



Карен  
СВАСЬЯН

*... НО ЕЩЕ НОЧЬ*

*evidentis*

---

## Содержание

Новая книга Карена Свасьяна "... но еще ночь" является своеобразным продолжением книги "Растождествления".. Читатель напрасно стал бы искать единство содержания в текстах, написанных в разное время по разным поводам и в разных жанрах. Если здесь и есть единство, то не иначе, как с оглядкой на автора. Точнее, на то состояние души и ума, из которого возникали эти фрагменты. Наверное, можно было бы говорить о бессоннице, только не той давящей, которая вводит в ночь и ведет по ночи, а той другой, ломкой и неверной, от прикосновений которой ночь начинает белеть и бессмертный зов которой довелось услышать и мне в этой книге: "Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь"..

---

- [От автора](#)
  - [Поволенный тупик. Анамнез одного будущего](#)
  - [О будущем Европы в свете её настоящего](#)
  - [Жиль Делёз: сейсмограф нового мира](#)
  - [Гнозис и политика](#)
  - [Политика памяти и голем «коллективной вины»](#)
  - [Finis Europae](#)
  - [Фауст \(посмертное\)](#)
  - [История тамплиеров. В память об одном опустевшем храме](#)
  - [Андрей Белый и Осип Мандельштам](#)
  - [История как материал к биографии. Андрей Белый и его opus magnum](#)
  - [Философская встреча: Бергсон в России](#)
  - [Перцев и Ницше](#)
  - [Россия и будущее](#)
  - [О трех превращениях философии в России](#)
    - [Audiatur et prima pars](#)
    - [Audiatur et altera pars](#)
    - [Audiatur et tertia pars](#)
  - [Оправдание эгоизма](#)
  - [Что я имею в виду или к кому я обращаюсь, когда называю себя Я?](#)
  - [Кант и ложь](#)
  - [Директор](#)
  - [Марат](#)
  - [Армения: гештальт и ландшафт](#)
  - [notes](#)
-

## От автора

Эта книга статей хочет быть продолжением вышедших в 2006 году «Растождествлений». Собранные в ней очерки были написаны и большей частью опубликованы за последние пять — шесть лет. Исключением стали немецкие тексты, которых за истекшее время накопилось достаточное количество и от перевода которых мне то ли по нехватке времени, то ли по какой-то еще причине пришлось отказаться, что значительно сократило объем книги, но нисколько не повлияло на её качество. Тематически обе части, русская и отсутствующая немецкая, идентичны, и было бы странно, если бы это было не так. Отдельные исполнительские различия ничего не меняют по существу. Это просто особенности стилистики и восприятия — с учетом того, что немецкий читатель не станет напрягаться там, где у русского читателя сожмутся кулаки, а русский читатель сочтет само собой разумеющимся то, что немецкому покажется преувеличенным, если не экстремальным. Я помню, как однажды во время лекции (это было в Штутгарте) я процитировал вычитанную мной у Эрнста Юнгера фразу одного французского исследователя Арктики: «За полярным кругом нет больше французов, немцев, англичан: там есть *только мужчины* ». Меня вежливо перебила одна слушательница, спросившая, а нельзя ли было вместо «*мужчины*» сказать «*человек*» . Я объяснил ей, что, кроме целого ряда причин, по которым нельзя, фразу произнес француз, а значит, на французском языке, в котором «*человек*» — это коннотат «*мужчины*» . И еще я сказал, что, если ей это так уж невтерпех, она могла бы вписать исправление карандашом в собственный экземпляр. Наверное, в России всё же пока не дошло до такого, а если и дошло, то в виде курьеза и исключения. На Западе, увы, курьезы давно стали правилом, и я не удивлюсь, если в скором времени юнгеровские «*Strahlungen*» будут переизданы с соответствующей правкой, где место ветхого, изжившего себя «*мужчины*» займет новый гендерный «*человек*» . Впрочем, об этом достаточно сказано в самой книге.

Статьи сгруппированы в пять неравномерных разделов, более или менее объединяющих их тематически. Существенного значения это не имеет, и сделано, скорее, из соображений удобства. Читатель напрасно стал бы искать единство содержания в текстах, написанных в разное время по разным поводам и в разных жанрах. Если здесь и есть единство, то не иначе, как с оглядкой на автора. Точнее, на то состояние души и ума, из которого возникали эти фрагменты. Наверное, можно было бы говорить о бессоннице, только не той давящей, которая вводит в ночь и ведет по ночи, а той другой, ломкой и неверной, от прикосновений которой ночь начинает белеть и бессмертный зов которой довелось услышать и мне в этой книге: «*Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь*».

Базель, 22 января 2013

## Поволенный тупик. Анамнез одного будущего

1.

Разговор о будущем — каком угодно и чего угодно — спотыкается, едва начавшись, о философскую привычку. Привычка — вопрос, повисший над мыслью мечом Дамокла. Что такое будущее? Не то или иное, а *вообще*. По аналогии: что такое число? Не как сумма сосчитанного, а как *само*. Есть сто талеров (действительных или мнимых), сто одиночеств (образующих, по слову поэта, город Венецию), сто (в пропорции девяноста девяти к одному) праведников и грешников, и есть *число* сто, без талеров и грешников: само по себе, как форма, вид, пифагорейское божество, *математика*. Мы спрашиваем: что такое будущее (вообще), как мы спрашиваем, что такое число (вообще), потому что так требует этого элементарная философская воспитанность: знать, о чем говоришь. Или, если угодно, знать, *до какой степени* не знаешь, о чем говоришь. Настоящее, зачумленное, невежество (невежество «специалистов» и «знатоков») узнается по отсутствию самоидентификации, и мы выдавливаем его по каплям, когда на вопросах, подобных означенным, учимся ясно и разборчиво осознавать рост и глубину собственных *незнаний*. Философия — не эта, страдающая недержанием слов и хроническим отсутствием мыслей, а та, шаги которой раздаются у горизонта, — насчитывает ровно столько слов, сколько нужно, чтобы отвоевать у вещей их смысл; это *docta ignorantia*, *точное незнание*, настолько же превосходящее точное знание «специалистов», насколько последнее превосходит нетронутую темноту обывателя. Наверное, в умственно и нравственно более сильные эпохи об этом не следовало бы и говорить; не говорить об этом в наше время поволенного уродства и массовых эндемических слабоумий можно, лишь не видя этого в упор. Скандально не то, что мы кичимся нашими знаниями, а то, что мы даже смутно не догадываемся о том, насколько велико, а главное, *детально* наше незнание. Понятно, что философам, утратившим этот этос, не остается иного выхода, как заменять познание «конструкциями» (или, если угодно, «деконструкциями»), используя последние как средства для «изобретения будущего». Философия, ходившая всегда в служанках, не потеряла этого статуса и сегодня, а потому философ, прежде чем начать говорить, должен *знать*, кому он собственно служит. Когда-то это была теология. Потом пришла пора естествознания. Теперь — совсем в духе времени — тон задает *haute couture*: портные, сбежавшие из Карлейля и занявшие места за опустевшим столом симпозиона. Соответственно меняется и техника образования понятий: если у Фомы они равняются на *analogia entis*, а у Канта на математическую физику, то решающим в случае какого-нибудь Деррида или Слотердейка оказывается, «у кого они одеваются» ... В конце концов, интересно в *деконструкции* не то, за что она себя выдает, а её реверсивность: способность обернуться бумерангом, чтобы, настигнув в возвратном движении выдуманного её сверхумника, разрушить стереотип его мнимого стояния в Хайдеггере или Ницше и поместить его в единственно адекватную ему топикку: в меонические миры витрин Coco Chanel и Yves Saint Laurent, с недостижимых оригиналов которых он списывает технику нанесения своих удавшихся и неудавшихся интеллектуальных макияжей.

2.

Итак, что же такое будущее? *Есть* ли оно? И если да, то *как*? Можно ли вообще говорить о будущем, что оно *есть*, когда его еще нет? Не правильнее ли было бы сказать: *будет*, по типу прошлого: *было*? Но *было*, как и *будет*, значит — *не есть*: один раз, *уже* нет (едва настав), другой раз, *еще* нет (пока не настав). Мысль о будущем, осуществляемая в этом режиме, обнаруживает всю несостоятельность обычных о нем представлений. По существу, это психология потребителя, столь же уверенного в своем завтра, как в своем завтраке: в том, что завтра снова, как всегда, взойдет солнце, и он, как всегда, выпьет свой кофе. Что ему меньше всего приходит в голову, так это мысль о *произценте* : о том, что мир, который его окружает, и вещи, которые он потребляет, не сваливаются с неба, а производятся: *ежесекундно*. И если его хватает еще на то, чтобы понять это в отношении завтрака, то с «*завтра*» всё обстоит не так просто. Потому что нелепым показался бы ему уже сам вопрос об изготовителе «*завтра*»: на стыке *богословия* и *национальной экономики*, где гештальт «*рабочего*» не смещался бы уже в топику реально-политического или даже метафизико-политического господства, а опознавал бы себя в зеркале Быт. 1:1. (Наверное, и «*рабочий вопрос*» заострялся бы тогда уже не на обожествлении рабочего, а на умении видеть рабочего — *первого рабочего* — в Творце мира.) Говорят: к чему весь сыр-бор, если есть природа и её законы — готовая *machina mundi*, заведенная однажды чёрт знает каким Богом и работающая с тех пор, хоть и не без сбоев, но в целом вполне сносно. Таков канон взбесившегося потребительского оптимизма, над которым в свое время потешался Лейбниц в переписке с Кларком.

То, что здесь бессильна даже физика, объясняется, скорее всего, её теологической наследственностью, проецирующей на мир природы старые неадекватные представления и заставляющей естествоиспытателя говорить о «*материи*» аккурат в той же точке, где богослов говорит о «*Боге*». Но уже никак и ничем нельзя объяснить экстраполяцию этого шаблона на мир истории и социальных отношений. Потому что если факты природы мы воспринимаем, после того как застаем их готовыми, то *социальные* факты, чтобы быть воспринятыми, должны быть сперва произведены, и не какими-то силами природы (всё равно, в теистической или атеистической редакции), а *нами самими*.

3.

