киноактера или преуспевающего бизнесмена. Область духовных интересов перемещается на периферию общественной жизни, становится способом проведения досуга, хобби для чудаков или предметом эзотерических штудий для маргиналов.

«Ничего нет более укорененного, чем кочевник», — отмечал Эммануэль Левинас. Консервативный уклад жизни, укорененность в бытии, простота нравов и сопряженность собственного существования с естественным природным ритмом — в этом варварском существовании, при всей его жестокости и дикости, была несомненная органичность, сила стихийности, вкус живой, хотя и беспощадной жизни. В незапамятные времена древние кочевники путешествовали со всем своим скарбом, сопровождаемые семейством, в окружении многочисленных соплеменников. В итоге многолетних странствий кочевники в конце концов или переходили к оседлому образу жизни и затем растворялись среди местного населения, или же вольные скотоводы, промышлявшие набегами и грабежами, вдруг превращались в грозную военную силу, и под предводительством аттил и чингис-ханов наводили ужас на цивилизованные народы, становясь для них настоящей чумой, «бичами божьими», видимо только затем, чтобы так же внезапно исчезнуть со страниц истории или остаться как этнографическая достопримечательность.

В поисках то ли экономической выгоды, то ли средств к существованию нынешний житель Америки, как, впрочем, и обитатель Европы, вынуждены беспрестанно колесить по свету, меняя города и страны, влекомые бодрящими душу мечтами о надежном заработке и карьере.

В отличие от своих давних предшественников современный номада путешествует, как правило, не отягощенный тяжелой поклажей. В одиночестве или с семьей он переезжает на новое место, быстро приспосабливается к новой среде, обзаводится новой квартирой, мебелью и новыми знакомствами. Все его добро умещается в чековой книжке, банковский счет свидетельствует либо о его респектабельности, либо о еще несбывшихся упованиях. Дом для него — только очередное пристанище, привал в пути. Дружеские отношения, складывающиеся обычно на протяжении долгих лет постоянного общения, — непозволительная роскошь. С него довольно и дружелюбия, объект которого при необходимости всегда легко заменим. «Все о'кей» или «нет проблем» — его неизменный пароль и отзыв на все вызовы жизни, которую не стоит усложнять и драматизировать. Чудеса технической мысли делают его более мобильным, более независимым от стеснительных пут постоянного жилья. Автомобиль, телефон, видео, факс, телевизор, компьютер — пользование этими дарами цивилизации, незаменимыми для работы и отдыха, вовсе не требует при этом наличия стен и крыши над головой. Скорость передвижения и портативность необходимых технических средств — вот главные союзники номадического стиля существования, который с готовностью обслуживает современная гипериндустрия. «Все свое ношу с собой и поэтому всегда налегке», — шутят кочевники с кейсами. Патриархальный уклад жизни с неспешным ритмом общих семейных трапез в окружении старых вещей, сохраняющих родовую память о почивших отцах и дедах, альбомы с выцветшими от времени фотографиями, чьи страницы пропитаны ароматом прошлого и еще удерживают в памяти зримую связь поколений, — все это обречено кануть в небытие.

Современный номада проносится по жизни, не оставляя за собой следа во времени. Он живет здесь-и-сегодня, вне прошлого и без будущего. Он — одна из элементарных частиц в атомизированном мире человеческого распада.

Нельзя сказать, что он не ценит вещей. Он любовно и бережно относится к своей машине, к своему компьютеру. Он тщательно выбирает марку своего мобильного. Он высоко ставит их функцио-

нальные качества. Но в отличие от людей прошлых поколений, для которых вещи, перешедшие от отца к сыну, и от сына доставшиеся внуку несли неизгладимый отпечаток личности, словно вобрав в себя индивидуальность их прошлых владельцев и в силу этого как бы став одушевленными, для номадического сознания вещи остаются стандартно-безличными. И когда завтра на рынке появятся их более совершенные аналоги, он без сожаления выбросит вчера еще любимую, но ставшую уже ненужной игрушку, чтобы приобрести новую. На смену миру, где вещи были очеловечены, приходит мир, в котором человек овеществлен. Прежнее кочевье-в-бытии уступило место нынешнему кочевью-мимо-бытия и ни о какой укорененности уже не может быть и речи.

Слово «идиотес» в Древней Греции обозначало частное лицо, не обремененное общественными полномочиями. Ничего обидного в этом слове не было, речь шла о людях, ведущих сугубо частный образ жизни, и не вовлеченных в политику.

Сегодня ситуация другая. Политика пронизывает буквально все сферы существования и посредством масс-медиа активно вторгается в наш быт спортом, рекламой, бесчисленными сериалами и, конечно, новостями и аналитическими программами. Мы не греки, и слово «идиот» у нас давно уже стало ругательным. Естественно, что при этом изменилось его значение. Теперь оно вполне может относиться и к людям, которые склонны заниматься политикой, и зачастую употребляется именно в этом контексте.

В наше время политика, ставшая значимой компонентой массовой культуры, успешно играет на нижних регистрах человеческой души: ненависти, зависти, национальной спеси и постоянно дремлющей в тайниках сознания тяги к агрессии. Политика сакрализует оставленное ей в наследство религией пространство истории, творя свои идеологические мифы и политические легенды, и консолидируя в этих точках псевдо-сакрального напряжения витальную энергию масс.

Политика разрушает историческое время, прорастая в нем изнутри и сохраняя нетронутой его форму, но наполняя эту форму собственным содержанием. Она намеренно искажает масштабы происходящего. Под воздействием ее пропагандистской машины события ничтожного порядка зачастую гипертрофируются в события мирового значения, события же мирового значения при необходимости ставятся по важности в один ряд с прогнозом погоды; реальные факты подтасовываются в умелых руках карточного фокусника, так

что понятия правды и лжи теряют всякий смысл, будучи использованными в контексте политической целесообразности. В результате вместо целостного исторического полотна получается дежурный пазл политической мозаики, складываемый каждый раз заново, в зависимости от смены политических установок.

Разнообразные новости политической жизни постоянно захлестывают горизонт человеческого бытия и спешат стать доминантами индивидуального сознания. Это рабство у политики современный человек с гордостью именуется своей взвешенной гражданской позицией. Он и не осознает, что им цинично манипулировали, используя его природную склонность к коммюнитарности¹², его внутреннюю заангажированность судьбами мира. Зато здесь он способен, наконец, совершить прорыв из своего одиночества в эфемерную общность политических однодумцев. Он взбирается на идейные баррикады и готов вступить в смертельную схватку с мировой несправедливостью во имя вящего торжества то ли коммунизма, то ли национализма, то ли толерантности. Рабство у политики дарит ему драгоценную иллюзию бескорыстного служения идеалам, не нарушая при этом привычного прагматизма его повседневных целей. По сути, он ничем не рискует, поскольку всегда остается в чисто умозрительной сфере. Свободу же высказывать мнения, которые он привык считать собственными, никто у него и не пытался отобрать.

Так политика, являясь хоть и важной, но всего лишь составной частью исторического процесса, начинает подменять собой целое, претендуя на то, чтобы представлять самую историю. В результате ее сверхконцентрации в современных средствах массовой информации происходит неизбежное выхолащивание исторического сознания сознанием политизированным.

Параллельно с процессом постоянного усложнения ноосферы идут процессы упрощения человеческого сознания. Вопрос здесь не только в убогих формах проводимой масс-медиа вивисекции. Как отмечают встревоженные филологи, во всех европейских языках в последние годы происходят сходные явления. Там, где раньше человек без труда находил с десяток ярких эпитетов, позволявших передать тончайшие оттенки своих переживаний, теперь он с легкостью обходится несколькими общепотребительными клише или же выражает свои эмоции с помощью междометий. Кто-то именуется экономией языковых средств, кто-то — стремительным обнищани-

¹² От *La commune* (франц.) — коммуна.

ем языка общения. Во-всяком случае вспоминается один из тезисов «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна: «Границы моего языка означают границы моего мира».

Овладев сверхсложными технологиями, научившись создавать образцы искусства, безупречные по технике исполнения, и в то же время низкопробные по своему качеству, современный человек активно декларирует свою приверженность ценностям культуры, воспринимая при этом культуру не как качество жизни, а как количество предоставляемых ею к его услугам материальных и духовных благ.

На Западе принято рассматривать культуру лишь как часть цивилизации. Но культура, в силу самой своей природы, не может являться частью, ибо предстает всегда как целое, как универсалия по отношению к актуализированным цивилизационным проектам. Если говорить о связи, существующей между культурой и цивилизацией, то культура — это, скорее всего, форма самосознания цивилизации. И современная культура — только бесстрастное свидетельство ее содержания.

Пожалуй, одна из наиболее характерных черт нашей эпохи — это безудержная экспансия массовой культуры. Специфической особенностью этой культуры является то, что художественные достоинства произведения, обычно имеющие определяющее значение при его оценке, либо отходят на второй план, либо вовсе не принимаются в расчет. Основными приоритетами становятся развлекательная функция и коммерческий успех.

У массовой культуры есть излюбленные литературные жанры: детектив, фэнтези, женский роман, имеются и свои предпочтения в музыке, живописи, кинематографе. Однако массовая культура не определяется тем или иным жанром — она всеядна и вездесуща. В ее богатом меню представлено большое разнообразие стилей, жанров, поэтик. Но все эти как примитивно простые, так и нарочито изысканные блюда состряпаны не из натуральных продуктов, а из грубых эрзацев.

Внутри массовой культуры происходит дифференциация уровней, выстраивается нечто наподобие иерархии, образуются свои доморощенные элиты. Так, поклонники творчества А. обычно склонны смотреть несколько сверху вниз на приверженцев Д. или М., а знатоки и тонкие ценители псевдоинтеллектуальных кунштюков, воспаривши душой к непреходящим шедеврам П. или К., откровенно поплевают и на одних, и на других.

Ну что же в этом принципиально нового, — подивится просвещенный современник, — картина стара, как мир. Известно ведь, что и во времена Пушкина капризная публика зачастую предпочитала его поэзии стишки Бенедиктова, а в конце XIX века самым популярным русским писателем, которым зачитывалась интеллигенция, был не Толстой или Достоевский, а Петр Дмитриевич Боборыкин. Хорошенько поройтесь в библиотечной пыли — и увидите, каким только хламом не увлекались наши почтенные предки.

Спору нет, всегда существовали как чтение, так и чтиво. Но сегодня проблема не сводится лишь к качественным различиям тех или иных артефактов культуры, речь идет о другом. И потому, прежде чем продолжить нашу тему, не худо было бы задаться вопросом: существовала ли массовая культура всегда, или же своим чудесным появлением она обязана исключительно нашему времени? Попробуем разобраться.

Историческая ретроспектива вроде бы подтверждает правильность первого предположения. Ну конечно же, были толпы народа, наводнявшие императорский Рим и требовавшие от власти обещанных «хлеба и зрелищ». Были полные горечи и желчи строки русских поэтов и Золотого, и Серебряного веков, клеймившие толпу, чернь, и вкладывавшие в это понятие не социальный, а духовный смысл. Был шекспировский Гамлет, язвительно комментировавший эстетические предпочтения бедняги Полония: «...ему надо плясовую песенку или непристойный рассказ, иначе он спит...»¹³

Примеров можно привести множество, суть не в этом. Безусловно, что издавна возникали как высокие, так и низкие образцы искусства, и существовало разделение на культуру просвещенных верхов и культуру невежественных низов. Хотя, к слову сказать, в известные времена вкусы «просвещенных» верхов не слишком отличались от вкусов темных низов.

Однако пока все эти рассуждения доказывают только то, что и так не требует доказательств, а именно тот факт, что культура, как и самая жизнь, основывается на принципе качественных отличий, которые и лежат в фундаменте бытия. Хаос вполне способен оказаться творческим и продуктивным, как доказывал Илья Пригожин, но только наличие иерархических структур и тех же качественных отличий претворяют хаос в космос.

¹³ Шекспир, Уильям. Собр. соч. в 8 томах, М., Искусство, 1960, т. 6, стр.64

Тут-то и возникает основная трудность: как отыскать универсальный эстетический критерий для оценки этих бесконечных качественных отличий и для определения их места в иерархии духовных ценностей? Нет почвы более зыбкой для самостояния нашего современника.

Как подсказывает исторический опыт, нет ничего изменчивей, чем наше представление о прекрасном. Достаточно беглой прогулки по музею истории изобразительных искусств, чтобы в том убедиться. Да что там исторический опыт, когда и в наш век не только у разных народов, но и у разных поколений одного и того же народа свои взгляды на то, что именно считать прекрасным.

Видимо правы философы, когда утверждают, что ценности не имеют объективного обоснования. И все-таки они, эти ценности, каким-то образом существуют, несмотря на отсутствие таких обоснований. Великие достижения человеческого духа шествуют через века, все так же продолжая вызывать восхищение. По-прежнему, как и тысячи лет назад, человек внутренне замирает от красоты морского пейзажа. Можно долго спорить о достоинствах того или иного объекта, находить его совершенным или заурядным. Главное же заключается в том, что человек наделен чувством прекрасного, которое разные люди способны испытывать с разной степенью интенсивности, но которое по природе своей является универсальным, то есть присущим всему роду человеческому. На протяжении тысячелетий человек постоянно переживал и раз от разу стремился как можно более полно выразить это чувство в художественных образах. Не случайно Николай Бердяев полагал, что «красота в мире есть творческий акт, а не объективная реальность»¹⁴. В отличие от красоты созерцание красоты требует от людей полной концентрации, нового, особого поворота души, для того, чтобы суметь ее заново открыть и постигнуть.

В царстве красоты не может быть доказательств. Мы вступаем на территорию, где понятийное мышление так же бессильно нам помочь, как сачок энтомолога бессилён поймать солнечный зайчик. Тут область иррационального, область тайны. Здесь, как и в религиозном опыте, *доказательств* не существует — есть только *свидетельства*. Свидетельства глубоко интимной встречи и оставленного в нас этой встречей следа. Объективное здесь можно постичь только

¹⁴ Бердяев, Николай. Истина и откровение. Изд. Русского Христианского гуманитарного института, СПб, 1996, с.75

на предельной глубине собственной субъективности, но нет и гарантии от возможных подмен. Вопрос духовной подлинности подобных встреч решается каждым на свой страх и риск. Эту меру риска всегда брало на себя творческое меньшинство.