Понять это можно, лучше всего, при помощи аналогии, которая больше, чем аналогия. Мы говорим о мудром устройстве нашего организма и гадаем о его «*строителе*» и «*организаторе*». Наверное, существует такой расклад понятий, при котором до Бога легче дойти от прозекторской, чем от катехизиса, и рембрандтовский доктор Тюльп, во всяком случае, оваян не меньшей глорией, чем святые Чимабуэ или фра Беато Анжелико. Кем бы ни был этот строитель, несомненно одно: передав нам во временное полное пользование *свое* творение, он начисто лишил нас сознательного и конструктивного доступа к нему. Мера нашего невежества в отношении самих себя, от (эйнштейновского) мизинца, знающего то, чего не знает «Я», до «Я», ничего не знающего и о мизинце, показательна и способна выдержать самые ответственные сравнения из агностического тезауруса. С другой стороны, трудно назвать это иначе, чем милостью. Ведь страшно подумать, что

произошло бы, будь это не так: приди, к примеру, какому-нибудь отмороженному интеллектуалу в голову шальная мысль соразмерить свою креативность с отправлениями своего организма, скажем, вмешавшись в процессы собственного пищеварения или обмена веществ, чтобы устроить их по-новому и по-своему, как он привык делать это с собственными текстами, перформансами или биеннале. Нужно ли говорить, что он не прожил бы дольше секунды. Потому что организм, в отличие от всякого рода «эдипов» и «антиэдипов» пубертатной шизофилософии, *это серьезно*. Он функционирует «сам», и хотя мы отождествляем его с собой, считая, что он и есть «сам» наше «Я», последнее относится к нему примерно так же, как светящийся светлячок к темноте окружающей его ночи. Говоря с известной остротой, отвечающей специфике предмета: «наш» обмен веществ или «наше» кровообращение принадлежат нам не больше, чем глобальное похолодание или, скажем, гравитационные коллапсы, и если мы ощущаем их как «свои», то не потому, что они и в самом деле «наши», а потому, что мир именно на этих *своих* процессах эксплицирует умение обращаться к себе на «Я». Разумеется, мы не сознаем этого (сознание — зеркало, в котором мир видит себя как «Я», а «Я» не видит в себе мира), но на организм наше незнание влияет не больше, чем на любой другой природный процесс. Мы живем «при» нем и его милостью. Что от нас единственно требуется, на что мы вообще еще способны, так это изучить его извне настолько, *чтобы не мешать ему жить нас*.

4.

Увиденный так, переход из мира физики в мир социального оказывается лишь транскрипцией старой мифологемы «*потерянного рая*». Можно говорить о «*жизненном порыве*», или «*энтелехии*», или о чем-то еще в этом роде, зная при этом, что человеческое в нас начинается как раз там, где все эти порывы отходят на задний план, и где мы из животной физики всеслиянности попадаем в новую физику раздельной совместности, живя уже не в себя, а с другими и в сознании собственной востребованности, мобилизованности, *ответственности*. Первофеномен социальной жизни открывает нам её как организм, который, в отличие от биологического, лежит уже не в бессознательной данности природы, а в её сознательном продолжении. По аналогии (которая больше, чем аналогия): подобно трехчленности человеческого организма, состоящего из нервной системы, дыхательной системы и системы обмена веществ, социальный организм обнаруживает свою трехчленность в виде хозяйственных процессов, правовых регуляций и духовной жизни. Разница в том, что *устройство* и *организация* последних полностью зависят от нас самих, что значит: мы сами искусственно создаем аналог того, что биологически возникло без нашего участия: некоего «*внешнего человека*» (в точном парацельсовском смысле, но с модуляцией в социум), и тогда социальный организм являет собой вывернутую вовне нервную систему (сеть хозяйственных ассоциаций), экстраполированные на сферу публичности дыхательные и ритмические процессы (правовые отношения) и трансформировавшийся в культуру обмен веществ (духовную жизнь). Понятое так, *общество* оказывается — по-гётевски зрелой, сознательно продолженной *природой*, если угодно, новым витком эволюции, местом свершения которой предстает уже не ламарковская лестница, а мысли и чувства людей, и в которой конституционные

права и свободы декларируются не в оглядку на капризных недорослей и недоумков («хочу залезть в шкаф и хрюкать, и чтобы считали это искусством»), а сообразно самим вещам. Но тем самым прояснился бы и вопрос о будущем. Мы перестали бы искать будущее в потребительском шаблоне объективности и находили бы его в перманентном риске точек скрещения *человеческой свободы и человеческой ответственности*. Мир людей — мир их решений. И значит, будущее этого мира может существовать только как решение. Если учесть темпы, с которыми прежняя, классическая, *природа*, противопоставляемая *истории*, поглощается миром социального и становится реликтом самой себя, то представление о будущем, как *решении*, охватывает уже не только сферу человеческого, но и природного, как такового. Старый зачитанный до дыр топос Римл. 8, 19–23 неожиданно обернулся злобой дня в программах и красных книгах ничего не подозревающих об этом экологов. Решение — ответственность. Когда-то ответственность возлагалась на внемирное существо, называемое Богом. Теперь об этом вспоминают чаще всего в воскресных проповедях, до которых и сужают, очевидно, компетенцию названного существа. Но если будущее — это решение, а решение — ответственность, то, наверное, сама ответственность есть не что иное, как способность к *ответу*, способность *держат ответ*. Причем такой ответ, который не умножал бы уже ярмарку наших интеллектуальных тщеславий, а отвечал бы *необходимости самих вещей*.

5.

Есть основания допускать, что Творец и Автор описываемого эксперимента позаботился о том, чтобы с повышением наших свобод до опаснейшей грани, после которой нам ничего не *сто́ит захотеть* послать мир Божий ко всем чертям, повышались и наши ответственности, что значит: возможность знать ответы, из которых единственно и могут быть приняты решения. Правильные решения или неправильные: как раз по типу и качеству ответов. Возникший узел впечатляет степенью риска. Риск — с непредвиденным исходом — коренится в безудержной эскалации свободы, которая всё меньше и меньше воспринимает себя как долг и ответственность, и всё больше — как свободу *хотений*. Но хотеть, значит хотеть *что-то*, и в конце концов всё сводится к тому, чего же мы именно хотим. Пестрота возможного (и невозможного) не должна сбивать с толку; на деле, весь инвентарь хотений умещается в простой альтернативе: либо дать самим вещам выговариваться через нас, либо заглушать их своим говорением. Мировая история балансирует между бесконечно более редкими примерами первой возможности и бесконечно более частыми второй. Но подвох заключается в том, что сама свобода наших хотений не свободна, а детерминирована лабиринтом предпосылок и предысторий, так что там, где мы решаем о будущем, решения наши в подавляющем большинстве предопределены прошлым. И значит, то, что мы называем будущим, суть лишь идущие нам навстречу, или наступающие нас, из будущего, *метаморфозы прошлого*? Можно назвать это *кармой* или, при аллергической реакции на слово, как-нибудь иначе. Решающее значение остается не за словом, а за сутью. Суть: мы не просто ищем будущее в прошлом, что было бы столь же банально, сколь и неинтересно; мы ищем его там, где оно *реально*, а не подгоняя его под наши представления о реальности. Работа социолога-историка уподобляется работе

врача, в тройкой поступательности подходов: анамнез, диагноз, предписание. Понятно, что подходы эти взаимозависимы, как понятно и то, что они не однозначны, а допускают целую градацию перспектив, от симметрично-линейных и гомогенных до смещено-трансаузуальных и, так сказать, ортогональных. Различие *аспектов* есть различие уровней, которые, если, конечно, они увидены, а не измышлены, так же мало противоречат друг другу, как представление о числе в элементарной арифметике таковому же, скажем, в аритмологии.

6.

До каких пугающих глубин растягивается пружина зависимостей можно увидеть на следующем отрывке из одной штутгартской лекции Рудольфа Штейнера от 13 июля 1919 года<sup>ш</sup>: «Это больше, чем просто видение, когда говорится следующее: пусть представят себе содержание *гегелевской философии* вступающим в мир, работающим в своей чисто логической субстанциальности как своего рода схема духа, своего рода эфирное тело. Если представить себе, как этот призрак пронесется над миром, сметая всё со своего пути, то можно будет получить прообраз того, что за последние четыре-пять лет физически выступило как европейская катастрофа мировой войны. Нужно, конечно, обладать мужеством, чтобы всматриваться в эти духовные связи, иначе нельзя будет вообще ничего понять в том, что происходит в настоящее время». Понимание (а не, скажем, инстинктивное отвергание) этого текста имеет предпосылкой вопрос, который дружно и энергично не осознается как научным, так и ненаучным сообществом, — вопрос: что означает смерть, а тем более смерть философа (к тому же гегелевского ранга), для мира, который естествоиспытатель называет *природой*, а историк *историей*? В иной постановке: что делают умершие, в особенности те, кому удалось провести значительную часть прожитой жизни *в мыслях*? Необыкновенность этого вопроса настолько велика, что его считают нелепым еще до того, как о нем начинают думать, а думать о нем потому и не начинают, что считают его нелепым. Как будто, заселяя мир и космос *«силами»*, *«волновыми пакетами»* или *«очарованными частицами»*, меньше попустительствуют нелепостям, чем находя в нем место для умерших: прежних других и будущих себя! Как будто не нелепость — думать (или как раз не думать, а считать само собой разумеющимся), что человеческие мысли и чувства, запертые на время жизни в черепе и грудной клетке, после смерти выпадают из целого и просто куда-то исчезают! Как будто нормально, что *физические законы сохранения* имеют силу для чего угодно, от энергии до барионных чисел, но только не для внутренних человеческих миров, которым они между прочим обязаны своим существованием! Конечно, университетски вышколенная мысль и здесь станет требовать доказательств, называя доказательством то, что само еще сперва должно быть доказано, но, наверное, нельзя было бы полностью исключить и такой вариант, при котором мысль, соприкоснувшись с этой перспективой *понимания*, захотела бы именно в ней попробовать себя и *свое будущее*.