В разные эпохи у всех народов существовала духовная элита. Небольшой слой людей, обладающих более развитыми рецепторами эстетического, более тонким духовным слухом. Они задавали обществу культурную планку и выполняли работу «настройщиков», подтягивая ослабшие струны, стараясь добиться нужной чистоты звучания. В обществе мог господствовать полный диссонанс, но оставалась возможность с ним справиться до тех пор, пока существовал камертон, способный вернуть нужный настрой. Таким камертоном, мерой гармонии и была для общества его духовная элита.

В современном западном мире, построенном на принципах прагматической пользы и коммерческого успеха, духовная элита оказалась маргинальным образованием. Она давно утратила прежний авторитет и уже даже не пытается претендовать на общественный статус. Она не только не оказывает сколь-либо существенного влияния на происходящие в мире события, но и по части имеющихся у нее прав значительно уступает таким продвинутым группам населения, как секс-меньшинства и общество феминисток.

В условиях произошедшей маргинализации и ускоряющегося процесса деградации культурных элит в обществе исчезают духовные ориентиры, а вместе с ними эстетические и моральные критерии восприятия и оценки действительности. В сфере культурных ценностей победил демократический плюрализм. Это явление, провозглашенное «восстанием масс», описывал Ортега-и-Гассет: «Характерным для нынешнего момента является то, что посредственность имеет нахальство повсюду утверждать и всем навязывать свое право на посредственность. Как говорят американцы, неприлично отличаться от других. Масса сметает со своего пути все, что не похоже на нее, она вытаптывает всякую индивидуальность, убивает все благородное, избранное и выдающееся»¹⁵.

В результате происшедших изменений современная культура предстает уже не как система качественных отличий, а, в соответствии с определением Маршалла Маклюэна, как чисто количественный результат, как «сумма сенсативных предпочтений»¹⁶. Это, в свою

¹⁵ Ортега-и-Гассет, Хосе. Дегуманизация искусства. М., Радуга, 1991, с.47

¹⁶ MacLuhan, Marshall. The Gutenberg Galaxy, Toronto, 1962

очередь, наводит на размышления: имеем ли мы здесь, собственно говоря, дело все еще с культурой, или же, прибегая к терминологии Бодриера, с ее симулякр. Но это — отдельная тема, выходящая за рамки нашего рассмотрения.

После краткого экскурса в феноменологию современного ландшафта время вернуться к ранее прозвучавшему вопросу о характере соотношений личностной структуры и природы человека, живущего в постиндустриальном обществе.

Современная цивилизация предоставляет невиданные доселе технические возможности для развития человеческой личности. Благодаря новым технологиям миллионы людей получили свободный и простой доступ к сокровищам мировой культуры. Лавина информации о предпоследних и последних достижениях научной, философской, художественной мысли теперь в полном распоряжении любого индивидуума. Условия труда и быта в развитых странах позволяют значительной части населения посвящать куда больше времени досугу, чем это получалось у их менее удачливых в этом отношении предков. Революция в области транспортных средств дает возможность предпринимать любые путешествия на самые немыслимые расстояния за самые короткие сроки. Совершенствуются механизмы социальной защиты населения, в отличие от прошлых эпох проявляется забота об инвалидах и оказывается поддержка нетрудоспособным. Мировое сообщество незамедлительно приходит на выручку, отправляя гуманитарную помощь жертвам стихийных бедствий. Не утихают жаркие схватки с властью многочисленных общественных организаций в благородной борьбе за соблюдение прав личности. Вроде бы имеются все основания для исторического оптимизма и возрождения утраченной святой веры в неизбежную победу исторического прогресса. Беда только в том, что в пылу битвы за неотъемлемые права личности мало кто успевает осознать тот факт, что сама личность, во имя которой эти сражения ведутся, катастрофически исчезает. И проблема дегуманизации современного искусства, о которой уже столько было написано, лишь объективное отражение процесса дегуманизации самого человека. В то же время надо признать, что хотя наш современник не представляет собой ни образец куртуазности, ни воплощение возрожденческого идеала *Virtus*¹⁷, он еще сохраняет не слишком выразительное, но все же ин-

¹⁷ *Virtus* (лат.) — доблесть.

дивидуальное лицо — условие того, что по мысли Романо Гвардини оставляет ему надежду «быть окликнутым Богом»¹⁸.

Сегодня человечество на пороге как новых фантастических перспектив, так и новых серьезных угроз. И если при всех трансформациях личностной структуры человеческая природа, похоже, пока устояла, невзирая на тяжелую анемию духа, то кто может поручиться, что в недалеком будущем под воздействием генной инженерии или использования электронных средств в биотехнологиях, не возникнет, наконец, новый антропологический тип. Не «бог из машины», в которого верили наивные греки, а «человек-машина», превзошедший самые смелые умозаключения, недооцененного в свое время Жюльена Ламетри.

Так что, похоже, коммерциализация человеческих отношений, с которой мы начали наш разговор, лишь одна из сторон более глубоких и глобальных процессов.

Ну и что во всем этом нового? — вздохнет уставший от перечня негативов читатель. — Инвентаризация постоянно пополняющейся коллекции язв современной цивилизации давно стало хорошим тоном у культурологов. Кто только в продолжение века не упражнялся в этом занятии...

Во-первых, вопреки всему сказанному, мудрено не признать, что средний европеец живет сегодня куда в более благоприятных условиях, чем когда-либо ранее. Во-вторых, подход к обсуждаемым проблемам чересчур европоцентричен. Не стоит забывать, что в ходе стремительно наступающей глобализации в исторический процесс все активнее вовлекаются и другие культурные миры. Если даже предположить, что закат западной культуры неминуем, то вовсе не исключено, что знамя дальнейшего развития человечества из ее слабеющих рук подхватят многочисленные выходцы из Индии или Китая. Уже сейчас они успешно конкурируют с европейцами как на рынке труда, так и в производственной сфере, и неотвратимо несут свои национальные обычаи и культурные традиции дряхлеющему Западу.

Что ж, начнем с последнего довода. Нетрудно заметить, что неудержимая экспансия модернизации и сопутствующей ей вестернизации стран Азии, а также неумолимый диктат современных экономических отношений бесповоротно втягивают новые регионы в воронку индустриальных и постиндустриальных изменений. С новыми

¹⁸ Гвардини, Романо. Конец нового времени. В жур. Вопросы философии. 1990, № 4, С.146

технологиями приходит и новый стиль жизни – вертикальные гонки по небоскрегам всемирного муравейника. И хотя перемены начались сравнительно недавно, они происходят настолько быстро, что не исключено, что в самое непродолжительное время в результате успешной интеграции в наш «новый прекрасный мир» из культурных традиций Востока сохранятся разве что особенности той или иной национальной кухни. Ритм современного существования губителен для рафинированной восточной культуры созерцания, он враждебен накопленному там в течение тысячелетий духовному опыту и сложившемуся под его влиянием укладу жизни. И поэтому, наряду с нивелирующими личность тенденциями развития нашего сверх-механизированного общества, в итоге грозит уничтожить все имеющиеся различия, кроме, вероятно, расовых.

О передаче эстафеты от одной культуры к другой речь не идет. Мы все участники совместного забега. Массовая культура постиндустриального общества не знает ни территориальных, ни национальных границ. Она исключительно агрессивна и распространяется по планете со скоростью вирусного заболевания, форма протекания которого – тотальная унификация человеческой индивидуальности.

Что же касается более комфортных условий проживания средне-европейца по сравнению с недавним историческим прошлым, то если и признать этот факт как бесспорный, остаются определенные сомнения в его абсолютной и самодостаточной ценности, обеспечивающей полноту человеческого бытия.

Конечно, безопасность и удобство существования – вещи далеко не лишние, однако уровень жизни сам по себе еще не гарантирует ее качества: интенсивности и глубины наших чувств, мыслей, переживаний, словом, всего того, что и делает ее яркой и наполненной. И счастливый обладатель сказочных сокровищ подчас ощущает себя не халифом из «Тысячи и одной ночи», а многострадальным Иовом. Насколько безгранична его возможность *иметь*, настолько бессильна его способность *быть*.

Как жизнь отдельного человека, так и история человечества состоят из непрерывной череды новых приобретений и невосполнимых потерь. Но всегда актуальным остается проклятый фаустовский вопрос: какую цену мы готовы платить за исполнение своих заветных желаний?

ПОЭТ И СМЕРТЬ¹

«Времени больше не будет», – так скажет ангел в конце времен. «Времени больше не будет», – шепнет смерть в какое-то мгновение тебе, и все окончится на полшаге, полувздохе, полувсхлипе, полувоспоминании: жизнь просквозит и исчезнет за плотной завесой тьмы. И вряд ли в последний момент успеешь с горечью осознать, что время, в котором ты так долго ощущал себя потерянным, наконец-таки навсегда остановилось в тебе, как в разбитом будильнике с ослепшим циферблатом.

«В архаических обществах доступ к духовному выражается через символику смерти»², – отмечал Мирча Элиаде. От первобытных обрядов инициации до сокровенных глубин религиозного опыта, от ритуальной смерти дряхлеющего царя до воскрешения Сына Человеческого, от сакральных мистерий Египта и Греции до юного Ничекета в «Катха упанишаде» и Арджуны в «Бхагаватгите» загадка смерти возникает как основной импульс к постижению смысла существования. Осознание бесконечности заложенных в человеке возможностей и непостижимый факт конечности его существования создают постоянное духовное напряжение, реализуясь в культуре как героический акт противостояния индивидуального бытия – небытию, творческого усилия – вселенской пустоте. И здесь человеческое «бытие-к-смерти», обретая духовное наполнение, неожиданно обнаруживает себя как бытие-по-ту-сторону-смерти.

И у самого жизнелюбивого из русских поэтов, поэзией которого говорит с нами полнозвучие самого бытия, есть стихи, удивительные по пристальности взглядывания, – нет, не в саму смерть, а в зыбкую границу, в горизонт существования, за которым она ничего

¹ Опубликовано в кн.: Вестник Харьковского университета, Харьков, 1999.

² М. Элиаде «Мифы, сновидения, мистерии». М., «Ваклер», 1996, с. 233.

более не оставляет нам. Смерть задает истинный масштаб нашему существованию, скрывает в своей глухой темноте Тайну, ускользающую от нас в словесном шорохе будней, в пестром хороводе дней. И, постоянно уклоняясь от встречи, мы неоправданно забываем, что в каждое из мгновений мы все же неотвратимо предстоим Ей.

О таком предстоянии напоминает нам Пушкин в трех стихотворениях, написанных в разные годы, но объединенных одной темой. Речь в них идет о кладбище. Если в двух стихотворениях, датированных 1835 и 1836 годами, «Стою печален на кладбище» и «Когда за городом задумчив я брожу» последний земной приют и является местом авторского повествования, то в стихотворении 1829 года «Брожу ли я вдоль улиц шумных», кладбище присутствует лишь условно, как постоянный фон для сопоставлений и раздумий героя. Тем не менее, во всех трех стихотворениях кладбище неизменно появляется как заданная автором метафизическая фокусировка жизни.

*«Я говорю: промчатся годы,
И сколько здесь ни видно нас,
Мы все сойдем под вечны своды –
И чей-нибудь уж близок час»³*

На оселке пространства выявляется эфемерность времени. Хрупкое время растворяется в пространстве, наделенном атрибутом вечности: «вечные своды». Кладбище предстает как обладающее особыми свойствами пространство. Это и «роковой предел» земного пути человека, и ненасытное хтоническое чудовище, пожирающее череду за чередой сменяющие друг друга людские поколения, и граница самого бытия, место, где материализованное нашим существованием время впадает в небытие. Здесь точка собирания разбежавшихся во Вселенной человеческих галактик – итог нашей многотрудной борьбы за свое «жизненное пространство». Даты рождения и смерти – лишь сброшенная на камень пыльца отлетевшего от нас времени. Кладбище – это безоговорочное торжество пространства над временем для атеистического и вечный символ преодоления пространства временем для религиозного сознания.

Но итогом такой победы времени над пространством становится эсхатологический прорыв в Вечность, в инобытие, где отсутствуют и категория пространства, и категория времени. В любом случае и

³ А.С. Пушкин. Собр. соч. в 10 т. М., «Худ. лит.», 1959, т. 2. с.264.

наша вера, и наше неверие оставляют время и пространство по сю сторону гробовой доски.

В отличие от Баратынского, Пушкин не пытается заглянуть по ту сторону бытия, он не задается вопросом, какие «истины, известные гробам», вдруг заговоривший мертвец поведал бы «своим бесстрастным гласом»⁴. Тайна смерти его волнует исключительно как пороговое состояние жизни, как стремление предугадать в тумане будущего ту точку времени и пространства, за которыми они навсегда для него исчезнут.

*«День каждый, каждую минуту
Привык я думой провожать,
Грядущей смерти годовщину
Меж их стараясь угадать».*

.....
*«И хоть бесчувственному телу
Равно повсюду истлеть,
Но ближе к милому пределу
Мне все б хотелось почивать»⁵*

В стихотворении «Когда за городом задумчив я брожу» поэт как бы примеряет на себя пространство собственной смерти: сравнивая публичное городское с родовым сельским кладбищем, он, безусловно, предпочитает последнее первому, как эстетически более соответствующее духу Вечности. Однако, в отличие от более ранних стихов, эстетическое чувство автора ведет его не к иллюзорным попыткам бегства от объятий небытия к восторгам юношеского гедонизма. Здесь, вслушиваясь в шум «широкого дуба», стоящего над «важными гробами» в тишине сельского кладбища, душа поэта раскрывается навстречу таинственному ритму мироздания, наполняется голосом самого бытия.

Для того чтобы почувствовать, как с годами меняется пушкинское отношение к смерти, стоит сопоставить два его поэтических творения, созданных с разницей в 15 лет. Первое из них – стихотворение «Мое завещание друзьям» 1815 года. Начинается оно строками:

⁴ Е.А. Баратынский, Сочинения. С-П., изд. А.С. Суворина. Стихотворение «Череп». С. 137-138.

⁵ А.С. Пушкин, там же, т. 2, с. 264.

*«Хочу я завтра умереть
И в мир волшебный наслажденья,
На тихий берег вод забвенья,
Веселой тенью отлететь...»⁶*

А заканчивается ликующим торжеством жизни:

*«На тихий праздник погребенья
Я вас обязан пригласить;
Веселость, друг уединенья,
Билеты будет разносить...*

*Стекитесь резвою толпою,
Главы в венках, рука с рукою,
И пусть на гробе, где певец
Исчезнет в рощах Геликона,
Напишет беглый ваш резец:
«Здесь дремлет юноша-мудрец,
Питомец нег и Аполлона!»⁷*

Вечный праздник как выражение предельной аффектации жизненного порыва, противостоит тотальности грозящего забвения, — это отчаянная попытка преодоления смерти, в которой человек аннулируется, это чисто эстетический вызов, брошенный небытию. Смерть не побеждена, но жизнь обманута наброшенным на мрачную бездну радужным покровом вакхического веселья. Смерти нельзя прямо взглянуть в лицо, на нее лишь можно накинуть изящный флер античного мироощущения: «Если есть мы, то нет смерти, если есть смерть, то нет нас».

Совершенно иначе тема праздника жизни как преодоления смерти звучит у Пушкина 30-х годов, в «Пире во время чумы». Эстетический порыв Вальсингама, вступившего в смертельную схватку с Царицей Чумой, рождается из совсем иных психологических оснований. Начало пира как будто бы продолжает мотив встречи смерти, прозвучавший в «Моем завещании друзьям». Молодой человек пред-

⁶ А.С. Пушкин, там же, т. 2, С.303.

⁷ А.С. Пушкин, там же, т. 2, С.305.

лагает поднять бокалы в память о Джеконе — их веселом сотрапезнике, унесенным чумой в «холодные подземные жилища»:

*«Но много нас еще живых, и нам
Причины нет печалиться. Итак,
Я предлагаю выпить в его память
С веселым звоном рюмок, с восклицаньем,
Как будто б был он жив»*

Но его призыв гедонистически игнорировать смерть не встречает поддержки у Председателя, желающего подчеркнуть значимость смерти как экзистенциального вызова, требующего всей глубины личностного ответа на пороге «дальнейшего в молчании»:

*«Он выбыл первый
Из круга нашего. Пускай в молчанье
Мы выпьем в честь его»⁸*

И в сцене, следующей за появлением телеги, наполненной мертвыми телами (еще одно грубое вторжение смерти в пространство жизни) Председатель вновь отвергает предложение юноши ответить на вызов смерти «буйною, вакхическою песней, рожденной за чашею кипящей»:

*«Такой не знаю, но спою вам гимн
Я в честь чумы...»⁹*

Гимн — не радостная, разгоняющая печаль застольная песнь, гимн — жанр сакральный. В гимне Вальсингама смерть открывается уже не как веселый переход «юноши-мудреца» в «рощи Геликона», а как противостояние души всей глубине развернувшегося перед ней мироздания, как предстояние бездне. Вальсингам сталкивается со смертью как с роковой неизбежностью, с железной необходимостью ворвавшейся в его мир и отнявшей самое дорогое: горячо любимых мать и жену. Но кроме незаживающей раны от потери близких людей гордой натуре нанесен еще один тяжкий удар — о смерть вдребезги разбивается его свобода. Смерть прочерчивает непреодолимую границу для его воли, демонстрирует ему полное бессилие духа перед

⁸ А.С. Пушкин, там же, т. 2, С.374.

⁹ А.С. Пушкин, там же, т. 2, С.377.

естественными законами природы. Ответная реакция Вальсингама — безудержная активизация волевого импульса, находящая свое поэтическое воплощение в «Гимне чуме»: «Есть упоение в бою...» Пир становится экзистенциальным вызовом Небытию. Это уже не эпикурейская драпировка анти-эстетического в своем шокирующем натурализме ужаса смерти. Это результат титанизации человеческой свободы как способа преодоления метафизического отчаяния, как последней вспышки героизма в безнадежном и трагическом противостоянии человеческой воли слепой судьбе. Это экстатическое состояние души, опьяненной временем собственной мощи и титанической свободой вызова, брошенного всему мирозданию. Волевым напряжением жизни «вызовом» на самом краю бездны провоцирует ситуацию витального взрыва, на волне которого в человеке рождается оргиастический восторг демиурга, он переживает пароксизм творческого состояния, преодолевает Небытие, становясь в своем самоощущении вровень с Творцом.

*«Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении чумы.*

*Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волнения
Их обрести и ведать мог»¹⁰*

Тут человеческая свобода хотя бы на мгновение торжествует над смертью, реализуясь как творческий порыв, как демиургическое состояние души. Она преодолевает конечность земного существования, открывая в самой себе бесконечность как горизонт собственного бытия.

¹⁰ А.С. Пушкин, там же т. 4, С.378.

Хотя и в последнее десятилетие творческого пути отношение Пушкина к смерти носит преимущественно эстетический характер постоянного притягивания-отталкивания от грозного рубежа, однако в его стихах уже возникает трагическое ощущение того, что «каждый миг уносит частицу бытия». И симптоматично, что стихотворение «Когда за городом задумчив я брожу» появляется у Пушкина между написанием «Отцы пустынноики и жены непорочны» и ставшим хрестоматийным «Памятником». Тема смерти как метафизической фокусировки человеческого существования, его эстетической значимости и экзистенциального смысла начинает тесно переплетаться с религиозными мотивами и предвосхищением творческого бессмертия.

Да, конечно, Хайдеггер был прав, оценивая истинно человеческое бытие как «бытие-к-смерти», однако у каждого остается возможность осуществить собственный духовный прорыв сквозь небытие. И тогда его «бытие-к-смерти» может оказаться бытием-по-ту-сторону-смерти.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО¹

«И останавливаться лишь на точках,
о которых грезит сердце».

*Ф.М. Достоевский,
«Сон смешного человека».*

Эсхатологический пафос творчества Ф.М. Достоевского ярко воплощается в его утопиях и антиутопиях. К первым следует отнести сон Ставрогина о Золотом веке (глава «У Тихона»), сон Версилова и, конечно же, «Сон смешного человека». К антиутопиям — сон Раскольникова на каторге и «Легенду о Великом Инквизиторе» как учебное пособие по основам антиутопии.

Утопический проект мироустройства вводится писателем в ткань повествования в виде сна, привидевшегося герою. Этим сразу же снимается возможный упрек в нереальности такого проекта: мало ли, что может человеку присниться? Правда, в не таком уже далеком прошлом представители архаических культур и жители древнейших цивилизаций склонны были воспринимать сновидения более серьезно, чем явь. Но мы, слава богу и профессору Фрейду, в отличие от них способны верно истолковывать как то, так и другое.

Однако предоставим возможность высказаться по поводу ценности сновидений самому сновидцу, одному из персонажей Федора Михайловича: «Они дразнят меня теперь тем, что ведь это был только сон. Но неужели не все равно, сон или нет, если сон этот возвестил мне Истину? Ведь если раз узнал истину и увидел ее, то ведь знаешь, что она истина, и другой нет и не может быть. Ну и пусть сон, и

пусть, но эту жизнь, которую вы так перевозносите, я хотел погасить самоубийством, а сон мой, сон мой, — о, он возвестил мне новую, великую, обновленную, сильную жизнь»². Находясь у последней черты, где уже становится «все равно», твердо решив свести счеты с жизнью, «смешной человек» неожиданно получает во сне откровение, он постигает жизнь такой, какой она должна и, главное, может быть. Благодаря сновидению он не познает, а *переживает* Истину. И Истина открывает чакру сердца.

Такое же потрясение испытывает после сна о Золотом веке и Ставрогин, «...когда проснулся и раскрыл глаза, в первый раз в жизни буквально омоченные слезами. Ощущение счастья, еще мне неизвестного, прошло сквозь сердце мое даже и до боли»³. Но сила полученного импульса для полного воскрешения Николая Всеволодовича оказывается недостаточной. Сердце, на мгновение вернувшись к жизни, вновь погружается в холодную пустоту души. Версильов, которому Достоевский переадресовал сон Ставрогина, испытывает при пробуждении те же чувства, что и герой «Бесов», но к их описанию добавляется весьма знаменательная фраза: «Ощущение счастья, мне еще неизвестного, прошло сквозь сердце мое, даже до боли; и это была всечеловеческая любовь»⁴. В отличие от Ставрогина Версильов определяет характер пережитого им ощущения счастья: счастьем наполняет его чувство всечеловеческой любви.

Но именно на этом чувстве основана «восполненность» жизни у обитателей планеты смешного человека. Золотой век рождается из полноты любви как состояния души и мира. Обитатели фантастической планеты — это те люди, которым удалось «жизнь полюбить больше смысла ее» или, если точнее: «...они не стремились к познанию жизни так, как мы стремились сознать ее, потому что жизнь их была восполнена»⁵. В отличие от жителей Земли они, по-видимому, избежали грехопадения и не отведали запретный плод с дерева познания Добра и Зла. Поэтому их чувства остались незамутненными, не отравленными ядом душевной раздвоенности цивилизованного человека. Их любовь лишена порывов жестокого сладострастия, их радость не несет в себе горького осадка страдания. В общем, полная противоположность сложной алхимии чувств, переживаемых смешным человеком: «В ненависти моей к людям нашей земли заключа-

² Ф.М. Достоевский, Полн. собр. соч. в 30 т., т. 25, Л., «Наука», 1983, С. 108-109.

³ Там же, т. 11, с. 21-22

⁴ Там же, т. 13, с. 375

⁵ Там же, т. 25, с. 113

¹ Опубликовано: The Dostoevsky Journal: Independent Review, v.2, USA, 2001

лась всегда тоска: зачем я не могу ненавидеть их, не любя их, зачем не могу не прощать их, а в любви моей к ним тоска: зачем не могу любить их, не ненавидя их?»⁶

Любовь для жителей райской планеты является синтезирующей основой мироздания, она не отделяет, а соединяет друг с другом, и каждого в отдельности с Целым вселенной: «У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное соединение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда и наступит для них, и для живущих, и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной»⁷. Таким образом, планета — не совсем полный аналог рая, т.к. на ней существует смерть и имеется своя эсхатология, предполагающая грядущий выход людей на более высокий уровень мировой гармонии благодаря последующему преображению человека через дар бесконечной радости и любви. Достижение Золотого века предполагает изменение внутренней организации человека, раскрытие в нем его лучшей природы, а именно, беспредельной способности любить. Здесь принимается в расчет человекомаксимум.

В антиутопиях Достоевского, прежде всего в «Великом инквизиторе» ставка на человекоминимум. Поэтому счастливое будущее слабосильного человечества должно основываться не на любви, что, в сущности, недостижимо, а на чуде, тайне и авторитете. «А если тайна, — рассуждает старик-инквизитор, — то и мы вправе были проповедовать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны даже слепо, даже помимо их совести... мы исправили подвиг Твой и основали его на чуде, тайне и авторитете»⁸. Здесь сталкиваются две истины, две правды о человеке: правда, открывшаяся Смешному человеку и правда Ивана Карамазова. «Потому что я видел истину, — говорит герой «Сна...», — я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей»⁹.

«Чтобы полюбить человека, — признается Иван Алеше, — надо, чтобы тот спрятался, а чуть покажет лицо свое — прощай, любовь...

⁶ Там же, т. 25, С.114

⁷ Там же, т. 25, С.114

⁸ «О Великом инквизиторе» Достоевский и последующие, М., Молодая Гвардия, 1991, С.33-34

⁹ Ф.М. Достоевский, Полн. собр. соч. в 30 т., Л., Наука, 1983, т. 25, С.118

По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо»¹⁰. Из двух этих взглядов на человеческую природу и строятся два различных проекта возможного мироустройства. Собственно, у Достоевского можно выделить на самом деле, по крайней мере, четыре гипотетических проекта возможного светлого будущего:

- «Хрустальный дворец» — идея о том, что вследствие неуклонно развивающегося научно-технического прогресса будет достигнуто такое экономическое процветание, благодаря которому все социальные проблемы успешно разрешатся, и наступит эра всеобщего довольства и сытости. Это вера во всемогущество человеческого разума, которой, в частности, придерживаются «бернарды».

- «Хрустальному дворцу», как идеалу рационального устройства общества, противостоит «курытник» подпольного человека. Протест иррациональной по своей сути человеческой природы, предпочитающей пожить «по своей, пусть и глупой, воле» против математически выверенного счастья.

- Третий вариант — мечта о Золотом веке, навеянная картиной Клода Лоррена «Асис и Галатея». Это мир, преисполненный счастья и любви — мир глубочайшей гармонии человека с окружающей природой. Мир, где реализуются только ангелические свойства человеческой души. Миф об обретенной идиллии всепонимающего детства.

- Альтернативой ему является муравейник «Великого Инквизитора» как реалистический проект разумного мироустройства, наиболее соответствующий подлинной человеческой природе: слабой и в то же время бунтарской, подлой и жалкой. По сути — это тоже возвращение в детство: «будут сотни миллионов счастливых младенцев», но в детство не прекрасных, а беспомощных душ, которым грех не неведом, как на планете Эдема, а разрешен и тем самым прощен. В этом смысле фигура Великого Инквизитора идейно перекликается с антихристом Владимира Соловьева, декларирующим «установление во всем человечестве самого основного равенства — равенства всеобщей сытости»¹¹ и главное свое отличие от Христа видящим в том, что Тот был «исправителем человечества, я же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправленно-

¹⁰ «О Великом инквизиторе» Достоевский и последующие, М., Молодая Гвардия, 1991, С.14

¹¹ В.С. Соловьев, Соч. в 2-х томах, М., «Мысль», 1988, т. 2, С.747.

го человечества... Христос как моралист разделял людей добром и злом, я соединю их благами...»¹²

Однако устройство «счастливого будущего», исходящее из человекоминимума, ориентирующееся на «нижний этаж» человеческого естества, в итоге, как мы могли убедиться, приводит даже не к муравейнику, приводит к «Бобку». Именно «Бобок» становится эсхатологическим мифом царства Великого Инквизитора. Такова плата социума за ставку на духовное зеро.

Если оценить эсхатологические перспективы «муравейника» нам помогает исторический опыт, то с Золотым веком вопрос обстоит сложнее, хотя ответ на него, возможно, дал и сам Достоевский.

«Сон смешного человека» — один из первых предпринятых в русской литературе опытов описания краха утопии. Рай оказывается на удивление хрупким. Причину катастрофы называет сам герой: «Дело в том, что я... развратил их всех»¹³. Грехопадение напоминает цепную реакцию: стоит в мировую гармонию залететь атому лжи и... «Они научились лгать и полюбили красоту лжи... Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, а ревность — жестокость. Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое»¹⁴.

Так что же, Золотой век возможен только в оранжерейных условиях? Не сталкиваясь со злом, жители планеты попросту не ведали искушений? Когда же привелось столкнуться, то вся их «всечеловеческая любовь» тут же благополучно увяла, иммунитета к злу у них не оказалось. А ведь на планету занесло далеко не самого худшего из представителей рода человеческого, но, конечно же, тоже бациллоносителя. Вернемся к выстроенной цепочке последовавших нравственных разрушений в невинных душах обитателей Эдема. Первое: «Они не только научились лгать, они полюбили красоту лжи»¹⁵. В чем же эти простодушные дети могли обнаружить красоту этого весьма распространенного на земле и в высшей степени удобного порока? Даже очень немногие из нас, грешных, относящихся ко лжи как к неизбежной в общежитии светской условности, не способны воспринимать ее как феномен, доставляющий эстетическое удовольствие.