Разговор о будущем в смысле означенной выше линии подходов мог бы, впрочем, начаться и в другой — менее шокирующей и более доступной — плоскости: с попытки общих характеристик сменяющих друг друга эпох по специфике господствующих в них и задающих тон *типов*. Из анамнеза некоего прошлого мы пришли бы к диагнозу настоящего, после чего вопрос о *возможном будущем*



определялся бы не гаданием, а более или менее ясной прогностикой. Если ограничить диапазон контекстов Новым временем, то первое, что нам бросится в глаза, будет появление на сцене нового типа, вытесняющего прежний и утверждающего себя с запалом уверенного в себе новичка. Это *буржуа*, во всем наборе самопрезентаций: от мольеровского Журдена до *совершенного негодяя* Савари и франклиновского *selfmademan*. Его история, запечатленная в классических анализах Вебера и Трёльча, начинается с кальвинизма (хотя у Зомбарта он уже и католиком во Флоренции XV века чувствует себя как дома): в эпоху, когда католический мир всё больше походил на сатирикон и лупанарий, и кому-то из консервативных революционеров христианства приходилось становиться бóльшим католиком, чем либеральные римские папы. Им и стал — как бы в прообраз и предвосхищение Тридентской регенерации — Кальвин, этот перенесенный в Женеву (чтобы не быть сожженным, а сжигать самому) Савонарола; нам едва ли удастся удержаться в круговерти недоразумений, если мы упустим из виду саму подоплеку случившегося: время, вышедшее из пазов, и смыслы, сшибшиеся в несовместимостях. В мире, где участью нищего, когда-то *homo Dei*, распевającego псалмы, было слыть паразитом, а рыцарю и визионеру и вовсе стать пациентом, импульсам героического христианства предстояла ничуть не менее неожиданная метаморфоза. Киприан и Тертуллиан перевернулись бы в гробу, доведись им опознать себя в новой агиографии капитализма, тогда как последний, скорее всего, купил бы себе такую родословную, не подари её ему более поздние полигисторы. Надо только представить себе эту, говоря словами Шелера<sup>[2]</sup>, «странную человеческую породу», названную *буржуа*. Монах, у которого вдруг отняли монастырь и который перенес всю свою набожность и всю страстность своего воздержания на... стяжательство, совсем по образцу коана, начертанного на супружеских ложах пуритан: Don't move. Понадобились считанные десятилетия, чтобы опрокинуть небо на землю и подчинить мир диктату новой хозяйственной теологии, в которой Богу христианства угодно было любить уже не убогих, а успешных... Но здесь, очевидно, и коренится патология самого типа, потому что успех и счастье, сопутствующие буржуа в его хозяйственных ли, политических ли начинаниях, омрачены *психологически*. Психология и есть ведь — на самом деле — буржуазная наука, и даже больше, чем наука, потому что словом этим чаще всего обозначают душевные состояния. (Честертон смеялся над фразами из романов, вроде: «Дафна была поражена тем, как тонко чувствует Морис её психологию». И объяснял: «Понимать психологию Дафны — значит разбираться не в её характере, а в её книгах и лекционных курсах, её теоретических исследованиях по проблемам психологии»<sup>[3]</sup>.) Характерно, что, как наука, психология должна была появиться в эпоху, крайне скептически настроенную к «душе»; времена, когда душа была не предметом анализа, а непосредственным ощущением, очевидно, не нуждались ни в какой психологии.

8.

Психология — самое фундаментальное и интимное открытие века буржуа: червь в самой сердцевине его перманентной везучести и самонадеянности. В психологии скисает всё его конституционно заверенное счастье и вся его экзистенциально подтвержденная удачливость. Он слишком зашиблен

*аристократизмом* своего предшественника, чтобы подобающим образом нести свой успех, и тут уже не помогает ничего: ни вовремя вытщенный билет, ни скупка титулов, ни смешанные браки. Ренан<sup>4</sup> в ясных словах запечатлел это проклятие, преследующее нового хозяина жизни: «Считают приобретением цивилизации то, что мещанка может наряжаться в предметы, которые когда-то носили только герцогини. Но никому не приходит в голову, что мещанка, переняв костюм герцогини, не переняла её манеры носить его, и что она, следовательно, лишь обменяла свое естественное платье на несвойственную ей и нехарактерную одежду». Этот открывающий факт можно наблюдать где угодно: в быту, как и в политике или философии. Фаге<sup>5</sup> начинает свой очерк о Вольтере с воображаемой сценки: «Мне видится некий старый эмигрант 1817 года, выходящий с представления *Мещанина во дворянстве*, и я слышу, как он говорит: „Какая милая сатира. Она напоминает мне господина де Вольтера, графа де Ферне“». Сатира разыгрывалась в контрапункте, где новоиспеченные победители лезли из кожи вон, тщась вытянуться до побежденных, которые, в свою очередь, не жалели усилий, чтобы опуститься до победителей. Они действительно были побежденными: не извне, а из самих себя, из внутреннего распада и обесценения собственного типа; надо посмотреть на них однажды в оптике их настоящести, чтобы определить степень смещенности фокусов: скажем, глазами Жозефа де Местра, который говорит о них с таким же презрением, с каким сами они говорят о буржуа. Но от опустившегося аристократизма эпохи легче дойти до экспонентов этики успеха (*prosperity gospel*), чем до трансцендентного аристократизма де Местра, и оттого всё сводится здесь к технике самоопошления, шедевры которой можно найти в письмах лорда Честерфилда к своему сыну. Главное, с чем тут борются, чего не выносят даже в незначительных проявлениях, но чему втайне подражают, — это *героизм*, не столько фактический, сколько как *идеология* и *психология*. Уже с XVII века героизм — основная мишень, на которой отцы-основатели мещанства отработывают будущие приемы психоанализа; характерно, что и представители «геройского» сословия вносят сюда свою лепту, и, читая, скажем, письма аббата Галиани, трудно отделаться от впечатления, что некоторые пассажи вполне смотрелись бы и среди максим Ларошфуко. Патология лежала уже в самой технике разоблачений, где громче всего и пошлее всего потешались как раз над тем, чему сильнее всего и завидовали. Когда в эпоху Террора они станут взбираться на эшафот, как на сцену, с которой будут напыщенно произносить свои последние слова, это будет как бы запоздалым вхождением в чужую роль, однажды подсмотренную в замочную скважину и, хоть и высмеянную, но сохраненную в душе как идеал и заветная мечта.

9.

С *буржуа* расщепление сознания впервые приобретает значение основного факта социальной жизни. Его самоутверждение идет рука об руку с самоотрицанием, и, несомненно, именно этой патологии мы обязаны в XIX веке внезапным интересом к психологии и возникновением великой литературы. Необычность его ситуации в том, что он не просто деградирует, как прежний смененный им тип, но делает всё, чтобы ускорить деградацию и сделать её необратимой — в самом разгаре успеха и триумфа. Прагматичный и расчетливый донельзя, он достигает в самоненавистничестве почти флагеллантской исступленности,

засвидетельствованной в творениях великих романистов, от Бальзака и Диккенса до Флобера и Достоевского. Не случайно, что XIX век, его век, стоит под знаком *психологизма*: души, в которой он тем ожесточеннее *копается* литературно, чем основательнее оспаривается им её существование в научной психологии. Его оптимизм: вера в науку, прогресс, либеральные ценности, происхождение от обезьяны, как и его пессимизм: мир как воля и представление, цветы зла, Тристан, Гедда Габлер, умещены в ровное качание маятника, и не столько отрицают, сколько дополняют друг друга. Но самое безнадежное в нем, то, что доводит его до бешенства и отчаяния, — это его долговечность, обреченность на существование, абсолютная неспособность раз и навсегда покончить с собой или, по крайней мере, стать дряхлым, ископаемым, бесполезным, покойничком (вроде графов и графинь с обложек гламурных изданий), потому что из всех человеческих типов он единственный, кто настолько сращен с бытом, вдвинут, втиснут, вплющен в быт, что просто *должен быть* — всегда и всюду; он и *есть*, даже когда стреляется, вешается, сходит с ума, травится мышьяком, бросается с моста или под поезд, а поутру снова и снова воскресает к завтраку и поспекает к болтовне за табльдотом. Характерно, что наиболее талантливое, яркое, интересное в себе он растрчивает в поисках преемника и наследника, того, кто будет одержим целью разрушить до основания его мир и построить свой, новый. Этого *своего отрицателя* он начинает выдумывать себе одновременно и параллельно со своими гигантскими шагами к «*хрустальному дворцу*». Целая галерея претендентов: от «*эготиста*» до «*нигилиста*», тянется через век, пока, наконец, самоубийственная рулетка не останавливается на лунке под названием «*рабочий*». Теперь можно было, по крайней мере, инсценировать исчезновение и уступить сцену новому действующему лицу. При всем самоощущении и факте собственной агасферичности. Дать новому голему раздуть мировой пожар и вдоволь насладиться триумфом воли. Самому же с терпеливой обреченностью ждать обратного кафковского превращения: не Грегора Замзы в насекомое, а насекомого в Грегора Замзу. Потому что *буржуазия* — это реванш.

И пессимист Шопенгауэр, в который раз принудив мировую волю к резиньяции, снова сядет за обеденный стол, чтобы, отобедав, поиграть на флейте.

10.

Маркс, с буржуазной самоненавистью которого могла тягаться разве что его самоненависть еврея, рассчитал единственно верный шаг. Он преподнес свой пролетарский мессианизм, как *науку*, и гарантировал ему тем самым стабильность в самой сердцевине буржуазного мира. В этой угнезденности он мог позволить себе какую угодно маргинальность и эксцентричность в духе прудоновских или бакунинских разбойничеств; решающим оставался стиль эпохи университетов и научного авторитета, готовой на что угодно, даже на смертный приговор себе, при условии что неотвратимость её шага проистекала бы не из каких-то художественных интуиций или апокалиптических настроений, а из трезвого научного анализа. Любопытно, что в научности, ставшей для *буржуа* тем же, чем религиозность была для его предшественника, лежала не только сила грядущего гегемона, но и его слабость. Когда джинна выпустили, наконец, из бутылки, от его научной мимикрии не осталось и следа; за наукой скрывалась просто некая религиозная одержимость прежних эпох, и если допустить, что события, обнажая

свой смысл и потенцируясь *до сущности*, свершаются уже не во времени, а в одновременности, то коммунары, сжегшие Тюильри, окажутся столь же архаичными, как их христианские клоны, сжегшие Александрийскую библиотеку. Оставалось ждать, когда рабочий вопрос кончится как наука, и начнется как почва и судьба. Он и начался в России, где эксперимент, разыгранный как раз в специфически ненаучной и гипертрофированно религиозной среде, обернулся неслыханными последствиями и стал хоть и не исключением, зато *исключительным*; если русский *буржуа*, непостижимо сочетавший кальвинистский дух с православным темпераментом, мечтал вывести Россию из заколдованного круга отсталости, то осуществить эту мечту суждено было как раз *рабочему*, при котором она и стала *«самой передовой страной»*: наверное, никогда Москва не стояла ближе к третьему Риму, чем в эпоху сноса храмов и Коминтерна. Ленин не искажил, но и не развил Маркса; он только понял его, как никто, держа его на мушке 11 тезиса о Фейербахе и не давая ему улепетнуть в ревизионизм, до всех Каутских и Бернштейнов; правда то, что коммунизм не может победить в одной, отдельно взятой стране, а только во всем мире, но правда и то, что философам надлежит не объяснять мир, а изменять его, и изменять ровно столько времени, пока он не кончится победой коммунизма. В этом смысле Ленин, конечно же, был более подлинным марксистом, чем Маркс, Троцкий более подлинным ленинцем, чем Ленин, а генералиссимус и гратиссимус Сталин более подлинным, а после 1940 года и вовсе единственным, троцкистом.

11.