«Отцом лжи» именуется дьявол. Бог есть Истина. И удовольствие, скорее, вызывает не ложь сама по себе, а первый флирт с открыв-

¹² В.С. Соловьев, Соч. в 2-х томах, М., «Мысль», 1988, т. 2, С.741.

¹³ Ф.М. Достоевский, там же, т. 25, С.116

¹⁴ Там же, т. 25, С.115

¹⁵ Там же, т. 25, С.116

шейся вдруг возможностью свободного выбора. Возможность лжи обнаруживает зону свободы — пространство личного выбора между добром и злом. До этого жители планеты существовали в мире, где Добро, Красота, Истина и Свобода составляли синкретическое единство и переживались как единое Целое. Начавшийся распад этого единства на автономные полюса создает между этими полюсами эстетическое напряжение, переживаемое как метафизическое сладострастие от свободного парения души, обжигаемой прикосновениями к предельным экзистенциальным состояниям, когда из Содома открывается красота Мадонны, а от лицемерия идеала Мадонны начинает неудержимо тянуть в Содом.

Происходит то, что Кьеркегор определял как «головокружение свободы». Иррациональное начало в человеке пробудилось и вырвалось из-под контроля. И человек ощутил свою отдельность от других. Разделение на «мое и твое» появляется здесь как последний акт в его борьбе за свою автономию. Синтез распадается и начинается цепная реакция дифференциации. Таким образом, мы наблюдаем разворачивание того же библейского сюжета: человек соблазнен возможностью свободного выбора между добром и злом — и вместо утраченногорая обречен в лучшем случае на неповторимую индивидуальность.

В чем же причина легкости, с которой произошла катастрофа? Здесь возникает вопрос, может ли витализм стать основой для Золотого века? Достаточно ли живого чувства единения с Целым вселенной, пантеистического по своей природе, для того, чтобы удержать всечеловеческую любовь в серьезных испытаниях. В таком мире роковым образом отсутствует трансцендентное измерение, все становится имманентным. Любовь же, связующая людей только по горизонтали, не имеющая выхода в вертикаль, соединяющую все живое в единый узел, не является по-настоящему прочной. Любовь, не открывающая в человеке образа Божьего, не укорененная в духовном измерении бытия, при определенных условиях с легкостью может оказаться обращенной на саму себя.

Не случайно Версиров, поясняя свой сон, говорит о последнем дне человечества, когда «люди остались одни»: «Исчезла бы великая идея бессмертия и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к Тому, Кто и был бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку». И, несмотря на царящую в его грезах идиллию всеобщей любви венчает он свой рассказ неизбежностью теофании: «...вера моя невелика, я деист, философский деист, как вся наша тысяча, так я полагаю, но ...

замечательно, что я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне «Христос на Балтийском море». Я не мог обойтись без Него, не мог не вообразить Его, наконец, посреди осиротевших людей»¹⁶. Почему же смешной человек, переживший крушение Золотого века, продолжает настаивать на том, что он видел Истину, и не только видел, но и должен проповедовать ее — открыть всем? «И пойду, и пойду», — этими словами заканчивается рассказ.

У всех философствующих героев Достоевского идет драматическая внутренняя борьба между диалектикой отрицающего ума и метафизикой уязвленного сердца. После путешествия на планету у смешного человека в этой борьбе окончательно и бесповоротно побеждает сердце, и умом сердца он понимает: «А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час — все бы сразу устроилось. Главное — люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться»¹⁷. Смешной человек находит единственную альтернативу, пускай и утопическую, той антиутопии, в которой мы пожизненно прописаны: «Как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому, не переставая, любить себя больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе как бы в согласном обществе»¹⁸.

После пережитого сна в сознании героя произошел радикальный поворот, изменилась самая ткань души. Это не сон Веры Павловны о Хрустальном дворце, не прекраснородушное мечтание о воплощении на земле идеала мировой справедливости. Сновидение смешного человека — по сути мистический прорыв за грань социума и строгой рациональности. У Чернышевского сон — лишь уловка, прием, сюжетная условность: за ней мировоззренческая программа очередной социальной утопии.

У Достоевского никакой программы общественного переустройства нет, вопрос, как бы обустроить человечество, возникает только как следствие более важного вопроса: как повернуть человека к потерянной им глубине собственной души. Ибо только на этой глубине и преодолевается трагизм человеческого существования. Звездочка, заморозившая взор героя в начале повествования, загадочно мерцавшая в бездне ночного небосвода, словно разгорается теперь в глубине его распахнутого любовью сердца. И смешной человек пос-

¹⁶ Там же, т. 13, С.378-379

¹⁷ Там же, т. 25, С.119

¹⁸ Там же, т. 25, С.117

тигает, что лишь полнота открытого миру сердца способна вместить полноту преображающего света Истины.

«Сознание жизни выше законов жизни, знание законов счастья — выше счастья — вот с чем бороться надо»¹⁹, — провозглашает герой рассказа. И мы остаемся на развилке между утопией и антиутопией, между тем, чтобы «возлюбить жизнь больше смысла ее» и тем, что «не в жизни счастье».

¹⁹ Там же, С.119

ФРАНЦ КАФКА – КОНЕЦ ИЛИ НАЧАЛО?¹

«Я попал в непроходимый кустарник... Я спокойно гулял, погруженный в свои мысли, и вдруг очутился здесь! Будто кустарник внезапно разросся вокруг меня. Мне уже не выбраться отсюда, я погиб!»

– «Дитя, – сказал сторож, – Вы пошли по запретной дороге. Вы сами забрались в этот ужасный кустарник, а теперь жалуетесь... Но вы не в девственном лесу. Это общественный сад. Вас выведут, но вам придется немного подождать, я должен сначала найти рабочих, чтобы проложить дорогу, а для этого мне нужно получить разрешение Директора!»²

Однако общественный сад оказывается тем же девственным лесом, из которого нет выхода, и ловушка, в которой очутился герой кафковской новеллы «Горячий кустарник», символически напоминает ловушку, в которую попал сам писатель. Запретные дороги ведут в непроходимый кустарник! Что ж это за дороги, которые ведут туда, откуда нет возврата?

«Я взял на себя негативность своего времени, – писал Кафка, – которая мне очень близка, против которой я не имею права бороться, но которую я в известной мере имею право представлять. Я не унаследовал ни художничьей позитивности, ни крайней негативности, которая оборачивается позитивностью. Я – конец или начало»³.

В новелле «Охотник Гракх» Кафка изображает Гракха человеком, «повисшим, – как пишет Боров, – между бытием и небытием: он ни жив, ни мертв, он не находится ни в посюстороннем, ни в

потустороннем мире – он существует»⁴. «Я легко жил и легко умер». Но его «челн смерти взял неверный курс», и вот полторы тысячи лет после своей смерти плавает Гракх в старой лодке «без руля... гонимый ветром, дующим из самых низких сфер смерти». Однажды в порту охотника посещает гость, который просит: «Сначала расскажи мне коротко, но связно, что с тобой произошло... Я с удовольствием узнал бы что-нибудь связное о тебе». На это Гракх отвечает: «Ах, связное! Старые, старые истории. Все книги этим наполнены. Во всех школах учителя рисуют это на доске. Мать об этом мечтает еще в то время, когда ребенок сосет грудь. Об этом шепчут в объятиях. Солдаты поют об этом на марше, поп провозглашает об этом в церкви. Летописцы в своей келье с открытым ртом смотрят на давно прошедшее и без конца описывают его. В газетах оно напечатано, и народ передает его из рук в руки. Телеграф был изобретен, чтобы оно скорее облетало землю. Его раскапывают в погребенных городах. Лифт быстро возносит его под крышу небоскреба. Пассажиры железных дорог провозглашают его в тех странах, через которые проезжают. Но еще до этого воют о нем дикари. Его можно читать по звездам, и озера несут его зеркальное отражение. Ручьи несут его с гор, а снег снова разбрасывает его. А ты, человек, спрашиваешь меня, какова связь».

«Распалась связь времен», – восклицает шекспировский Гамлет. «Ах, связное, старые, старые истории», – иронизирует кафковский Гракх.

«Проснувшись однажды утром после беспокойного сна Грегор Замза обнаружил, что лежа у себя в постели превратился в страшное насекомое»⁵, – так начинается новелла «Превращение».

В «Отчете для академии» обезьяна рассказывает, как ей удалось проникнуть в человеческое сообщество и укорениться там.

В новелле «На строительстве китайской стены» читаем: «Наш народ думает об императоре с надеждой и безнадежностью. Он не знает, какой император царствует ныне, даже относительно имени династии существуют сомнения». И все-таки великая китайская стена сооружается. Она бессмысленна, так как никого ни от чего не защищает. Да и защищаться-то не от кого. Варвары на границе слабы. А может быть, их и нет там? Никто этого не знает и не хочет знать»⁶.

⁴ Ю. Боров. Эстетика. М., 1981, С.251-259

⁵ Франц Кафка. Роман, новеллы, притчи. М., «Прогресс», 1965, С.342.

⁶ Цит. по кн. Д.В. Затонского «Франц Кафка и проблемы модернизма. «Высшая школа», 1972, С.76

¹ Опубликовано в жур.: Вторая навигация, 2/1999.

² В сб. «La Muraible de Clive», – Galimard, – P.220. Цит. по кн. Роже Гароди «О реализме без берегов», М., «Прогресс», 1966, С.126.

³ «Journal intime», Grasset, P.222.

Если экзистенциалисты ставят своих героев в «пограничные ситуации», в которых герой, находясь между жизнью и смертью, должен сделать какой-то выбор и тем раскрыться, то Кафка рисует своих героев в «абсурдных ситуациях», ситуациях, в которых выбора не существует в силу самой их абсурдности, но абсурдность такой ситуации лишь подчеркивает абсурдность мира, в которой растворяется абсурдность каждого человеческого существования.

Почему бы Грегору Замзе не превратиться в сороконожку? Почему обезьяна не смогла бы жить на равных в человеческом обществе, которое требует связности и подчиняется бессмысленности? Разве не нелепо, что легкое удивление Замзы, когда он обнаружил свое превращение, вдруг быстро сменилось испугом: «Я опоздал на службу»? Когда переход в человеческое состояние у обезьяны начинается с появления чувства «выхода нет», а заканчивается откровением «никакой иной возможности у меня не было, если учесть, что свободы я не мог добиться»⁷.

«Искусство вершит истину бытия», — пишет Мартин Хайдеггер в «Философии искусства». Саму истину Хайдеггер определяет, с одной стороны, как «свет, в котором только и может явиться сущее», с другой, — сразу же заявляет, что истина не только «открывает», но и «скрывает» сущее. Более того, именно *сокрытие и есть начало просветления*.

И в «Охотнике Гракхе», и в «Превращении», и в «Сельском враче», и в романах «Процесс» и «Замок» в жизни героев происходит внезапный сдвиг, она дает трещину, и тогда привычная нам реальность уходит куда-то внутрь, в глубину, в сокрытие, а на поверхности ее словно бы просветляется невидимая нам до этого ложь, задрапированная будничными условностями нашей жизни.

Неожиданное проявление замаскированной буднями лжи человеческого существования среди привычной обыденности повседневного мира — это тот эффект, который достигается Францем Кафкой. Абсурдность ситуаций, в которые писатель ставит своих героев, взрывая правдоподобность их жизни, высвечивает нам правду об этой жизни.

«Ложь сделали основой мирового порядка», — кричит Йозеф К., герой романа «Процесс». Однако ошибочно было бы принимать эту фразу за призыв изменить этот порядок путем социального переустройства, точно так же, как нельзя принимать за такой призыв слова

⁷ Франц Кафка. Роман, новеллы, притчи. М., «Прогресс», 1965, С.487-489

Ивана Карамазова: «Мне не нравится облик мира сего». Вот что пишет сам Кафка в своем дневнике, когда в Праге рабочие вышли на улицы: «Эти люди так сознательны и так веселы! Они хозяева улицы и считают себя хозяевами мира. Они ошибаются». И продолжает: «В конце каждого истинно революционного развития появляется Наполеон Бонапарт... Чем дальше распространяется наводнение, тем более тихой и мутной становится вода. Революционная волна откатывается и остается ил новой бюрократии. Оковы измученного человечества созданы из канцелярской бумаги»⁸.

Итак, «ложь сделали основой мирового порядка», но кто сделал: человек? природа? рок? На этот вопрос писатель нигде прямо не отвечает. Да это и не входит в его художественную задачу. «Он лишь отмечает деформации, еще не проникшие в наше сознание. Искусство — это не зеркало, оно «забегает вперед», как часы»⁹, — так говорит Кафка о Пикассо.

Зеркало Кафки не открывает причин, зато отражает такую уродливость мира, которая красноречивей иных умозаключений. А для того, чтобы открыть истину, «более полезно, — по словам немецкого критика Рихтера, — показать того, кто ослеплен, нежели затопить нас светом». Все тот же принцип «просветления через сокрытие».

«Наше искусство, — пишет Кафка в своих афоризмах, — это состояние ослепления истиной, правдив лишь свет на ускользающем гротескном образе и ничего более... Искусство порхает вокруг истины, но с совершенно явным намерением — не обжечься. Между тем, его назначение в том, чтобы отыскать в темной пустоте место, где, ничего не зная об этом заранее, можно перехватить лучи света»¹⁰.

Вернемся вновь к «Превращению». На протяжении всей новеллы ее персонажи, включая и Замзу, нигде не восстают ни чувством, ни разумом против неестественности происшедшего превращения. Событие фантастического характера воспринимается всеми как явление обыденного порядка, и именно это создает атмосферу полной иррациональности происходящего. Реальность сокрыта, и в то же время, реальность-то и проявлена, и иррациональность центрального события как раз и явилась тем самым «правдивым светом на ускользающем гротескном образе», той «темной пустотой», где «можно перехватить лучи света».

⁸ Gustav Janouch. Gespräche mit Kafka. Erinnerungen und Aufzeichnungen. Frankfurt am Mein. 1951. S.81.

⁹ Роже Гароди. «О реализме без берегов», С.195.

¹⁰ Там же, С.174

Мир, в котором живет Грегор, — мир одномерный, замкнутый в своей обыденности, где человеческая личность растворяется без всякого осадка. И само превращение поэтому и самим героем, и другими воспринимается согласно привычным будничным нормам так же, как и вся их жизнь: других у них попросту нет — все исчерпано в одном измерении.

Трагедия Замзы, охотника Гракха, Йозефа К. одна: все они выпали из привычной системы человеческого отсчета, из беличьего колеса будней и, попав в абсурдную ситуацию, выявили тем скрытую для них до сих пор ложь и призрачность человеческого существования.

«Движущаяся лента жизни, — отмечает Кафка в своем дневнике, — влечет нас куда-то, мы сами не знаем куда. Являешься, скорее предметом, нежели живым существом... Нас поддерживает наше прошлое и будущее. Все свое свободное время и очень значительную часть времени, отданного службе, мы растрчиваем на то, чтобы сохранить все это в каком-то колеблющемся равновесии... Так почти замыкается круг, по краю которого мы бредем. Лишь этот круг принадлежит нам, но принадлежит нам лишь до тех пор, пока мы его держим, стоит нам ступить чуть в сторону в состоянии самозабвения, растерянности, страха, удивления, усталости — и все улетело, и мы потеряны, до сих пор мы держались в потоке времени, теперь мы ступаем назад, — бывшие пловцы, нынешние фланеры, — и мы потеряны. Мы вне закона, никто этого не знает, но каждый поступает с нами согласно этому»¹¹.

Прошлое замыкает будущее, рождение — смерть.

По мнению Д. Затонского «такое вот состояние вне закона и есть, по Кафке, действительное, очищенное от всего наносного и случайного существование бесконечно одинокого и всеми притесняемого человека. Для этого человека не существует ни настоящего, ни прошлого, ни будущего: только заключенное в себе самом вечно длящееся мгновение. Отныне он живет в своеобразном мирке, откуда все окружающее выглядит странным и диким именно потому, что утрачены «ложные» мерилы и взору открылась «окончательная истина»¹².

«Все фантазия, — пишет Кафка в своих дневниках, — семья, служба, друзья, улица, все фантазия, более ясная или бледная, все,

¹¹ Tagebucher. 1910-1923. Frankfurt am Mein. 1951, S.21-22.

¹² Дмитрий Затонский. Франц Кафка и проблемы модернизма. М. «Высшая школа» 1972, С.71-72.

даже жена, голая правда состоит, однако, в том, что ты бьешься головой о стену глухой тюремной камеры»¹³.

Выпавший из круга Замза оказался потерянным, что даже в глазах его родных означает стать насекомым, падалью. Он оказался в состоянии «вне закона», «никто не знает, но каждый поступает с ним в соответствии с этим». Отец Замзы швыряет в сына яблоком, которое, застряв в его мягкой спинке, гниет, в результате чего Грегор, в конце концов, умирает. Тело его вместе с мусором выбрасывают на свалку. Легко вздохнувшие родители нежно смотрят на свою здоровую и красивую дочь, рассуждая, что, дескать, ей самое время замуж. Колышек выдернут — реальность сомкнулась, и снова все замыкается в буднях. Бесконечная кафковская парабола жизни.

Замза, так же как и Гракх, как и Йозеф К. и герой новеллы «Сельский врач», силой обстоятельств выпавшие из круга, потерянные и обреченные, получают возможность увидеть истину в силу своей отстраненности. Они уже не в системе человеческой жизни, но еще и не в смерти, они — в абсурде, который как раз и находится между жизнью, которой уже нет, и смертью, которая еще не наступила.

Точка абсурда как порог двоимирия, как бытие истинное между бытием ложным, в котором герои существовали до сих пор, и небытием, в котором они исчезнут. И когда писатель заставляет охотника Гракха застыть в этой точке абсурда, в бытии истинном, то тем самым он фиксирует мнимость самого бытия, ибо истинное бытие проявляется, по Кафке, только в абсурде.

«Мы все его очень любили и уважали, — вспоминает профессор Эмиль Утиц, гимназический товарищ Кафки, — но никто из нас не был с ним на короткой ноге, его всегда как бы окружала некая стеклянная стена. Своей мягкой приветливой улыбкой он открывал себе мир, но сам перед миром замыкался»¹⁴.

«Я отделен от всех вещей каким-то пустым пространством, подойти к краю которого я даже не очень стремлюсь», — сознавался сам Кафка. И уже совсем космической отстраненностью, последним рубежом отчуждения веет от кафковского афоризма: «Мир можно по-настоящему увидеть лишь с того места, где он создан»¹⁵.

Не выпал ли и сам писатель, подобно своим героям, из круга, не была ли его жизнь существованием в ситуации абсурда, в котором

¹³ Из дневников Франца Кафки. — «Вопросы литературы», 1968. № 2, С.106

¹⁴ Emil Utiz. Erinnerungen an Franz Kafka. In: Klaus Wagonbach Franz Kafka. — Bern. 1958. S.269.

¹⁵ «Cahiers in-octavo» — в сб. «Prelatif's». P.102. «О реализме без берегов». С.156

проявляется истинное, трагическое бытие, осознавшее иррациональность своего существования, заключенного между ложным бытием будней и небытием. «Кafka происходил из еврейской семьи и писал по-немецки. Евреи были в Праге общиной, немцы — колонией, чехи — народом. «Как еврей, — пишет Андерс, — он не был своим в христианском мире. Как индифферентный еврей — ибо таковым Kafka был вначале — он не был своим среди евреев. Как человек, говорящий по-немецки, он не был своим среди чехов. Как говорящий по-немецки еврей, он не был своим среди немцев. Как богемец он не был вполне австрийцем. Как служащий по страхованию рабочих он не вполне относился к буржуазии. Как бюргерский сын — не целиком к рабочим. Но и на службе он не был весь, ибо чувствовал себя писателем. Но и писателем он не был, ибо отдавал все свои силы семье. Но «я живу в своей семье более чужим, чем самый чужой»¹⁶. И вся эта внешняя: национальная, семейная, социальная бездомность сливалась воедино с внутренним чувством ложности мира, в котором он жил.

Вот как отмечает такую чуждость один из наиболее близко знавших его людей — Милена Есенская: «Для него жизнь является чем-то совершенно иным, чем для всех других людей. Прежде всего, для него деньги, биржа, бюро по обмену валюты, пишущая машинка — это вещи абсолютно мистические, они для него самые удивительные загадки... У него нет убежища, нет крыши над головой. Поэтому он целиком во власти того, от чего мы все защищены. Он — как голый среди одетых»¹⁷. А вот что пишет о своей потерянности он сам: «...Не в том ли причина, что во мне нет сейчас ни малейшей уверенности в действительности? Все мне кажется сконструированным. Лишь насилие жизни ощущаю я. И я абсолютно пуст. Я подобен потерянной ночью в горах овце или овце, бегущей вслед за этой овцой. Быть таким потерянным и не иметь сил оплакать это...»¹⁸ Трагедия Kafka — это трагедия человека, сознающего абсурдность своего истинного существования, затерянного между ложным бытием окружающего его мира и небытием, на пороге которого он стоит в каждое из своих мгновений. Не в этом ли негативность времени? Не это ли непроходимый кустарник Франца Kafka? Kafka умер в 1924 году. За 9 лет до того,

¹⁶ Цит. по кн. Д.В. Затонского «Франц Kafka и проблемы модернизма». М. «Высшая школа.1972, С.78-79.

¹⁷ Max Brod. Franz Kafka — Eine Biographie, New York. 1937. — S.68.

¹⁸ Gustav Janouch. Gespräche mit Kafka. Erinnerungen und Aufzeichnungen. Frankfurt am Mein. 1951. S.77.

как во главе государственной машины Германии стали фашисты, за 15 лет до того, как фашизм поставил население почти всей Европы в ситуацию абсурда, в существование, которое уже не жизнь, но еще не смерть. «Нет ничего фантастичнее реальности», — писал Ф.М. Достоевский. И вот происходят поистине фантастические вещи: в ситуации абсурда обнажается чудовищная лживость человеческого бытия. Маленький чиновник — комендант Освенцима — Гесс — «добрый семьянин» и «необычайно заботливый отец» обладает еще одной прекрасной добродетелью — «исполнительного служаки», который всего-навсего в порядке служебного долга уничтожает сотни тысяч людей, что для него вещь настолько обыденная, как для Грегора Замзы его профессия коммивояжера. Как и кафковский Замза, Гесс не осознает своего превращения в чудовище. Его бытие лживо; он в потоке, а чтоб удержаться в потоке нужно иметь свою функцию в социальной структуре. И тут часто наступает неизбежное противоречие между человеческой функцией и человеческой сущностью. «Лучше быть или лучше жить?» — ставит вопрос господин Голядкин из «Двойника» Ф.М. Достоевского. Здесь же вопрос уже стоит несколько по-иному: «Лучше быть или лучше выжить?» Однако было бы большим упрощением сводить проблему ложного и истинного бытия в понимании Kafka лишь к проблеме противоречия между человеческой функцией и человеческой сущностью, потому что, хотя в окружающем писателя мире это изначально и разные вещи, но в то же время и те же самые, так как, в конце концов, противоестественная функция становится противоестественной сущностью, так маска иногда вращается в лицо. «Человек — это игра возможностей», — писал Роберт Музиль.

Предсказал ли Kafka фашизм? Нет, Kafka ничего не предсказывал, просто верно и точно выявил те истоки, из которых тот возник. И истоки эти в неистинности самого человеческого бытия, в «целесообразной неразумности мира», его конечного несоответствия всему подлинно человеческому.

«Он, — пишет Kafka в своих философских этюдах, — чувствует себя узником на этой земле; ему тесно, тоска, слабость, болезнь, химерные видения узника рвутся наружу; никакие утешения не утешают его... эти мягкие, вызывающие головную боль утешения перед лицом грандиозного факта его поработченности. Но если спросить его, чего же он, собственно, хочет, он не сможет ответить, ибо не имеет — и это один из самых сильных его доводов — ни малейшего понятия о том, что такое свобода. Существует цель, но нет пути; то,

что мы называем путем, — одни лишь колебания»¹⁹. Здесь сформулирован принципиальный для миропонимания Кафки вывод: человек не просто несвободен, трагедия его несвободы заключается в том, что он «не имеет ни малейшего понятия о том, что такое свобода». «Каждый человек, — замечает писатель в своих дневниках, — безвозвратно потерян в самом себе»²⁰. Ужас в том, что человек у Кафки потерян не только в мире, но и в самом себе. И поэтому свобода — это «цель, к которой нет пути». Но позволительно ли говорить о какой-то истинности человеческого бытия, если человек так же потерян в себе, как потерян в мире? И все же противоречия нет, ибо по Кафке в осознании своей потерянности как раз и проявляется истинность человеческого бытия, ее трагическая сущность. К сходному выводу пришел и известный испанский философ, ровесник Кафки, Хосе Ортега-и-Гассет: «...Жить, — писал он — это чувствовать себя потерянным в хаосе существования... В этом мире истинны только те мысли, которые приходят в голову утопающему, пытающемуся спастись... Тот, кто не чувствует своей потерянности в мире, потерян без возврата: он никогда не обнаружит, никогда не увидит реальной действительности»²¹. Не свидетельствует ли это утверждение о правоте Милены Есенской, написавшей в 1921 году Макс Броду о Кафке: «Он знает об этом мире в десять тысяч раз больше, чем все люди мира».

Кафковские герои, и Замза, и Йозеф К. до того момента, как они выпадают из круга, функционируют в потоке, они пребывают в том, что нами определено как бытие ложное, оно не раскрывает их человеческой сущности, не апеллирует к ней, в этом бытии реализуется не их человеческая сущность, а только мистифицированная деятельность, которая, будучи оторванной от сущности, становится самодовлеющей и приобретает мистическое значение. А коль человек не обращен к своей сущности, то он, естественно, не осознает и своей потерянности. И вот почему Грегор Замза оказывается так обеспокоен за свою служебную деятельность, за функцию, при глухом равнодушии к своей человеческой сущности. Вот почему к героям Кафки нельзя применить психологический анализ, — у них нет внутреннего мира, они потеряны. Но стоит лишь выпасть из

¹⁹ Franz Kafka. Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlass. Frankfurt am Mein. 1946. S.292

²⁰ Из дневников Франца Кафки. — «Вопросы литературы», 1968. № 2. С.153

²¹ Хосе Ортега-и-Гассет. Восстание масс. В кн. «Дегуманизация искусства». М. Радуга. 1991. С.190

круга, и человек невольно оказывается отброшенным назад, к самому себе, и тогда он остается один на один со своей потерянной в себе, потерянной в мире. Наконец он свободен. И тут-то обнаруживается, что его истинное бытие мнимо, во-первых, в силу самой потерянности, во-вторых, потому что само истинное бытие, в представлении писателя, недостижимо в системе принятого человеческого отсчета, привычного человеческого существования, а только в случае трагического выпадения из него. В свою очередь, ложное бытие, функционирование в установленной общественной структуре не является полноценным человеческим бытием, так как не затрагивает и, тем самым, не реализует человеческую сущность. И тут мы приходим к некому философскому парадоксу: ложное бытие не сущностно, а истинное бытие мнимо. В известном смысле можно сказать, что сущность выступает против существования, без которого она немыслима. В единстве сущности и существования образуется определенная трещина, и ощущение такой трещины болезненно воспринимается Кафкой. «Нет ничего, кроме духовного мира, — пишет он в своем дневнике, — то, что мы называем чувственным миром, — это зло в духовном»²².

Выпав из круга, оказавшись в абсурде, герой романа «Процесс» Йозеф К. постепенно приходит к осознанию своего истинного бытия, рубеж абсурда оказывается дистанцией отстранения, болезненной точкой, в которой «ложные критерии» утрачены и взору открылась «окончательная истина». И в свете этой «окончательной истины» герою уже нет пути назад, к ложному бытию, он приобрел неизбывное чувство вины в осознании своей причастности к злу, творимому в этом мире. «Я всегда хотел, — думает герой, — двадцатью руками ухватить мир, и кроме того, с несправедливой целью. Это было пагубно. Должен ли я показать, что даже тянувшийся целый год процесс ничему не научил меня? Должен ли я умереть как несообразительный человек?..» И он безропотно позволяет перерезать себе глотку. Многие исследователи толкуют такой конец как самоубийство героя, и основания для этого есть. К ложному бытию Йозеф К. вернуться уже не может, а в истинном он не может существовать, поскольку само оно мнимо, так как не имеет возможности реализовать себя иначе, как только в абсурде.