При всем том русско-советская разновидность *рабочего* оставалась именно разновидностью и далеко не исчерпывала полноту типа. Она сполна отвечала *хозяйственной* или *политической* специфике проблемы, но мало затрагивала *духовную*. Там, где речь шла о буржуа как типе и значит, не просто собственнике, капиталисте, паразите, угнетателе, но и, прежде всего, *душевном состоянии*, антагонистом его мог выступить тип, также, но с противоположной стороны, интегрируемый в *душевное состояние*: некий антипод *«свиньи, рассчитывающей умереть от старости»* (Леон Блуа)<sup>10</sup>. Эта ярость, раззвучивающая весь XIX век, образует, в точном феноменологическом смысле, жизненный мир и горизонт *рабочего*, и то, что более поздние марксистские идеологи, как советские, так и антисоветские, оказались настолько узкими (в параллельной оптике, самоуверенными), что рассчитывали сохранить *фигуру*, редуцировав *фон* до материально-экономического пласта, обернулось фатальными последствиями для фигуры. Страшно подумать, чем мог бы стать большевизм, включи он в арсенал своей идеологии *всю* энергетику антибуржуазности, а не только те её образцы, которые отвечали его плоско материалистическим верованиям. 20-е годы выглядят в этом отношении всё еще некой экспериментальной лабораторией, где можно было моделировать *«единое поле»* пролетарского сознания в оранжерейных сочетаниях марксизма и ницшеанства, марксизма и фрейдизма, марксизма и философии жизни, марксизма и фашизма. В скором времени от поля осталось множество враждующих между собой частей, и, возможно, это и решило судьбы мира, отсрочив конец еще на один, более или менее неопределенный, порядок. Можно лишь дивиться тупости, с каковой совбюрократы лишали себя соратников и сподвижников, подводя под графу

буржуазности самые радикальные отрицания буржуазности; останется с большой долей вероятности предположить, что коммунизм оттого и не стал мировым коммунизмом, что, парализовав себя вульгарной догмой о базисе и надстройке и пустой схоластикой слов, он разучился видеть себя даже там, где глядел на себя в упор: в фашизме, имажинизме, футуризме, дадаизме, сюрреализме, наконец национал-социализме. Он свел себя целиком к пошлейшему материализму, профукав собственный идеализм и фидеизм, после чего ему не оставалось иного выбора, как описать круг и поставить себя на одну доску с капитализмом, чтобы карикатурно тягаться с последним в наиболее сильной его точке, а значит, без малейшего шанса на успех. Теперь уже он не лидировал, а догонял и перегонял, — на поле соперника, если что и умеющего производить «на душу» населения, то «мясо, молоко и масло». Конец нарастал в аварийных сигналах увеличивающейся симметрии, пока — на исходе столетия — не завершился сливом в унисон.

Советской (симметричной) фигуре *рабочего* противостояла асимметричная немецкая. Было бы странно, случись эта кристаллизация не в Германии, а где-нибудь в другом месте, настолько она отвечает той специфичнейшей черте немецкого характера, которую Р. Сафрански в своей книге о романтизме непереводимо назвал «*eine deutsche Affäre*» (афёра, но не в обязательном русском смысле мошенничества, а во французско-немецкой полисемии шашни, сделки, истории, в которую вляпался). Можно было бы и здесь проследить цепь трансформаций образа, и мы не ошиблись бы, ища эмбриональные формы *рабочего* уже в «*страннике*» романтизма, в ницшевском «*дионисизме*», в клегесовской душе, защищающей жизнь от духа, в «*ч еловеке мужества*» Ратенау, в зомбартовской «*расточительной*», «*сеньоральной*» натуре. Знаменательно, что перед окончательным превращением в *рабо ч его* ряд замирает в образе *героя*, того самого, с низложения которого когда-то начался и продолжился *буржуа*. Формула, в 1906 году, была найдена Артуром Мёллером ван ден Бруком: «*Мир принадлежит герою, а неторговцу* [\[1\]](#)» — в предзнаменование ближайшей смертельной схватки наций: немецкой и английской. В 1915 году Зомбарт внес её в заглавие своей книги «*Торговцы и герои*», состоящей из трех разделов: «*Английское торгашество*», «*Немецкое геройство*» и «*Миссия немецкого народа*», причем то обстоятельство, что автор, избличающий торгашеский дух с неистовством первохристианина, сам был национал-экономом мирового ранга, лишней раз говорит о том, насколько прав цивилизованный мир, когда опасается немцев («*гуннов*», как их до последнего времени величала королева-мать, а некоторые английские газеты называют и по сей день), и насколько исчерпывающе выразил писатель Эренбург чаяния цивилизованного мира в приснопамятной формуле «*Убей немца!*»... Переход в *рабочего* ознаменовал лишь очередной виток в эскалации проблемы. Поскольку победивший *торговец* естественным образом сохранял прежнюю марку, искать себе новое соответствие с ним приходилось побежденному и униженному *герою*, и тут уже фигура рабочего — с его яростным послевоенным вламыванием на сцену в России и Европе — напрашивалась сама собой. Со вторым, послевоенным, поколением немецкой консервативной революции марксизм получил более благоприятные шансы на рецепцию [\[2\]](#); теперь он появился уже не в прежнем обуржуазенном облике, а в большевистском подлиннике, стягивая в себя и



потенцируя в себе мировые энергии и потоки ненависти к победившему упырю. Было ясно, что если Германия проиграла миру войну, и даже не столько на фронтах, сколько уже в послевоенное, версальское и веймарское, время, то более глубинные причины этого лежали не в плоскости цифр и статистик, а в неадекватности сторон, где мировой английской армии противостоял не *немецкий рабочий*, а, как со сногшибательной очевидностью оповестил об этом Шпенглер<sup>[9]</sup>, «невидимая английская армия, оставленная Наполеоном после Иены на немецкой земле».

13.

После Компьена и Версаля немецкий рабочий — *subjectum agens* истории в поисках своего мировоззрения, и то, что Гитлер, соединивший свою судьбу с рабочей партией, предпочел интернациональному марксизму марксизм национальный, было еще одним (наверное, последним) свидетельством политической романтики, испортившей немцам, еще со времен великих Оттонов, всю их историю. Характерны слова, сказанные им Мёллеру в 1922 году после одного заседания в Июньском клубе: «У Вас есть всё, чего мне недостает. Вы создаете духовное оружие для обновления Германии. Я всего лишь бью в барабан и сзываю людей. Давайте же работать вместе»<sup>[10]</sup>. Он в самом деле нуждался в *мировоззрении*, которое так и не получил от тех, на кого рассчитывал. В каком-то смысле они, конечно, предали его, найдя его слишком плебейским и высказываясь о нем примерно в том же духе, в каком автор «Капитала» высказывался о рабочих (у Шпенглера это пролетарийцы<sup>[11]</sup>, а Юнгер, во время одной встречи с Геббельсом в тесном кругу, просто вышел из комнаты, пока тот говорил, и отправился в ближайший винный погребок, надеясь, по собственному признанию, глотком хорошего вина сбить дурной привкус услышанного <sup>[12]</sup>). Как всегда, разница и реакция отторжения особенно болезненно давали о себе знать при внешней почти неразличимости общих черт, как бы в подтверждение слов карамазовского чёрта о решающих всё гомеопатических долях. Время было на редкость запутанным, а в стране мыслителей и более того; на болотной веймарской почве разыгрывалась патовая ситуация между социалистами, желавшими иметь свой марксизм в виде большевизма, и социалистами, желавшими иметь его в виде национал-социализма, так что выбирать приходилось между вредной болезнью и не менее вредным лекарством от нее. Что и *немецкий рабочий* пал жертвой немецкой романтики вкупе с немецкой метафизикой, об этом свидетельствуют литературно-философские шедевры 30-х гг., прежде всего «Рабочий» Эрнста Юнгера и «Третья имперская фигура» Эрнста Никиша. Значительность этих книг в том, что им удалось стать эпохальными, не сказав, по существу, ничего нового. Обе потенцируют консервативно-революционный жаргон шпенглеровского «Пруссачества и социализма» (1919) и мёллеровского «Третьего Рейха» (1922), причем русская коннекция, достаточно внятная уже у Мёллера, достигает здесь решающей силы. Этот *рабочий* списан с Троцкого и трудармий, но обезображен до неузнаваемости (особенно у Юнгера) эстетизицизмом восприятия; он охотно заговорил бы на языке «Чевенгура» и «Котлована», продолжая зачитываться Риваролем и Леоном Блуа и не понимая (или именно понимая), насколько плачевно всё это могло бы кончиться для него, случись ему однажды пойти на дело. (Вопрос: стал бы Эрнст Юнгер кавалером ордена Pour le Mérite, если бы отправился на войну не безумно-храбрым юнцом, а уже писателем?) Трагизм этого *рабочего* в смешении жанров; по сути, он был рожден

не рабочим, а литературным героем, и стать рабочим его вынудила именно его литературность; когда потом жизнь повернулась к нему своей *рабочей* стороной, в которой не было уже ничего от литературы, он не мог остановиться и продолжал оставаться на посту, auf verlorenem Posten: из верности одной немецкой Affäre... Никиш, несгибаемый национал-большевик, в послевоенном будущем гражданин ГДР и некоторое время член СЕПГ, пошел даже дальше, издав в 1932 году брошюру «Гитлер — немецкая погибель», в которой ухитрился продемонстрировать свое родство с тем, от чего так яростно предостерегал.

14.

Потом — в перекроенном ялтинско-потсдамском мире, после заката Европы и встречи на Эльбе — снова пробил час *буржуа, Another day, another dollar*. Это была настоящая смена парадигм с переходом на новый режим мыслей, ощущений и инстинктов. А главное, на новое американское время, потому что солнце, закатившееся в Европе, в одночасье взошло в Америке. Беглые пуритане, некогда (с XVII века) дезертиры Европы, возвращались на свою историческую родину не только как победители, но и как наставники in rebus spiritualibus; Европе, погрязшей в насилии и тоталитаризме, предстояло свободно и любовно выбирать свое американское будущее.

В сложной технологии выбора дело шло, прежде всего, о потемкинском образце. Хотя среди стран-победительниц не было ни одной европейской, так что, во избежание неловкости, пришлось спешно принаряживать Францию к *красивой* роли победительницы, ставка была сделана не на Францию, а — после нюрнбергских казней и тотального перевоспитания — на Германию. Послевоенное «*немецкое чудо*» (при абсолютном табуировании чуда предвоенного) и стало первой пиарной акцией и легендированием набирающего темп либерализма с его бесхитростной расстановкой акцентов: *герой* хорош, когда в съёмочном павильоне, *рабочий*, когда растворен в среднем классе социальной стратификации, а будущее, когда принадлежит не *герою* и не *рабочему*, а *клерку*. Наконец-то, гунну выпала милость быть на *правильной* стороне. На волне «*немецкого чуда*» неистребимый бюргер вновь занял свое ведущее место, доказав, что если можно еще обходиться без многого, то обойтись без него не под силу решительно никому. Чтó он, впрочем, и на этот раз упустил из виду, так это свою *врожденную* патологию: фобии, депрессии, неполноценности, почти на дающие о себе знать в миги неблагополучия, когда ему приходилось бороться за жизнь, и делающиеся невыносимыми, стоило ему только начать снимать с жизни сливки. От этой диалектики, по которой ему хорошо, когда плохо, и плохо, когда хорошо, его не спасали ни длительное воздержание от способности понимать что-либо, ни домашний психоаналитик. Так случилось и на этот раз, и тогда, в момент наивысшей prosperity, когда градусник самоненависти снова стал зашкаливать за допустимую отметку, он еще раз собрался с силами и выдумал себе нового обидчика и наследника.