В своем дневнике Кафка запишет: «Жизнь — это непрерывное отклонение, которое не позволяет нам даже понять, от чего оно от-

²² Erich Heller. Enterbter Geist. Wiesbaden. 1954. S.324.

клоняет»²³. Однако, не является ли это непрерывное отклонение тем самым отклонением существования от сущности? И как единственное спасительное преодоление этого отклонения не становится ли для самого Кафки его творчество? Вот признание из его дневника: «Я буду писать несмотря ни на что, любой ценой. Это и есть моя борьба за то, чтобы выжить»²⁴. Истинное его бытие, его «Я», не имевшее своей реализации в ложном бытии окружающего его мира, обретает реализацию в его творчестве. Это и его выход, это и его трагедия.

Примечательно то, как Кафка отзывается о дадаистах: «Они бегут из одиночества своего маленького печального «я» в суматоху детских глупостей. Это добровольная, и поэтому веселая бессмыслица. Но все же бессмыслица. Как ты найдешь другого, если потерял самого себя», — заключает он, раскрывая тем самым, что в его понимании, в отличие от игры в бессмыслицу, рядом существует подлинная, печальная бессмыслица: «Как ты найдешь другого, если потерял самого себя».

И Франц Кафка не находит другого, его творчество становится вечным поиском самого себя, его герои — отражением его трагической, безвозвратной потерянности. В 1922 году он писал Макс Броду: «Творчество — это сладкая чудесная награда, но за что? Этой ночью мне стало ясно, ...что это награда за служение дьяволу. Это нисхождение к темным силам, это высвобождение связанных в своем естественном состоянии духов, это сомнительные обьятия и все остальное, что опускается, оседает вниз и чего не видишь наверху, когда при солнечном свете пишешь свои истории. Может быть, существует и иное творчество, но я знаю только это; ночью, когда страх не дает мне спать, я знаю только это. И дьявольское в нем вижу очень ясно»²⁵.

Недаром Затонский сравнивает это признание Кафки с заключительной исповедью композитора Адриана Леверкюрна, героя Томаса Манна: «Item, мое искушенное сердце сыграло со мной злую шутку. Был у меня светлый, быстрый ум и немалые дарования, ниспосланные свыше, — их бы возвращать рачительно и честно. Но слишком ясно я понимал: в наш век не пойти правым путем и смиренно-мудрому; искусству же и вовсе не бывать без пощущения дьявола, без

²³ Из дневников Франца Кафки. — «Вопросы литературы», 1968. № 2. С.162.

²⁴ Там же. С.155.

²⁵ Briefe 1902-1924. Frankfurt am Mein. 1958. S.384-385

адова огня под котлом. Поистине, что искусство завязло, отяжелело и само глумится над собой... в том... виною время. Но ежели кто призвал нечистого и позаложил ему свою душу, тот сам себе повесил на шею вину времени и предал себя проклятью»²⁶. Леверкюрн, также как и Кафка, создает проклятые, темные, жестокие произведения. И судьба, и творчество этих художников глубоко трагичны, ибо они те, кто, по определению Томаса Манна, «сами повесили на шею себе вину времени и тем предали себя проклятию». «Я взял на себя негативность своего времени...»

Так конец или начало Франц Кафка? Это вопрос, ответить на который надлежит времени.

* * *

Возвращаясь через 25 лет к своему эссе, испытываю непреодолимое желание ответить на вопрос, вынесенный в заглавие данной работы: конец или начало Франц Кафка? «Тоска», «страх», «вина», «отчуждение» и «отчаяние» — эти основные, взаимосвязанные категории экзистенциальной философии являются определяющими для состояния души и мира кафковских персонажей. Не случайно сам Кафка ощущает свою внутреннюю связь с Кьеркегором. Было нечто общее и в мировосприятии, и в определенных поворотах судьбы у датского мыслителя и у австрийского писателя.

У меня не возникло желания что-либо изменить в эссе, но захотелось его кое в чем дополнить из опыта дня сегодняшнего. В частности, поделиться некоторыми соображениями по поводу выпавшего в свое время из рассмотрения рассказа «В исправительной колонии».

То, что рассказ как бы предвосхищает массовую практику концлагерей, получившую распространение в XX веке, лежит на поверхности. Важнее и страшнее другое — те глубинные деформации человеческого сознания, ставшие духовными истоками лагерной реальности, которые фиксирует точный, беспощадный взгляд писателя.

По-видимому, не было в истории человечества времен, в которые не лилась бы кровь и не вершилось насилие. Однако, как отмечал известный протестантский философ и теолог Пауль Тиллих, «мы заглянули в тайники зла глубже, чем большинство прежних поколений; мы были свидетелями беспредельной преданности мил-

²⁶ Томас Манн. Собр. соч. М. 1960, т. 5, С.664

лионов сатанинскому образу...» Именно в нашем столетии массовое убийство людей стало бесспорным достоянием науки, ее замечательным триумфом над слепыми силами природы. Убийство было тщательно, скрупулезно рационализировано, механизировано и с успехом поставлено на конвейер. Наше время — вдохновитель двух самых колоссальных индустрий — индустрии развлечений и индустрии смерти с неуловимыми, подчас, границами между этими двумя выдающимися завоеваниями человеческой мысли. Война превратилась для нас в спектакль, боль и страдания людей, ежедневно рвущиеся через голубые экраны в наши жилища — пряной приправой к пресной и пошлой жизни, насилие сделалось генетическим кодом нашей смертоносной культуры.

Дотошно, с исключительной подробностью, на многих страницах описан Кафкой механизм страшной машины, исполняющей приговор. С религиозным трепетом, словно излагая священную историю, вводит офицер путешественника во все детали предстоящей казни. Для него это сакральный акт, богослужение. Не бог из машины, как технический прием древнегреческой трагедии, а Машина как Бог, как главное действующее лицо в современной трагедии. Рассказ постепенно вырастает в эсхатологический миф — миф о втором пришествии коменданта, создателя совершенной машины, идеальной машины для убийства. Миф о мессии и об окончательном преображении мира.

Пророчество о наступлении мышиноного царства, царства тотальной серости. Рисовая каша, которую с удовольствием слизывает осужденный в процессе казни, невольно вызывает ассоциации с притчей о сладкой землянике, радующей своим вкусом повисшего над пропастью человека (Лев Толстой приводит ее в своей «Исповеди»); с «хлебами земными» Великого Инквизитора как непреходящим источником счастья для «слабосильных существ»; с раздачей «премиального пирожка» перевыполнившим норму зэкам, описанной Александром Солженицыным в «Архипелаге ГУЛАГ».

Смысл человеческой жизни, когда ее горизонт не простирается дальше тюремной камеры, определяется наслаждением, полученным от теплой каши в непрерывно длящейся попытке существования.

На вопрос путешественника, была ли у осужденного возможность защищаться, офицер отвечает: «Вынося приговор, я придерживаюсь правила: «Виновность всегда несомненна». Чиновник представляет мистическую инстанцию. В бытовом, сниженном, позорном варианте по сути проигрывается сцена Страшного Суда.

«Путешественник мельком взглянул на осужденного, когда офицер указал на него, тот опустил голову и, казалось, предельно напряг слух, чтобы хоть что-нибудь понять. Но движения его толстых сомкнутых губ со всей очевидностью показывали, что он ничего не понимал. Путешественник хотел о многом спросить, но при виде осужденного спросил только: Знает ли он приговор? — Нет, — сказал офицер и приготовился продолжать объяснения, но путешественник прервал его: — Он не знает приговора, который вы ему вынесли? — Нет, — сказал офицер, потом он на мгновение запнулся, словно требуя от путешественника более подробного обоснования его вопроса, и затем сказал: — Было бы бесполезно объяснять ему приговор. Ведь он узнает его собственным телом. — А каков приговор?» Офицер поясняет: «Наш приговор не суров. Борона записывает на теле осужденного ту заповедь, которую он нарушил. Например, у этого, — офицер указал на осужденного, — на теле будет написано: «Чти начальника своего!»

Как и канцелярия незримого и всемогущего суда в романе «Процесс», которая размещена на пыльных и душных чердаках жилых домов, Машина являет неотвратимое и не знающее пощады Божество, имя которому Закон. Постигнуть его невозможно, избежать его никому не дано, власть его безгранична. Ему можно только беззаветно служить или безропотно покоряться. Ты можешь быть или одним из стражей, или одной из многочисленных жертв этого всеильного и таинственного Божества.

Парадокс же заключается в том, что и жрец, совершающий жертвоприношение, и жертва, отданная на заклятие — психологически близнецы. Они двойники. Внутренне и тот, и другой полностью поработаны. Оба они в безраздельной власти Машины-Бога. Офицер, производящий экзекуцию, признается, что в определенный момент казни становится на колени и с завистью наблюдает за необычным состоянием жертвы: «Но как затихает преступник на шестом часу! Просветление мысли наступает и у самых тупых. Это начинается вокруг глаз. И отсюда распространяется. Это зрелище так соблазнительно, что ты готов сам лечь рядом под борону...» И когда в конце рассказа офицер добровольно занимает место осужденного, то освобожденный с тем же священным восторгом следит за работой адского механизма, с каким еще недавно его истязатель демонстрировал этот агрегат путнику. Происходит, согласно Рене Жирану, то самое преодоление «жертвенного кризиса» в ритуале священного убийства, «трансцендирующее насилие» из сферы человеческих отношений в

сферу божественного бытия. То основание, на котором, по мнению французского философа, и выстроено хрупкое здание человеческой культуры.

Тут-то с ужасом и начинаешь осознавать, что созданная фантазией художника идеальная машина-убийца, машина-бог, машина-палач — только несовершенная объективация той несокрушимой машины насилия, которая, незаметно для нас самих, вызревает в глубине нашей души.

И потому, взглядываясь в негативность своего времени, в нарастающее чувство абсурдности человеческого существования, в те чудовищные метаморфозы, которые происходят с отпущенными на свободу людьми, в мистику нашего сегодняшнего бытия, бытия по ту сторону жизни, невольно признаешься себе, что мир Франца Кафки — это, скорее, лишь начало, а не конец нашей новой, поистине «прекрасной» эпохи.

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИЗ ДУХА ТРАГЕДИИ

Осенью 1969 г., занимаясь на первом курсе филологического факультета, я выписал в университетской библиотеке по каталогу несколько работ Ницше и Шопенгауэра. Отдал заказ и, устроившись в читальном зале, приготовился терпеливо ожидать выписанных книг. Прошло порядочно времени, в течение которого в зал то и дело впархивали библиотекарьши в голубых халатах, показывали на меня друг другу взглядами, о чем-то перешептывались и исчезали.

Я ощутил, что неожиданно стал виновником легкого переполоха, о причинах которого смутно догадывался. Еще через некоторое время меня пригласили в кабинет заместителя директора библиотеки. Круглолицый седоватый мужчина, восседавший за массивным письменным столом, долго и тщательно расспрашивал меня, кто я, собственно, такой и с какой целью мне понадобились труды данных авторов. Времена предполагали определенную искушенность в деле соблюдения идеологической невинности, и, не моргнув глазом, я отвечал, что книги мне нужны для написания реферата по теме: «Критика буржуазных философских концепций конца XIX века», который необходимо представить к зачету.

По-видимому, мой собеседник нашел ответ правдоподобным, и поскучневшим голосом, глядя куда-то вбок, сообщил, что эти книги в данный момент я получить не смогу, так как они у проректора по научной работе, профессора такого-то.

Предполагаю, что если бы я признался, что книги столь реакционных буржуазных философов, хранившиеся в те годы в спецхране, я желал прочитать не с прагматической целью успешной сдачи сессии, а при отягчающих обстоятельствах — исключительно из личного интереса, беседа наша получилась бы намного более задушевной и продолжительной. Но к тому времени я уже знал,

что умножая познания, умножаю скорбь компетентных ведомств и организаций.

При всех минусах дня сегодняшнего в нем все же ощущается катастрофическое отсутствие недремлющей «отеческой» заботы власти о селекции молодых умов. И там, где эти умы все еще произрастают, они имеют все необходимые условия для того, чтобы оставаться дикорастущими. Таким умам, озабоченным постижением себя и мира, видимо, просто необходимо встретиться с запретными когда-то произведениями певца сверхчеловека и закалиться мятежным духом Ф. Ницше. В пору возмужания личность должна пройти через свой собственный «опыт переоценки всех ценностей», даже с риском того, что подобная переоценка окажется не этапом, а итогом ее жизненного пути.

Мертвая, застывшая истина зачастую хуже, чем ложь. Весь пафос жизни и творчества Ницше — это борьба со смертью, под какой бы личиной она не скрывалась: морали, истины или Бога. Дух небытия, сокрывшийся в священных символах современной культуры, стал объектом яростных и желчных обличений мыслителя.

«Нельзя долго глядеться в бездну, иначе бездна отразится в тебе», — гласит один из самых выстраданных афоризмов Ницше.

Фридрих Ницше родился 15 октября 1844 г. в бедной деревушке Рёккен, расположенной на границе Пруссии и Саксонии. Его отец, Карл Людвиг Ницше, был выходцем из семьи духовенства. И дед, и прадед Ф. Ницше преподавали богословие, мать его была внучкою и дочерью пасторов. Будущий страстный ниспровергатель христианства, как нередко случалось в истории, своим появлением на свет обязан проповедникам и хранителям основ ненавистной ему религии.

Когда Фридриху было 4 года, умер его отец, последний год жизни которого был омрачен безумием. Ранняя встреча со смертью внесла трагический мотив в детские переживания Ницше, образ умершего отца не оставлял его.

В конце января 1850 г. мальчику приснился кошмар: сон о том, как раскрывается могила и из нее выходит закутанный в саван отец. Покойник проходит через всю церковь, где когда-то читал проповеди, и вскоре возвращается с ребенком на руках. Могила опять разверзается, и отец исчезает в ней вместе с малышом. Вскоре после этого сна заболевает и скоропостижно умирает младший брат Фридриха — Иосиф. Его хоронят в могиле отца. Сон сбывается. Небытие оказывается одной из самых глубоких и страшных бездн, открыв-

шихся душевному взору ребенка. Вся дальнейшая жизнь философа протекает как бы на краю, на последнем рубеже этого космического провала. Долгие годы мучительно страдающий от приступов неизлечимой болезни Ницше фактически каждый день балансирует на грани жизни и смерти, разума и безумия, света и тьмы (он постепенно теряет зрение). И все же: «Стройте жилища у подножья Везувия». Трагический эпизод детства бросает роковую тень на жизнь и судьбу мыслителя, и все последние годы Ницше проходят под знаком скрытой, беспощадной борьбы живой души с мертвящим холодом накрывшей ее тени смерти.

После смерти отца мать Ницше с детьми переезжает в Наумбург, где Фридрих получает первое образование. С 14 до 20 лет он учится в Пфортской школе, в которой в свое время учились Новалис, братья Шлегель, Фихте. Здесь Ницше проходит курс обучения богословию, еврейскому, греческому и латинскому языкам. По окончании школы поступает в Боннский университет, где год занимается на теологическом факультете. Затем продолжает учебу на философском факультете в Лейпцигском университете. С 1869 по 1879 г. Ницше — профессор Базельского университета в Швейцарии. Но в 1879 г. он по состоянию здоровья вынужден оставить преподавание. С 1883 по 1888 годы Ницше по рекомендации врачей живет в Италии. В 1888 г. возвращается в Наумбург, затем переезжает в Лейпциг. В начале января 1889 г. Ницше настигает безумие, которого он всегда страшился, помня о трагической судьбе отца. Последние одиннадцать лет прожиты Ницше в состоянии помутнения рассудка. Именно в это время к нему приходит европейская слава. Увы, слишком поздно, 25 августа 1900 г. в Веймаре Фридрих Ницше умирает.

В исследованиях о творчестве Ницше обычно выделяют три периода: первый период — в нем доминирует влияние идей Шопенгауэра и Вагнера (1872-1876 годы), к нему относятся «Происхождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм» и «Несвоевременные размышления»; второй период характеризуется интересом к естественным наукам и увлечением позитивизмом (1877-1882 годы), в это время написаны «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя заря», «Веселая наука»; третий — собственно ницшеанский период (1883-1888 годы), на этом этапе создаются «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали», «Сумерки идолов», «Антихрист», «Esse homo» и, конечно же, монументальная по замыслу, но, к сожалению, не законченная «Воля к власти». Это период разработки основных идей философии Ницше.

Принятое деление, впрочем, достаточно условно, как справедливо утверждал Евгений Трубецкой, нет существенной разницы между вторым и третьим периодом в творчестве Ницше. «...Переход от метафизики Шопенгауэра к позитивизму, то есть к принципиальному отрицанию всякой метафизики, был, действительно, коренным переломом в его мировоззрении, — отмечал Трубецкой, — напротив, между произведениями Ницше, относимыми ко второму и третьему периоду его философского развития, такого принципиального различия не существует, нельзя указать того философского принципа, который обозначал бы собою грань между этими двумя периодами»¹.

Выскажу еще более радикальное суждение: думаю, что не существует принципиального мировоззренческого различия также между первым и вторым периодом в творчестве Ф. Ницше. И метафизика Шопенгауэра, и волевой императив мифологии Вагнера, и позитивизм для Ницше всего лишь его линия обороны, его боевые щиты, которые он постоянно меняет в сражении с духом распада и небытия, духом, который он ощущает в себе самом и который он несет как вину и проклятие времени. И поэтому в произведениях как бы постоянно дwoятся образы бога Диониса и пророка Заратустры, сверхчеловека и вагнеровского Зигфрида, а «воля к власти» торжествует как единственная альтернатива «воли к смерти», постоянно воплощающейся в современной культуре.

Иссякновение бытия — вот грозная опасность, которую Ницше прозревает в повседневных реалиях современного мира. Измельчавшее человечество густо заселяет мелководье жизни. «Не надо взбалтывать топь, надо жить на горах», — устами своего Заратустры зовет поэт и мыслитель. И этот предостерегающий голос с той же силой звучит для нас и сегодня. «Если мы заглянем в среду людей обеспеченных, образованных, то здесь точно так же увидим картину упадка, принижения умственных интересов и всеобщего измельчания личности, — с горечью констатирует Ницше. — Современное общество заражено американизмом; есть что-то дикое в той алчности к золоту, которая характеризует современных американцев, и все в большей степени заражает современную Европу. Все чаще начинает встречаться тип человека, поглощенного всецело денежными делами: в погоне за наживой он не знает покоя, он стыдится отдыха, испытывает угрызения совести, когда мысль отвлекает его от текущих

¹ Трубецкой Евг. Философия Ницше // Фридрих Ницше и русская философия. Минск, 1996 г. Т.1. С. 172.

забот дня. Мы постепенно привыкаем думать с часами в руках; мы завтракаем с биржевым листком перед глазами; мы живем, как будто боимся упустить минуту для какого-либо важного дела. Страх перед бездельем, непрерывная тревога накопления богатств и заботы о хлебе насущном грозят убить всякое образование и высший вкус. Мы постепенно утрачиваем чувство формы, чутье к мелодии и ко всему прекрасному. В отношениях между людьми господствует деловитость и рассудочная ясность; мы разучились радоваться жизни; мы считаем за добродетель «сделать возможно больше в возможно меньшее время». Когда мы тратим время на прогулку, беседу с друзьями или на наслаждение искусством, мы уже считаем нужным оправдаться «необходимостью отдыха» или «потребностями гигиены». Скоро самая склонность к созерцательной жизни войдет в презрение...»².

«Наш век ставит себе целью сделать человека возможно полезным; для этого нужно прежде всего наделить его добродетелями непогрешимой машины: он должен выше всего ценить минуты «максимально полезного труда». Главным камнем преткновения при этом служит, конечно, скука, связанная с подобного рода деятельностью. Чтобы превратить человека в «полезную машину», надо приучить его к скуке, сообщить ей даже особую прелесть; в этом и заключалась доселе задача современной школы. Эта школа заставляет нас учиться именно тому, что нас вовсе не касается, видеть в этой якобы «объективной» деятельности наш долг, ценить долг независимо от удовольствия — в этом ее «неоцененная заслуга!» Долг был доселе воспитателем по преимуществу, ибо его деятельность являет собой классический образец монотонности, доходящий до грандиозных размеров. У него юношество научается тому машинальному исполнению обязанностей, которое является необходимым качеством будущего чиновника, супруга, раба какого-нибудь бюро, читателя газет и солдата»³.

Эти развернутые цитаты дают наглядное представление не только об острой актуальности проблем, поднятых Ницше, но и обнаруживают истоки тех глобальных тем, которые стали ключевыми в творчестве многих известнейших мыслителей XX века. Здесь и шпенглеровский закат западного мира, и ортеговская тема «восстания масс», и шелеровская «девальвация ценностей» и зомбартовская

² Фридрих Ницше и русская философия. Минск, 1996. Т. 1. С.262.

³ Там же. С.262.

власть буржуа, и хайдеггеровская метафизика нигилизма, и основы философской проблематики как религиозного, так и атеистического направлений экзистенциалистской мысли.

Провозглашенная Ницше смерть Бога проистекает из смерти самого человека. Печально знаменитый аморализм Ницше: «падающего подтолкни» — скорее сродни евангельскому «предоставьте мертвым хоронить своих мертвецов». Это не призыв к тотальной расправе со слабыми, а протест против рутинной, пошлой, обывательской мерки жизни, по которой «слабые» кроют «сильных». Это неприятие наступающего царства карликов и лилипутов, царства тотальной серости.

Отсюда его восхищение хищными натурами эпохи Возрождения типа Цезаря Борджиа. Отсюда и демонические черты, проглядывающие в его идеале сверхчеловека. Сверхчеловек Ницше — скорее смутный поэтический образ, чем идеологическая программа. В «Заратустре» он описан апофатически, выстроен через отрицание среднего человека, человека толпы, но его апофатика носит демонический характер, — это превосходство не над полнотой жизни, а над ее ничтожеством.

В своей отчаянной борьбе с духом небытия Ницше беспощадно рушит христианскую иерархию ценностей, в которой видит оплот этого губительного начала, но разрушение иерархии для него не самоцель, как для современного деконструктивизма, а лишь средство для того, чтобы выстроить новую, на вершине которой он пытается утвердить вместо почившего Бога универсальный принцип неистребимости жизни, ее «волю к мощи». Отсюда и идеал сверхчеловека, отсюда и идея «вечного возвращения».

Если Маркс преодоление феномена отчуждения в современном мире увидел в утопическом проекте будущего сверхобщества, то Ницше усмотрел спасение в проекте сверхчеловека. Утопия Маркса строилась на абсолютизации социальной природы человека, утопия Ницше — на эстетизации его волевого порыва.

На смену эсхатологическим устремлениям средневековой религиозности, ожидающей тысячелетнего Царства как Второго Пришествия, грядущего не по воле людей, а по Промыслу Божьему, приходит получившая большое распространение в Европе XVII-XVIII веков утопия.

Это уже вовсе не пассивное, мистическое чаяние наступления Царства Божьего на Земле, а рационально-волевой императив, основанный на вере во всемогущество человеческого разума, — это глобальный

проект построения Рая собственными силами. Подобный проект мироздания улучшенной планировки основывается на непоколебимой убежденности в том, что его авторы знают лучше кого бы то ни было, каким образом можно даровать человечеству счастье и как именно обустроить справедливое государство для производства этого дефицитного продукта на душу населения.

Утопия — это любимое детище эпохи Просвещения, провозгласившей безграничные возможности для человеческого разума и человеческой воли. Не случайно и гуманизм Маркса, и нигилизм Ницше, имевшие своим истоком идеи философов-просветителей, в XX веке становятся идеологическими вывесками двух самых чудовищных из воплотившихся социальных утопий.

«Бог умер», и воспрянувший человек, совершивший «прыжок из царства необходимости в царство свободы», обернулся не «сверхчеловеком», а жалкой обезьяной. Исторический опыт подтвердил правду Заратустры лишь в одном: «Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. Его род неистребим, как земляная блоха; последний человек живет дольше всех»⁴.

Невозможно в краткой статье исчерпать все многообразие проблем и идей, очерченных Ницше. Анализ его творчества посвящены многочисленные статьи и монографии. Трудно отыскать среди сколько-нибудь значительных философов XX века такого, который обошел бы своим вниманием певца Заратустры. Хотелось бы лишь напомнить читателю, что Фридрих Ницше принадлежал к той не очень многочисленной плеяде мыслителей неакадемического толка, чья философия рождалась как героическое преодоление трагизма смерти и трагизма судьбы.

⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 11

ВОЗДУХОПЛАВАТЕЛЬ ДУХА

Трудно отыскать в истории философии мыслителя, который так напряженно и с такой остротой переживал бы последние, предельные вопросы человеческого существования, как Николай Бердяев. Он был одним из тех, о ком Ф.М. Достоевский писал, что им не нужен миллион, им главное — мысль разрешить. И, вступая в перекличку с великим писателем, Бердяев признается: «Я не любил «жизни» прежде и больше «смысла», я «смысл» любил больше жизни, «дух» любил больше мира»¹.

«Человек есть сложное и запутанное существо. Мое «я» переживает себя как пересечение двух миров. При этом «сей мир» переживается как не подлинный, не первичный и не окончательный. Есть «мир иной», более реальный и подлинный. Глубина «я» принадлежит ему»². Бердяев не был академическим философом. Он был принципиальным противником универсальных мировоззренческих систем. В его текстах можно обнаружить немало противоречащих друг другу высказываний. Он не выстраивал стройного ряда логических доказательств своих тезисов, не старался придать своим произведениям строго научный вид. Его сила была в другом — в обостренной духовной интуиции, которая сквозь бессмысленные, хаотичные подробности нашего бытия пробивалась к Целому, восстанавливая утраченную связь распадающегося на части мира, возвращая целостность духовного опыта. «Моя философия не научная, а пророческая и эсхатологическая по своей напряженности»³, — писал Бердяев.

Именно поэтому афористичность и фрагментарность бердяевских текстов, являясь органичной формой выражения страстности его

мысли, представляет определенную трудность, когда дело доходит до попытки рационального изложения его идей. Как в художественном произведении, идеи мыслителя живут и дышат в едином пространстве, в общем духовном контексте его творчества. Любая попытка классификации по отношению к Бердяеву неизбежно оборачивается работой прозектора. Наиболее успешную попытку дать обзор главных философских тем Бердяева предпринял В.В. Зеньковский в «Истории русской философии». Зеньковский выделяет в творчестве философа четыре периода, которые, как он подчеркивает, «не столько отмечают (хронологически) разные ступени в философском развитии Бердяева, сколько выражают разные аспекты его философии». Согласно Зеньковскому, первый период определяется акцентом на *этической* проблематике, второй — приходится на *религиозно-мистический* перелом, происшедший в Бердяеве, третий — характеризуется преобладанием *историософской* проблематики, и, наконец, четвертый «связан с *персоналистическими* идеями»⁴.

В то же время В.В. Зеньковский прекрасно сознает всю умозрительность и условность подобного разделения. Все эти темы находят свое постоянное воплощение в произведениях Бердяева на разных этапах его творчества. «По своему философскому типу я прежде всего моралист, историк и теософ, — оценивал себя философ. — Большая часть моих книг относится к философии истории и этики, к метафизике свободы»⁵.

К проблемам философии истории относится одна из поздних работ Н. Бердяева — «Русская идея». С первых страниц автор четко формулирует стоящую перед ним задачу: не столько найти ответ на вопрос «о том, чем эмпирически была Россия», сколько попытаться понять «что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идею»⁶. Тема, актуальная для нас не в меньшей степени, чем полвека назад.

Бердяев принадлежал к тому поколению, через биографию которого пролегла катастрофичность русской истории: революции, две мировые войны и горький опыт многолетней эмиграции. Разломы истории, в которые волей судеб Россия в XX веке оказалась втянутой глубже, чем многие страны Западной Европы, пробудили в русских мыслителях пристальный интерес к историософской проблематике,

¹ Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 34.

² Там же. С. 31

³ Там же. С. 95

⁴ В.В. Зеньковский. История русской философии. Т.2. Ч.2. Л.: Эго, 1991. С.64.

⁵ Там же. С.92

⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. М.: Наука, 1990. С.43

заставили острее пережить чувство трагизма мировой истории, оказаться на краю вдруг разверзнувшейся под ногами бездны апокалиптического опыта и эсхатологических ожиданий. Отсюда страстное желание отыскать смысл в кажущейся бессмыслице исторических событий, отсюда же устремленность за пределы истории, к ее метаисторическим перспективам.

«Очень важно отметить, — пишет Бердяев, — что русское мышление имеет склонность к тоталитарным учениям и тоталитарным мирозерцаниям. Только та, кого рода учения и имели у нас успех. В этом сказывался религиозный склад русского народа. Русская интеллигенция всегда стремилась выработать себе тоталитарное целостное мирозерцание, в котором правда-истина будет соединена с правдой-справедливостью. Через тоталитарное мышление она искала совершенной жизни, а не только совершенных произведений философии, науки, искусства»⁷.