15.

Теперь это был — *студент*, по сути, всё тот же *рабочий*, который, не сумев удержаться в пролетарской аватаре, взял реванш в студенческой. Было бы шуткой и неуважением к истории принять этих босяков, культивирующих свальный грех и антисанитарию, за действительных студентов, и если их всё-таки принимают за

таковых, то, наверное, оттого, что не уважать историю легче, чем уважать её. Со школярской братией старых славных университетов они имели не больше общего, чем иной опустившийся отпрыск знатного рода со своими предками. Меньше всего было им до учебы. Когда философ Кожев на вопрос студенческих вожаков в Берлине, что же им делать, ответил: *идти домой и читать Платона*, это привело их в такое же замешательство, в каком, наверное, оказались бы платоники, призови их вдруг кто-нибудь крушить витрины и швырять камни в полицейских. Какая, к чёрту, учеба, когда самое время изменять мир! Причем в масштабах, о которых не догадывались даже изобретательнейшие новаторы прошлого. И снова это был марксизм, непотопляемый оборотень во всеоружии диалектики, который, после того как его предали прежние креатуры, нашел-таки себе нового и победного носителя. *Студент*, которого когда-то за буржуазность ставил к стенке *рабочий*, сам прижал теперь к стенке обуржуазенного рабочего. Механизмом провокации послужил ловко инструментализированный *конфликт поколений*; отцам, по первому кругу, вменяли в вину сытость, благополучие и моральный индифферентизм, и отцы, пережившие войну, молча и виновато (со всей грамотностью читавших своего Фрейда бюргеров) сносили упреки сытых и благополучных детей, выехавших на всем готовом и даже не заметивших «чуда немецкой марки». Наверное, это была одна из самых ранних проб на новую мораль: душевная тупость и подлость в масштабах целого поколения, гораздого лечь костями за Африку и Вьетнам, но плюющего на собственных героических отцов. Отцов в пору было нести на руках и ставить им памятники при жизни; эти отцы, а в большей степени, может, и матери (Trümmerfrauen, женщины развалин, как называли их, вручную очистивших разбомбленную страну от более чем 400 миллионов кубических метров строительного мусора), и были творцами потрясшего мир чуда, когда жилой фонд в одной и той же области уже в 1954 году, то есть на девятый послевоенный год, достиг уровня 1938 года (вопреки экспертам, рассчитывавшим, как минимум, на 40 или 50 лет), и когда к 1970 году в стране практически не осталось безработных. Они-то и победили войну, после того как её проиграли, и попрекать их благополучием мог только моральный люмпен, сидящий на игле сытого профессорского марксизма и презирающий настоящий труд. Упрек по второму кругу был ударом под дых: речь шла уже не о сытости, а о соучастии в фашизме. *Всех без исключения*, имевших несчастье достичь совершеннолетия между 1933–1945. Когда гарвардский историк Гольдхаген в 1996 году издал книгу «Hitler's Willing Executioners»<sup>[13]</sup>, в которой утверждал, что немец — это синоним убийцы, он получил за нее от немцев же престижный приз демократии с laudatio, произнесенной философом Хабермасом! Немецкая шизофрения, достигшая пика в наше время, — оригинальнейшее студенческое изобретение поздних шестидесятых годов, и канцлер Коль знал, что говорил, когда благодарил судьбу за счастье не принадлежать к поколению между двенадцатью чумными годами, о которых сегодня оттого и невозможно непредвзято и сколько-нибудь углубленно говорить, что в них, по-видимому, и таится действительная разгадка нашего настоящего и (если таковое вообще есть) будущего.

16.

Что в этом типе, необыкновенно быстро исчезнувшем со сцены, прежде всего бросается в глаза, так это его, говоря словами Ницше, «оскорбительная ясность», в



особенности там, где он старается казаться *«интересным»* и *«изобретательным»*. По простоте и незатейливости психических движений он даже превзошел *рабо ч его*, хотя и умел скрывать это за камуфляжем прочитанных книг, и, стремясь, как выдуманный персонаж, уподобиться своим авторам, он лишь повторил смешную участь обывателя, который, по слову Рикарды [\[14\]](#), изображал из себя *«белокурую бестию»*, хотя бестиальности в нем не хватало и на морскую свинку. *«Бестия»* тем временем, скомпрометировав себя в фашизме, опустилась до *«степных волков»*, так что несостоявшейся свинке предстояло в очередной метаморфозе приноравливаться к новым идентичностям. То, что тип был предвиден и описан мыслителями самого противоположного, даже враждебного толка, от Ницше до Джона Стюарта Милля, *причем именно как заразный и опасный*, не просто не смущало его, а напротив, вполне даже устраивало; не случайно, что его гуру, во Франции и Германии, умудрялись даже извлекать из этого выгоду, афишируя себя как наследников и продолжателей. Решающим было другое. Если марксизм мог быть честным, то, по-видимому, не иначе, как сохраняя свою вульгарность; становясь гибким и умным, умея, где надо, подлаживаться под Ницше, Хайдеггера, Кафку, Гуссерля, даже Арто и Сада, он приобретал колоссальную притягательность, на которую западная интеллектуальная мошкарa еще с ранних 30-х годов слеталась, как на пламя, хотя терял при этом всякую профилированность и вмняемость. Шестидесятник Фуко, каталогизирующий всемирную историю извращений, мог бы с равным успехом причислить сюда и собственный марксизм, который он с бесподобным вкусом и шармом вмарал в технику *«Генеалогии морали»*. Самое забавное то, что, говоря о влиянии марксизма во Франции, забывают почему-то о влиянии Франции на марксизм. С марксизмом, осевшим в парижских кафе, случилась осечка: он вдруг обнаружил в себе складку и психоделически перенесся в барочное время, сочетая изощренность мыслительного рисунка с грубостью граффити. Оставалось справиться с идеологией, без которой он переставал быть собой, а с которой был не тем, чем хотел быть. Он и справился с ней, отказываясь от нее до тех пор, пока не вобрал её целиком в отказ и не отождествил с отказом. Отказ от идеологии, обернувшийся идеологией отказа, лишь повторял трюк классика с философией нищеты и нищетой философии. Более грубого решения и нельзя было придумать, но, очевидно, старое сталинское правило: *«ничего, слопают»*, сработало и здесь. Студент 60-х гг. отказывался решительно от всего, кроме самого отказа, и императивно требовал упразднения всех императивов. Его бог откликнувшийся на кличку: *The Great Refusal*, по-русски: *посвящение в бродяжничество*, тем категоричнее утверждал себя, чем энергичнее отрицал всё другое, только это было уже не прежнее неприкаянное бродяжничество потерянных и одиноких, а новое, *коммунальное* и, что важнее всего, *генерируемое и управляемое*: царство студенческого отребья, упраздняющего всё, что в тысячелетиях состоялось и отстоялось как культура и дом, мораль и гигиена, чувство благодарности и чести, стыда и долга, *самоочевидность воспитанных инстинктов*; отныне тон социального задавался культом улицы, подворотни и бездомья. Нужно представить себе классические фигуры изгоев в жесте их *прощания* и *ухода*, всех этих непонятых, отверженных и одиноких Ренэ, Алеко и Чайлд-Гарольдов, и повернуть их потом обратно, в *наступательность*, увидев в них уже не изгоев, а *хозяев*, которые на этот раз не себя выгоняют из

общества, а общество вгоняют в себя, в свою беспризорность и *вопиющую антисоциальность*. В босяке, выступившем в маске *студента*, марксизм удался, как никогда еще до этого: старая Европа, Европа отечеств, была стерта до основания, и на *tabula rasa* предстояло теперь наносить новые опыты и новые коллективные вдохновения.

17.

Цель удара была отслезена на поражение, и целью была — *память*. Разрушение памяти протекало быстро и безболезненно, очевидно оттого, что заокеанский заказчик, никогда сам не страдавший никакой памятью, не особенно считался с нею и у своего европейского поделщика. Фашизм, и здесь, оказался исключительно удобным рычагом воздействия, потому что прошлое легче всего было разрушать, дискредитируя его связями с фашизмом, а связи с фашизмом, при определенной сноровке (и «*грантах*»), можно было найти где угодно и в чем угодно, особенно через мощные суггестии упрощения, огрубления и оглупления: сначала языка, а уже из языка и всего помысленного и почувствованного. Могли ли азартные писатели-близнецы, создававшие на заре советского мифа автохтонный образ Элочки-людоедки, представить себе, в какой мере людоедки и людоеды станут определять культурный профиль Запада, когда придет время отлучать Запад от его первородства и заполнять неадекватностями! Случившееся в целом напоминало какую-то гигантскую рокировку, в которой всё маргинальное, карнавальное, неприличное, похабное, приапическое менялось местами с традиционным и привычным, или, проще, *ненормальное* выдавалось за *нормальное* — в перспективе обратного движения: *нормального* в *ненормальное*. Взбесившийся *студент* прилюдно эксплуатировал все опции патологического, заслоняясь своими конституционными свободами и внушая оробевшему бюргеру, что любое недовольство в этом пункте автоматически зачисляется в графу тоталитаризмов и фашизмов. На мушку были взяты *понятия*, потому что безошибочный номиналистический инстинкт подсказывал, что, только искореняя или криминализируя понятия, можно рассчитывать на абсолютный эффект в переделке вещей. Конечно, уже большевизм и национал-социализм достигли здесь внушительных результатов, но по сравнению с размахом 60-х и последующих годов, результаты эти выглядят настолько же скромными, насколько социализм немецкого и советского производства был скромнее оруэлловского «*ангсоца*». Решающей для этих старых социализмов оставалась именно их *почвенность*: культ семьи и авторитет. Фрейдизм, который в первые советские годы так же уверенно вламывался в марксизм, как махизм в последние досоветские, вскоре был запрещен, а вместе с ним прекратились и параллельно практикуемые свально-комсомольские безумия в стиле *femme fatale* Коллонтай. Сила Эроса не должна была растрачиваться впустую, но, как производительная сила, служить производству: детей и валового национального продукта. Когда впоследствии дружно хохотали над абсолютно точной и лишь тупо выпаленной фразой: «*В СССР нет секса*», то делали это, скорее, из конфуза и желания выглядеть как те, у кого он есть. Но его здесь *в самом деле* не было. Крылатый Эрос верой и правдой служил отечеству, и проходил по ведомству не медицины, а идеологического отдела. В новом несоветском марксизме 60-х гг. он занял место *базиса*. Динамика *студенческой* эпохи и была динамикой разрушения