Научное по форме, религиозное по истокам, мировоззрение различинцев захватывает русское общественное сознание второй половины XIX века апокалиптическим порывом к осуществлению утопии. На фоне благородного воодушевления, охватившего широкие слои интеллигенции, предостерегающие голоса воспринимаются как реакционные попытки опорочить идею. (Реакция на выход в свет романов «Бесы» Достоевского и «Некуда» Лескова). Научные понятия, такие, как эволюция, прогресс, получают сакральное наполнение, трансформируются в энергосимволы. Анализируя природу утопического сознания, исследователи, в частности, отмечают: «Предчувствие реальности утопических проектов рождается, вероятно, оттого, что в сердцевине их заложена не умоглядная идея, а динамический волевой импульс, имеющий тенденцию воплощаться в действительность. По мере эмансипации сознания спасение мира, мыслимое, главным образом, как взыскание «Царства небесного» путем кропотливой внутренней работы, заменяется идеей его преобразования на путях титанического дерзания, которое все меньше связывается социальными пределами»⁸.

Природу гипнотической притягательности утопии хорошо описал Бердяев: «Все большие революции доказывают, что именно радикальные утопии реализуются, более же умеренные идеологии, которые казались более реалистическими и практическими, низ-

⁷ Там же. С.69

⁸ Социокультурные утопии XX века. Р.С. /АН СССР. ИНИОН. М., С.41.

вергаются и не играют никакой роли... в утопии есть динамическая сила, она концентрирует и напрягает энергию борьбы и в разгар борьбы идеологии не утопические оказываются слабее. Утопия всегда заключает в себе замысел целостного, тоталитарного устройства жизни. По сравнению с утопией другие теории и направления оказываются частичными и потому менее вдохновляющими. В этом притягательность утопии, и в этом опасность рабства, которое она с собой несет»⁹.

Отмечая мессианские устремления и эсхатологические чаяния как характерную особенность русской души, Бердяев усматривает в искажении этих начал духовную основу Октябрьской революции 1917 года. «Русские — максималисты, и именно то, что представляется утопией, в России наиболее реалистично»¹⁰, — с горечью констатирует он. «Русский коммунизм есть извращение русской мессианской идеи. Он утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму с Запада»¹¹.

«Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию. Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа». И дальше мыслитель пророчески предупреждает своих соплеменников: «...коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен»¹². Сегодня, исходя из нашего опыта, хочется добавить: коммунизм и не может быть уничтожен, пока он не преодолен. Имеется в виду не коммунистическая утопия, а тот исторический опыт жизни в тоталитарном обществе, который каждый, переживший его, продолжает нести в собственной душе.

Здесь возникает и другая тема, не менее остро поставленная Бердяевым: тема рабства и свободы человека. «Всякая группировавшаяся масса враждебна свободе. Скажу более радикально: всякое до сих пор бывшее организованное и организующее общество враждебно свободе и склонно отрицать человеческую личность. И это порождено ложной структурой сознания, ложным направлением сознания, ложной иерархией ценностей. Личность, сознавшая свою ценность и свою первородную свободу, остается одинокой перед обществом, перед массовыми процессами истории». И, не испытывая никаких иллюзий по отношению к современному западному обществу, отчетливо представляя картину духовного кризиса европейской цивилиза-

⁹ Бердяев Н.А. О свободе и рабстве человека. Париж. 1939 С.63.

¹⁰ Бердяев Н.А. Русская идея. С.263.

¹¹ Там же. С.265

¹² Там же. С.265

ции, философ беспощадно заключает: «Демократический век – век мешанства, и он неблагоприятен появлению сильных личностей»¹³.

Подобные высказывания дают основание для некоторых критиков трактовать Бердяева чуть ли не как имморалиста, человека, стоящего, в полном согласии с заветами Ницше, по ту сторону добра и зла. Можно подобрать цитаты из его произведений, более или менее доказывающие такую точку зрения, но это значит полностью игнорировать и внутренний пафос, и общий контекст философского творчества Бердяева. Когда мыслитель пишет: «Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сю сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично»¹⁴, имеется в виду не призыв отрешиться от этических норм для достижения высшей ценности, а позиция, заявленная еще Августином, полагавшим, что зло не имеет субстанциональной основы, не коренится в глубине бытия. Правда, бытие у Бердяева определяется более апофатично, чем у Августина. Далее автор развивает свою мысль: «Мир не есть бытие, мир есть лишь состояние бытия, в котором оно отчуждается от себя и в котором все символизируется. Пространственные символы «верха» и «низа», «высокого» и «низкого» могут выражать *абсолютные истины* (выделено мной – М.Б.) нравственного и духовного порядка. И в нашем падшем мире принимает формы различения то, что в бытии не есть различение»¹⁵.

Основной пафос философии Бердяева – защита достоинства человеческой личности в мире, где личность оказалась под угрозой. В свободе, в творческом преображении мира видит мыслитель метафизические основания личности, возложенную на нее Творцом миссию. Поэтому именно в свободе скрыта для него тайна мира. «Не свобода есть создание необходимости (Гегель), а необходимость есть создание свободы». Саму свободу Бердяев понимает как открытую возможность для самовыражения личности. Здесь следует отметить, что философ различает индивидуум и личность, как «натурально-биологический» и «духовно-религиозный» типы. При этом личность является «заданием» для индивида.

«В школьной философии, – пишет Бердяев, – проблема свободы отождествлялась со «свободой воли». Свобода мыслилась как свобода

¹³ Н.А. Бердяев. Самопознание. С.61.

¹⁴ Н.А. Бердяев. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С.33.

¹⁵ Там же. С.33-34.

выбора, как возможность повернуть направо или налево. Выбор между добром и злом предполагает, что человек поставлен перед нормой, различающей добро и зло... Для меня свобода всегда означала что-то совсем другое. Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла»¹⁶.

В мире высоких технологий и обмелевшей жизни, в мире сумасшедших скоростей и эмоционального оупения, в мире, жестко перемалывающем человека бешеной индустрией прозводства и развлечений, книги Н.А. Бердяева остаются теми редкими маяками, дарующими надежду на исторический смысл и высокое назначение человеческой личности. И хочется повторить цитируемого философом Карлейля: «Несчастье человека происходит от его величия; от того, что в нем есть Бесконечное, от того, что ему не удастся окончательно похоронить себя в конечном»¹⁷.

¹⁶ Бердяев Н.А. Самопознание. М., Книга. С.61.

¹⁷ Там же, С.55.

**В БОРЬБЕ С «МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ИНФЛЯЦИЕЙ».
ПРОБЛЕМА ДЕМОКРАТИИ В МИРОВОСПРИЯТИИ
ФЕДОРА СТЕПУНА**

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

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

Конечно же, если прежние и нынешние угрозы расценивать только как внешние проявления враждебных демократии сил, они действительно представляются несоизмеримыми по своим масшта-

бам. Однако ситуация существенно меняется, если от внешних причин перейти к внутренним, к тем причинам, которые кроются в самой современной демократии, и вполне возможно, невольно способствуют возникновению всех этих губительных тенденций.

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

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

«Идея свободы, — убежден Степун, — (идея в платоновском, метафизическом смысле слова) в отрыве от истины непознаваема. Свобода в смысле идеи, т.е. в смысле высшей духовной реальности, *есть путь истины в мир, и путь мира к истине*. «И познайте истину, и истина сделает вас свободными». Этой свободы демократия не защищает и не отрицает, она с нею просто не соприкасается». «То, что она защищает, — продолжает философ, — есть не *свобода-истина*, а *свобода борьбы всех истин* друг против друга, точнее, не истин (истина едина, в ней прекращается всякая борьба), а всех правд и правильностей, всех полуправд и полуправильностей, неправд и ложностей»³.

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

² Там же, С.371-372

³ Там же, С.356

⁴ Там же, С.357

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

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

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

*А у мужчин идеи были,
Мужчины мучили детей.*

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

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

Таким образом, в понимании Степуна, идея фокусирует в себе как трансцендентальный субъект Канта, так и природу платоновских эйдосов. Идеи укоренены в трансцендентной реальности, в которой истина и свобода предстают в своем неразрывном единстве, и которая открывается лишь целостному переживанию. Идеологии же возникают уже в отрыве от этой трансцендентной реальности, и, в отличие от идей, не являются органической формой связи с истинной. Как полагает философ, они «развязывают в нем (*человеческом*

⁵ Там же, С.386

существовании (курсив мой — М.Б.)) безответственные субъективные мнения, чаще всего теоретически замаскированные волевые импульсы, прежде всего, политические»⁶.

Тем не менее, между идеями и идеологиями существует несомненная взаимосвязь, о характере которой Степун в несколько шпенглеровском духе заметил, что «расцвет позавчерашних идеологий есть верный признак начавшейся агонии вчерашних идей»⁷.

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

Трудно удержаться, чтобы не привести здесь еще одну красноречивую цитату: «Я стремлюсь увидеть новые обличья, под которыми может появиться в мире деспотизм. Первое, что поражает наблюдателя, — это неисчислимое множество людей, равных и одинаковых, неустанно стремящихся к мелким суетным удовольствиям, которы-

⁶ Там же, С.654

⁷ Там же, С.388

⁸ Там же, С.354

ми они перенасыщают свою жизнь. Каждый из них, живя отдельно от других, чужд судьбе всех остальных, человечество в целом представляют для него его дети и личные друзья. Что же до его сограждан, он рядом с ними, но он их не видит, он касается их, но их не ощущает, он существует лишь в себе и для себя одного, и пусть у него и существует родство, страну он, можно сказать, утратил.

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

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

Сам собой возникает провокационный вопрос: если в результате победы демократии продуцируется столь унылая картина европейского общества, то не лучше ли было бы поискать иные, недемократические формы социального устройства? За это ратует, например, другой известный русский философ, Павел Флоренский: «Никакие парламенты, учредительные собрания, совещания и прочая многогласица, — уверяет он, — не смогут вывести человечество из тупиков и болот, потому что тут речь идет не о выяснении того, что уже есть, а о прозрении в то, чего еще нет! Требуется лицо, обладающее интуицией будущей культуры, лицо пророческого [склада]. Это лицо на основании своей интуиции, пусть и смутной, должно ковать общество <...> Как суррогат такого лица, как переходная ступень в истории появляются деятели вроде Муссолини, Гитлера и др. Историческое появление их целесообразно, поскольку отучает массы от демократического образа мышления, от партийных, парламентских и *подобных* предрассудков, поскольку дает намек, как много может воля»¹⁰.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Степун Ф., Сочинения, С.354

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

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

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

Такой больший масштаб человеческому существованию, проводя более длинную линию, своим творчеством задавал и Степун. Борьба с метафизической инфляцией как девальвацией духовного измерения человеческой жизни — один из основных мотивов его философских раздумий и тревог. Соглашаясь с Бердяевым в том, что «эра так называемой «новой истории» восходит к двуединому явлению Возрождения и Реформации»¹⁴, Степун кардинально расходится с ним в оценке порожденного этими явлениями европейского гуманизма. «Сущность гуманизма, — утверждает он вопреки Бердя-

¹² Там же, С.328

¹³ Там же, С.355

¹⁴ Там же, С.272

еву, — конечно не в безбожном самоутверждении человека, что было бы непонятным отступничеством Бога от сыновей своих, а в *Божьем утверждении свободного человека как религиозной основы истории*. Демократия — ни что иное, как политическая проекция этой верховной гуманистической веры четырех последних веков»¹⁵.

При этом нужно отметить, что во взглядах на смысл исторического процесса между Степуном и Бердяевым противоречий нет, разница лишь в оценке конкретных духовных тенденций исторического развития. Бердяевскому пониманию органической связи, существующей между историей и метаисторией, вполне соответствует утверждение Степуна о том, что «сущность исторического процесса заключается в постоянном переоформлении сверхисторического содержания жизни; что смысл человеческой истории заключается в реализации связи между абсолютным и относительным, небесным и земным, Богом и человеком». Без утверждения реальности этой связи процесс истории вообще не может быть осмыслен»¹⁶.

Веря в действенность идеалов демократии, разделяя ее пафос, Степун в то же время не мог не видеть, насколько эти идеалы расходятся с реальностью, насколько «сверхисторическое содержание жизни» оказывается ампутированным в конкретной действительности. Единственным выходом в этой ситуации ему представлялось возвращение демократии к забытым религиозным основам жизни: «Спасение демократии и свободы личности в одном — в придании культурным ценностям религиозной санкции», — пишет он. А чувствующим себя христианами главное — «не предавать религиозного смысла свободы»¹⁷. Причину кризиса, корни метафизической инфляции, поразившей современную культуру, Степун усматривал в том, что в «европейской истории разошлись пути трех главных жизнеутверждающих идей — христианской идеи истины, гуманистически-просвещенческой идеи политической свободы и социалистической идеи социально-экономической справедливости»¹⁸. Демократическое социальное устройство, основанное на принципах религиозной демократии, — таким представлялся ему выход из кризиса.

Насколько такой проект религиозной демократии утопичен — судить сложно. Что-то есть в нем от хомяковской идеи соборности. Можно, конечно, вспомнить определенное сочетание религиозности

¹⁵ Там же, С.272

¹⁶ Там же, С.381

¹⁷ Там же, С.386

¹⁸ Там же, С.386

В ПОИСКАХ ИМЕНИ И ЛИЦА

и демократии в кальвинистских общинах. Но и сама демократия эта выглядела несколько иначе. К тому же возникает вопрос, что явилось решающим фактором для появления такой демократии: сложившиеся ранее гильдии или же учение Кальвина.

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

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

Но тут пора умолкнуть, следуя за Степуном, справедливо полагавшим, что «на последние же вопросы отвечают не знанием, а мудростью, т.е. отвечают не ответами, а погружением себя в те последние пласты духа, которые вообще не зацветают вопросами»²⁰.

Литературно-художественное издание

Михаил Блюменкранц

В поисках имени и лица

Подписано в печать ???.2007

Формат 60 x 84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Тип Таймс

Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,38 Усл. кр.-отт. 15,56

Уч.-изд. л. 15,9. Тираж ??? экз.

Харьковская правозащитная группа

61002, Харьков, а/я 10430

<http://www.khpg.org>

Издательство «Дух і Літера»

Национальный Университет «Киево-Могилянская Академия»

5 корпус, ком. 210

04070, Киев, ул. Волоская, 8/5

Напечатано на оборудовании Харьковской правозащитной группы

61002, Харьков, ул. Иванова, 27, кв. 4

¹⁹ Там же, С.351

²⁰ Там же, С.101