*семьи*, а параллельно и авторитета, негодные образчики которого тем яростнее втаптывались в грязь, чем яростнее культивировались угодные: от Троцкого, Ленина и Мао до более мелких божков, вроде гламурного бандита Че Гевары или эстрадной шпаны... Всё это на фоне памяти, расслабляемой до беспамятства, соответственно: истории, редуцируемой до «вчера» и «позавчера», после чего культурные продукты оценивались по тому же стандарту (спрос, индекс цитируемости, срок годности), что и бытовые. Вещи — нормы, состояния, *факты души* — бесследно исчезали: не в том смысле, что их не было больше, а в том, что их всё меньше и меньше воспринимали, и не воспринимали оттого, что нечем было уже воспринимать; поколению, знающему любовь не иначе, как занимаясь ею, романы, вроде *Красной лилии* Франса, показались бы даже не патологией, а просто смешной и нелепой эзотерикой, потому что от этого вчерашнего шедевра ревности легче было дотянуться до древнего Катулла, чем до «*партнеров*» и «*партнерш*» сегодняшнего дня. Подобно римлянке, муж которой страдал зловонными выделениями, но которой, так как он был единственным в её жизни, казалось, что это и есть запах мужчины, поколение читало Брехта и Блоха и думало, что это и есть *поэзия* и *философия*. Когда американский композитор Нед Рорем заявил, что Битлз лучшие сочинители мелодий после Шуберта, это сразу стало общим местом и даже каноном восприятия; могикане молчали, боясь обвинений в музыкальном тоталитаризме или, как минимум, в старомодности, а несравненный Гульд, неподражаемо высмеявший глупость<sup>43</sup>, был, как всегда, просто сочтен эксцентриком. Поразительнее всего выглядели темпы случившегося: полная победа над тысячелетиями за какие-нибудь десять-пятнадцать лет. Им удалось не только идеологизировать отказ, им удалось еще захватить «*почту и телеграф*»: рычаги влияния, от детских садов и школ до прессы и телевидения, которые они переиначили на свой лад, чтобы самим же и определять, что и как может говориться об их победе.

18.

Конец этого буйного мутанта был ознаменован возвращением в бюргерское лоно. Они возвращались в разрушенный ими дотла мир отцов и умудрялись при этом еще слизывать масло с хлеба (депутатские мандаты, университетские кафедры, министерские портфели). Самые отмороженные шли в терроризм, чтобы не уйти в свинство, но выбирать, в конце концов, приходилось между счастливым свинством и несчастным. Их беда лежала в эфемерности самого типа: *студент*, вышедший из своего возраста, но продолжающий сидеть в «*студенчестве*», имел не бóльшую ценность, чем лопнувшая петарда или другие, более соответствующие случаю, использованные предметы из его обихода. Вот они и уходили в «*профессуру*», некоторые (вроде красно-зеленого Йошки), даже толком не доучившись ни в одной школе... Между тем, образовавшийся вакуум требовал нового типа, новой фигуры, переноса действие в современность, в которой фигура эта и *возникает* с непреложностью ведущегося с места события репортажа. Говорить о ней крайне трудно, скорее всего, из-за её вызывающей анонимности и еще более вызывающей *неотторжимости*, при соприкосновении с которой анализ будет выходить из строя до тех пор, пока аналитики не предпочтут своему нарциссическому аллюру познавательную волю. Теоретики общества, моделирующие и объясняющие социум

по принципу производства software, могли бы говорить о «*программном вирусе*», который, хотя его и интегрируют в программы и атрибутируют как их свойство, грозит программам провалом в небытие. Этот «*вирус*» постстуденческой эпохи позволяет до некоторой степени опознать себя посредством некой визуализации, или составления *словесного портрета*, лучше всего, на примерах пубертатного возраста, потому что в общем процессе инфантилизации западных обществ *студенту* мог наследовать только *подросток*. Мне вспоминаются фотографии в немецком *Шпигеле*, изображающие уличные группы подростков где-то в Гамбурге, одну в послевоенные годы, другую уже в наше время. На первой необыкновенно опрятные, чистые, причесанные, ухоженные, аккуратно одетые дети стоят друг возле друга среди полуразрушенных домов; на второй они как бы свалились друг на друга, невымытые, в каких-то невысказанных лохмотьях, с проткнутыми ушами, носами и подбородками и вытянутыми вперед полуизогнутыми конечностями, о которых можно предположить, что это руки. Фотографии, обычные сами по себе, приобретают, если видеть их вместе, необыкновенную силу воздействия. Это профиль двух несоизмеримых миров в пределах одного поколения: те с первой фотографии принадлежат к поколению дедов этих со второй, но говорить о *конфликте поколений* здесь решительно невозможно, потому что между дедами и внуками уже нет или очень скоро не будет уже ничего общего: как по линии этоса, так и фюсиса. Это уже не разница в пределах ряда, а переход в другой род, в стохастику распределенных уподоблений, на фоне которых бывалые сравнения с машиной или зверем кажутся всё еще чересчур архаичными и гуманными.

19.

*Студенческая* революция 60-хх гг. протекала одновременно и параллельно с *научно-технической* революцией; в этом избирательном сродстве, как, пожалуй, ни в чем другом, и обнаруживается первофеномен нашего возможного будущего. Если услышать оба события в контрапункте их пересечений, то услышанными окажутся тема *вхождения в ум* в возвратном движении *схождения с ума*. Технический прогресс, увиденный как целое и сущность, — это прогресс вещей в их необыкновенном *поумнении*; если для прежних миров, от античного до столь еще недавнего нашего, определяющим был такой максимум техники, при котором она всё еще оставалась на заднем плане, то сегодняшний мир заполнен ею уже настолько, что её перестают вообще замечать. Надо представить себе детей, *не удивляющихся* волшебствам *Тысячи и одной ночи*, до которых они дотрагиваются руками. Но *техника* (техне) — это *умение*, а умение — это *ум*. Ум, который человек (= не владелец ума, а его *полномочный поверенный*) вкладывает в вещи, после чего вещи — от будильников и зубочисток до сверхзвуковых самолетов — становятся вдруг необыкновенно интеллигентными, и необыкновенно же умно начинают вести себя. Наверное, в этом не было бы ничего тревожного, веди себя при этом сам он (поверенный ума, ответственный за ум, умный) *умнее*. Создание не может быть умнее творца. Фауст (или Мефистофель) не могут быть умнее Гёте. Потому что умнее его они могли бы быть только *в нем и через него*. Допустим же, что в какой-то *неисповедимой* одержимости творцу захотелось бы вдруг стать — глупым. То есть, так вложить весь свой ум в творение, чтобы самому остаться без ума. Понять это можно было бы, лишь слыша обе революции одновременно: *научно-техническую*, с нобелевскими

полубогами и титанами физики, и *студенческую*, с инкубусами и суккубусами беспорядочных остенсивных спариваний; нам приоткрылся бы тогда на мгновение некий сновиденный образ будущего, в которое нам пришлось бы однажды провалиться. Мир, до отказа забитый умными вещами и глупыми людьми, и не просто глупыми, а обдуманно, обоснованно, умно глупыми. Студент сходил с ума, в который его предки мучительно входили тысячелетиями, а параллельно полубоги физики спасали ум, не находящий себе места в двуногих, вложением его в вещи, в которых от прежних вещей оставалось уже не больше, чем в самих людях от прежних людей. Даже чистоплотность и ухоженность (та самая, с щемящего снимка послевоенных гамбургских мальчиков) переходила вместе с умом к вещам, и образ заляпанного грязью рэпера, рокера, брокера, джокера, с сальными паклями волос и никогда не мытым лицом, на сверкающем трехцилиндровом красавце двухцветной окраски с хромированной накладкой эмблемы на бензобаке, мог бы оспорить по ненужности комментария оба названных снимка из немецкого журнала. Теперь это был *подросток* (в десцендирующей линии: *буржуа-рабочий-студент-подросток*), а если и старше, то всё равно подросток: *остановленное мгновение подростка*, при котором совсем не обязательно представлять себе только кочевника с наушниками в немотивированной геометрии перемещений: от умения спать в телефонной будке до припадков неконтролируемого бешенства. При случае сюда больше подошел бы иной седовласый политик, олигарх или профессор. Потому что в условиях нынешнего постсоциального, или, если угодно, парасоциального, социума *подросток* — это не возраст, а состояние, больше: психическая доминанта, любое отклонение от которой автоматически квалифицируется как патология и фашизм. Можно допустить, что это всё-таки не последняя трансформация *типа*, если после подростка остаются еще дети дошкольного возраста, грудные младенцы и — last, not least, — эмбрионы. (Частотность слова *baby* в американской лексике внушает надежды на некоторую отсрочку развязки.) Но бесспорно одно: этому *подростку*, в отличие от его отца-студента, не грозит уже никакая конвертируемость обратно в *буржуа*.

20.

В контрапункте студенческой и научно-технической революций особенно бросается в глаза некая (в юнговском смысле) акаузальная синхронистичность вышедших из-под контроля *интеллигентности* и *сексуальности*. Техническое вдохновение *инженеров* не уступало по буйству коммунальным оргиям плоти, и, похоже, физикам-лауреатам было не легче остановиться и *опомниться* в разгуле своей смекалки, чем молодым революционерам в их промискуитете. Последствия — с обеих сторон — трудно было представить себе даже отдаленно, но сигналы тревоги шли, конечно же, почти исключительно по линии лауреатов — в перспективе, так сказать, будущих *«Чернобылей»*. Ученик чародея схватился вдруг за голову и отдался вполне шизофреническим *«дополнительностям»*, мастера одной рукой бомбы, а другой подписывая петиции об их запрещении. На этом фоне сексуальная изобретательность оставалась просто шалостью; во всяком случае, калек этого параллельного *«Чернобыля»* надежнее всего опознают по их неспособности понять или хотя бы *ощутить* случившееся. А случившееся было не чем иным, как *моральным аналогом научно-технического беспредела*. В социальном

ракурсе: коммунизмом средствами фрейдизма. Марксизм, парализованный в экономике, политике, идеологии, опустился «ниже пояса» и снова оказался на высоте. Выяснилось, что для достижения бесклассового общества вовсе не надо организовывать партии, митинговать, голодать, воевать, убивать, а надо просто трижды в неделю (по подсчетам психоаналитика и коммуниста Вильгельма Рейха) испытывать оргазм. *Make love — not war*: несомненно, мир давно уже превратился бы в остров Цирцеи, не споткнувшись этот ревизионистский марксизм о столь серьезное препятствие, как физиология. Когда делать любовь стало всё труднее, они вдруг снова запросились обратно: в историю и войну. Протрезвление пришло позже, уже в наши дни, когда вдруг стало ясно, что никаких классов давно нет и в помине, и что бесклассовость, значит, достигнута. «Солнце уже высоко вошло, и в Чевенгуре, должно быть, с утра наступил коммунизм». Но, как оказалось, упразднение классов означало только полную победу коммунизма, а не окончательную. Для окончательной победы приходится уже теперь опускать планку *ниже* и оповещать о *новой революции* и новом прорыве в будущее, после которого, похоже, уже никогда не наступит никакое будущее. *Gender Mainstreaming* становится последним планетарным проектом, которым морально и физически истощенный Запад рассчитывает переиграть свою историю и снова начать её как утопию. По существу, это воля к выведению новой человеческой породы, отвечавшей бы сциентистскому номосу мира: поправка к естественной истории творения, где место прежней греко-иудео-христианской антропологии, производящей впечатление ветоши на фоне высокотехнологических продукций, занимает новая и вполне соразмерная антропология. В век атомно-силовых микроскопий и нанотехнологий, конструирующих альтернативные электрические миры с первыми юзерами-поселенцами, которые уже не знают, где они реальнее: в живой жизни или в живых журналах, вчерашние студенты по смелости решений и полету фантазии стоят на равных с физико-математическими колдунами, и гендерная революция, приходящая на смену сексуальной, оказывается не случайной блажью недоумков, а *культурным рефлексом* научно-технической революции в её усилиях по переносу планеты из прежней онтологии пространства и времени в новую онтологию сетевых графиков.

Отличительной чертой этой новой революции является то, что она осуществляется *правительствами*. (Недаром же проницательнейший Карл Шмитт в конце 70-х гг. предостерегал от «*легальной мировой революции*» [\[16\]](#).) Фолкер Цастров, ответственный редактор Frankfurter Allgemeine Zeitung по отделу «Современность», в двух острейших статьях от 19.06 и 7.09.2006 описал механизм её реализации на примере Германии. Цастров: «Кадровая политика организуется таким образом, что все решения сверху вниз и на всех государственных и общественных уровнях подчиняются её правилам. Учреждения заполнены надежными и верными кадрами... Gender Mainstreaming осуществляется с верхних этажей каких угодно организаций по принципу так называемого top-down... Агентуры Gender Mainstreaming заняты подготовкой чиновников по применению гендерных проектов. „Тем самым“, как объясняет доктор Барбара Штиглер из Фонда Фридриха Эберта, „ни в одной организации не остается больше никого, кто не чувствовал бы себя обязанным этому принципу“». «Примером такой организации, — резюмирует Цастров, — является Федеральное правительство». По существу, *все* европейские

правительства. Конечно, есть и исключения, открыто противостоящие потоку, как, скажем, Литва в Европе, а вне Европы Гана, но с ними никто не считается, и в итоге они лишь осложняют себе жизнь. Любопытнее всего в названной революции то, что о ней мало кто вообще слышал, а кто слышал, мало что понял, хотя она нисколько не маскируется и открыто заявляет о себе и своих целях. Можно будет попытаться описать её в сжатом виде. Гендерная революция — последний заключительный этап и самоупразднение сексуальной революции на пороге скачка в царство всеобщей бесполости — розановские «люди лунного света», перенесенные из монастырей и скитов в *цивилизованные* условия и решающие проблему уже не молитвами и умерщвлением плоти, а полным использованием своих *гражданских свобод*. Бесклассовое общество было бы ничем, и вся борьба за него пошла бы насмарку, не найди это общество в себе воли стать еще и *бесполом*. И вот, после сорока лет бесчинствующей плоти под прицелом оказывается её засвеченный со всех сторон и потерявший силу призрак. Параллель с недавно преставившимся советским патриархом впечатляет смещенностью симметрии. Если в Советском Союзе *не было* секса, то в Европейском Союзе его *не должно быть*. Основание? Секс деспотичен и тоталитарен; он не совместим со свободой. Какой толк в том, если достигают социальных свобод, но остаются в биологическом рабстве. *Гендер* означает: полярность «мужчина-женщина» лежит уже не в плоскости биологии, а перенесено в измерение социального. Иными словами, мужчина и женщина — это не природа, а социальный конструкт. Джудит Батлер, ведущий идеолог (наверное, надо было бы сказать: гендерша) гендерной революции, статуирует: «Биологический пол — вымышленный конструкт, *принудительным образом* материализуемый во времени». Гендер — тоже конструкт, но уже не принудительный, а добровольный и свободно выбираемый. Гендерный человек сам определяет себе пол, независимо от того, каков этот пол по природе, и выбор его имеет не только моральное, но и юридическое, а в итоге и *фактическое* значение. Эта трудная цель достигается поэтапно, но начинается она с абсолютной легализации всех нетрадиционных форм половой совместности. Потому что так, и только так, может быть устранена тирания гетеросексуальности, монополизирующей истину и выдающей себя за норму. Нетрадиционные формы не только легализуются, но и открыто предпочитают традиционной. Быстрота, с которой гомосексуализм, лесбианство, бисексуализм, транссексуализм внедряются не только в структуры сознания, но и в инстинкты, выглядит почти неправдоподобной; перевешенными за какие-нибудь десять-пятнадцать лет оказываются тысячелетия, и старый анекдот психоаналитика: «я не вылечу вашего племянника от недержания мочи, но я научу его гордиться этим», перестает вдруг, сверх всякого ожидания, быть смешным. Бедняге Клинтону надо было всего лишь завести интрижку не с практиканткой, а с практикантом, чтобы не краснеть и не оправдываться перед строгими блюстителями нравов. А борьба тем временем расширяется до новых перспектив, и каждый день приносит новые завоевания. Вот, в Мюнхене участникам гей-парада Christopher Street Day разрешена вечеринка в здании городской ратуши. Вот, историк Дэвид Муллан должен в одном канадском университете выплатить денежный штраф в размере полумесячной зарплаты, потому что в письме к одному англиканскому епископу он назвал гомосексуальность «неестественной». Вот, в недавно распространенной брошюре



Министерства по делам семьи Германии говорится о необходимости начать сексуальное воспитание ребенка с первого года жизни. Если еще совсем недавно поражала необыкновенная мягкость наказания за педофилию, то сегодня всё чаще требуют её легализации. В Нидерландах партия педофилов добивается официального признания, а вместо старого дискриминационного выражения *растление малолетних* в обиход постепенно входит выражение *intergenerational intimacy*. Особенные старания проявляют университеты, в которых Gender Studies в скором времени обещают занять статус *Regina Scientiarum*. Если с 1995 по 2005 в высших учебных заведениях Германии были сокращены 663 профессорских штата по лингвистическим и гуманитарным дисциплинам, то только в Нордрейн-Вестфалии, наиболее большой из федеральных земель, между 1986 и 1999 при 21 университете были созданы 40 кафедр по гендерным исследованиям. Конечно, всё это цветочки, но надо быть вызывающе слепым, чтобы не увидеть здесь футуристический фантом гендерного одиночества, о монолитный габитус которого вдребезги разбиваются бывалые и испытанные демонологии.

Разговор о будущем в свете такого настоящего сводится до минимума, и того меньше, слов. В наступившем царстве *подростка*, принимающего решения и решающего о мире, фатальным оказывается не релятивизм целей, а абсолютизм средств. Умные вещи уже не просто окружают его извне, но и вживляются в него, как первые образчики новой дигитализированной физиологии. Уже разрабатываются микрочипы памяти по осушению летеиских вод; наверное, в скором времени появятся чипы настроения, чипы чувств и спонтанных поступков, чипы вменяемости, благодарности и ответственности... Разница между механизмом и организмом сведется на нет, потому что в изящных металлических накопителях уместится больше жизни, чем в прежних и ненадежных «живых» ... Пробил час слабоумного, оспаривающего у Творца мира его творение: в уверенности, что он сделает всё лучше. Надежды — и здесь — уходят последними, но, прежде чем уйти, стоят на твердой почве и не дают осквернить себя иллюзиями. Надеяться на *эврику* вдруг повзрослевшего и возмужавшего подростка приходится не больше, чем рассчитывать на то, что Литва, объединившись с Республикой Гана, будет держать проход Фермопил. Еще раз: будущее — это не ожидание, а решение, и если захотеть и суметь принять *иное* решение, уходящее корнями в *иные* ответы и *иные* ответственности, можно будет уже сегодня оказаться в будущем, в которое никогда не попадут «*другие*», — в будущем, по рассветным тропам которого уже сегодня бродят немногие, умершие и живые, знакомцы, никогда не попадавшие в тупик, потому что ни разу не поволившие его: одни, потому что знали имена вещей в списке света, другие, потому что им было обидно: не за державу, а за Шуберта...

Базель, 23 января 2007

**О будущем Европы в свете её настоящего**



Доклад, прочитанный 27 июня 2007 года в Москве. Опубликовано в 4 выпуске «Русских чтений» (Сборник материалов программы Института общественного проектирования «Русские чтения» за сентябрь 2006 — июль 2007)

### «Закат Европы» О. Шпенглера и его предварительные итоги

1.

В 1918 году в венском издательстве Браумюллер вышла в свет книга с броским и вполне отвечающим моменту заглавием «Закат Европы». Автор, 38-летний никому не известный бывший гимназический учитель, уже с первых страниц предупреждал о том, что речь идет о всемирно смутно чаемой, но никем пока не осознанной *философии современности*. Книга разошлась за считанные дни в невиданных тиражах, став едва ли не самой громкой сенсацией послевоенного времени. Любопытно, что после Второй мировой войны популярность её резко пошла на убыль, а уже ближе к нашему времени и вовсе исчезла. В оптике современных дискурсов «Закат Европы» выглядит неким курьезом, уместным разве что в списках цитируемой литературы. Впрочем, мы поспешили бы, остановившись на голой данности этого факта и не увидев в нем его двойного дна. Забытость шпенглеровской книги могла бы, в силу некоей изоэтреной диалектики, оказаться не минусом, а плюсом её, — обстоятельством, некоторым образом вписанным в её содержание и подтверждающим его. Если речь идет об одной европейской книге, тематизирующей конец Европы, то было бы странно, если бы этот конец не касался и её самой. О каком же закате Европы можно было бы вообще говорить, если бы в Европе находились еще люди, желающие, да и способные прочесть книгу под названием «Закат Европы»!

2.

Я вкратце формулирую суть шпенглеровского прогноза. Культуры, как и индивиды, смертны. Средний возраст их жизни насчитывает тысячу лет. Они рождаются, взрослеют, мужают, стареют и умирают. Старение, или вырождение, культуры — цивилизация (Шпенглер идет здесь от немецкой традиции с её радикальным разграничением культуры и цивилизации). Это противоположность органического и механического, интуитивного и интеллектуального, прочувствованных форм жизни и голой техники дискурса. К концу отведенного ей срока жизни культура переходит в вегетативную стадию прозябания, которую Шпенглер обозначает словом феллашество, имея в виду (я цитирую) «медленное воцарение первобытных состояний в высокоцивилизованных жизненных условиях». Феллашество, в шпенглеровском смысле, это «*больное позднее потомство*» с отшибленной памятью, причем формы беспамятства могут при случае имитировать память и казаться памятью. Феллах (особенно в начальных стадиях феллашества) в состоянии посещать музеи, концерты и выставки, скучать там или наслаждаться, он может даже писать обо всем этом диссертации или монографии по серии «Жизнь замечательных людей», но решающим остается то, что сам он уже ничем и никак не замечателен; он не живет в культуре, а лишь культивирует её фантомные формы, пока не сядут батарейки, пока, стало быть, его хватит на то, чтобы вообще с ней

возиться. Важно отметить, что закат Европы, в представлении его глашатая, меньше всего ассоциируется с всадниками Апокалипсиса (хотя и эта возможность не должна быть исключена). Скорее, речь идет о постепенном ссыхании, затвердевании, отмирании души с переходом её в более стационарные состояния неадекватности. Шпенглер датирует стадию феллашества в рамках отдельных культур: для Египта, например, это эпоха 19-й династии, для Рима период от Траяна до Аврелиана. Европа вступит в нее после 2200 года.

3.

Если «Закат Европы» рисует общую картину конца, то в книге «Годы решения», изданной в 1933 году, через несколько месяцев после прихода к власти национал-социализма, речь идет о вехах его осуществления. Переход европейского человечества в состояние феллашества ознаменован, по Шпенглеру, стадиями «белой революции» и «цветной революции», «Белая революция» лучше всего характеризуется как некое перманентное самоубийство общества в лице его наиболее передовых представителей, без того чтобы они знали это сами и желали этого. Таково состояние, в которое Европа погрузилась с момента победы идеологии либерализма. Донозо Кортес<sup>18</sup> в 1851 году красочно описывал человечество, горланящее и пляшущее на корабле, оставшемся без капитана, *«пока, в один торжественный миг, всё это вдруг не кончится: буйная попойка, взрывы дикого хохота, скрип судна и рев бури — миг, и вот надо всем сомкнулись воды, а над водами тишина, а над тишиной гнев Божий»*. В шпенглеровской эсхатологии гнев выглядит куда прозаичнее и буквальнее: здесь это «цветная революция», или бастардизация Европы чужеродцами, извне довершающая процесс распада. По аналогии: организм гибнет не оттого, что в него попал вирус, но вирус попадает в организм оттого, что организм уже потерял жизнеспособность и готов к смерти.

4.

Анамнез «белой революции» — история экспансии либерализма. Речь идет о замене вертикального (рангового) вектора сознания горизонтальным, или эгалитарным. Мы лучше всего поймем сказанное, если, говоря о вертикальном и горизонтальном, будем думать не столько о пространственных, сколько о душевных характеристиках; в этой оптике иная радиальная деревня вытянется в небо, а тупо уткнувшиеся в небо небоскребы сплющатся в плоскость. «Белая революция» — революция снизу, для которой характерно то, что она ни на что не хочет смотреть снизу и упраздняет вообще само понятие верха. Место ценностей занимают здесь цены, а личностное вообще вытесняется статистикой и графиками кривых. Это мир строго детерминированных договоренностей и рационированного оптимизма, за которыми таится элементарная психология везения или невезения. Все говорят о *правах человека*, но никто о его *назначении*. Человеческое вытесняется гражданским, а гражданское реализуется по типу скачек или розыгрыша лотереи. Ставить можно на любого, потому что все равны; но при этом кому-то везет больше, а кому-то меньше. Если это общество от чего-то и страдает, то от излишка прав, и, наверное, последним правом, венчающим наши человеколюбивые конституции, будет *право на свинство*. С какого-то момента к белой революции *снизу* присоединяется цветная революция *извне*. Начало первой Шпенглер датирует 1750 годом, временем, когда экспансия либерализма набирает неудержимый темп, а вторая вступает в силу с

Первой мировой войной, после которой такой же темп набирает и заселение Европы цветными народами. Особенностью этой войны было то, что среди воевавших не оказалось победителей, а только побежденные, которые, упразднив себя, расчистили путь совсем другим победителям. Война, ведущаяся Западом против самого себя, была проиграна белым миром и выиграна цветным. После 1918 года обе революции протекают параллельно. «В ближайших десятилетиях, — резюмирует Шпенглер<sup>[19]</sup>, — они будут бороться друг возле друга, *возможно даже в качестве союзников* : это будет тяжелейший кризис, через который — вместе или порознь — придется пройти всем белым народам, если они рассчитывают еще на какое-то будущее». Допустив, что феллашество — это хоть и будущее, но именно никакое.

5.

Есть возможность вспомнить сегодня о книге «Закат Европы» (если не в самой Европе, то в России) не для того, чтобы снова отметить её редкую гениальность или, с другого конца, пересчитывать с лупой в руке её научные погрешности, а просто для того, чтобы проверить её эмпирически, и уже потом решать для себя, что же для нас всё-таки важнее: как «*по-научному*» или как «*на самом деле*» . Сто без малого лет отделяют её от нас, и без малого двести лет отделяют нас от её окончательного вердикта, гарантирующего нам впадение в феллашество. Наверное, имело бы смысл, пока еще не поздно, поставить её перед форумом фактов, чтобы либо опровергнуть её фактически, либо фактически же подтвердить! Разумеется, о какой-либо полноте ответа в коротком выступлении не может быть и речи. Я ограничусь некоторыми существенными характеристиками, полагая, что при случае тему можно будет развить дальше. Но прежде чем перейти к этой части изложения, мне хотелось бы сделать несколько личных замечаний. Это выступление написано на русском языке и рассчитано на российскую аудиторию. Было бы, по меньшей мере, опрометчивостью говорить об этом, а тем более так, в сегодняшней Европе. В Европе сегодня можно говорить о чем угодно и как угодно, при условии что вы не называете вещи своими именами. Точнее: при условии что вы называете вещи как раз не своими именами. В противном случае вы подвергаетесь репутационным рискам; вас могут зачислить в «*фашисты*» , после чего с вами перестанут здороваться соседи и коллеги. Даже нынешний французский президент не избежал этой участи, потому что, будучи еще министром, он рискнул однажды назвать молодых людей, громящих парижские предместья, подонками, а после просто швалью. Либеральная пресса долго не могла простить этого господину Саркози, потому что названные им так молодые люди были не французы, а выходцы из Африки, те самые, которые потом, после его избрания президентом, скандировали на улицах Парижа его имя в сочетании со словом «*фашист*» , о чем не без злорадства сообщала пресса (не только французская). Когда 15 лет назад я уезжал на Запад, мне трудно было представить себе, что после падения Берлинской стены и одновременного распада Советского Союза между Западом и Востоком начался натуральный обмен условными рефлексам: Восток бурно пробуждался в западный сон, *American Dream* , в то время как Запад старательно вырабатывал коммунистические поведенческие шаблоны. Это значит: если Россия, в пункте свободы слова, походит сегодня на вчерашнюю Европу, то только потому, что сегодняшняя Европа в этом же пункте всё больше походит на вчерашнюю Россию. Вот я и говорю сегодня о Европе в России, как

совсем еще недавно в Европе говорили о России, и если меня охватывает при этом то же чувство благодарности, которое охватывало в свое время на европейских трибунах правозащитников брежневской эры, то за серьезностью сказанного я не забываю снять шляпу перед демоном юмора.

Так что же это значит, когда говорят о будущем Европы? Очевидно, что прежде следовало бы всё-таки говорить о настоящем. Настоящее Европы лежит как на ладони. Это наконец реализованная утопия: *Соединенные Штаты Европы*, о которых в свое время, с разных концов сцены, мечтали Троцкий и Черчилль, и которые осуществились-таки в трансвеститной структуре, известной под именем *Евросоюз*. Я не ошибусь, сказав, что в вопросах такого рода решающим оказываются не умные или менее умные рассуждения, а просто наличие или отсутствие катаракт. Проверить это можно было бы на следующем примере. Когда по случаю польского восстания в начале 1863 года Бисмарк обещал поддержку русскому царю, это возмутило либеральные круги на Западе, и английский посланник в Берлине заявил, что Европа против того, чтобы прусские войска пришли на помощь русским. — *Who is Europe?* спокойно спросил Бисмарк. — В этом вопросе сконцентрирована необыкновенной силы оптика, и стоит нам направить его сегодня по адресу Объединенной Европы, мы, наверняка, окажемся в том же тупике, что и английский посланник. В самом деле: *кто есть Европа?* Наверное, литературовед смог бы найти в непривычной, персональной заостренности этого вопроса эффект *остранения*. Европа — это не просто географическое, историческое, политическое или духовное понятие. Европа — это индивидуальность. В том точно смысле, в каком Гёте<sup>[20]</sup> сказал однажды о Германии: «Когда мне было восемнадцать, Германии тоже едва минуло восемнадцать». Вопрос Бисмарка попадает в цель, как выстрел. Понятно, что Европа, внешне, — некая совокупность стран и народов. Я вынужден отвлечься от сугубо философских перспектив проблемы (это увело бы нас слишком далеко) и сосредоточиться на её чистой прагматике. Есть количественные параметры, и есть параметры качественные. Последним, в отличие от первых, присуща прерывистость и селективность. Так вот, народ — это не суммативное понятие, а репрезентативное. Это значит: народ не считают, а *мыслят*. А если и считают, то не иначе, как зная заранее, *что именно*. Не абстрактные «все» образуют в сумме народ, а «немногие», те самые «немногие», в качественной удавщести которых статистический показатель, называемый населением, впервые преобразуется в народ. Понятая так, Европа предстает как довольно сложное образование, именно: совокупность разнообразных народов, створенных единым стилем. Что объединяет итальянцев и испанцев с французами, а этих последних с немцами или, в другом ракурсе, с англичанами? Существует духовная наука Рудольфа Штейнера, в которой эта связь, это единство разнообразного получает необыкновенно глубокое объяснение. Прежде всего: речь идет о некоей целостности, а не о механической соположенности частей. Целостность одушевлена, причем в каждом народе на свой несравнимый лад, так что, различая, скажем, *душу ощущающую* итальянцев или испанцев и *рассудочную душу* французов, далее *сознательную душу* англичан и немецкое *Я-сознание*, можно спросить, как и в чем они, столь непохожие и даже враждебные, дополняют друг друга. Здесь открываются интереснейшие перспективы сравнительной психологии народоведения. При всем этом вопрос упирается именно в единство, которое я

назвал единством стиля. Так вот, еще раз: Европа — это стиль, соответственно: европеец — это не тот, кто легально прописан в Европе, а тот, кто вписан в её стиль. Но что же это за стиль? Нужно вынести вопрос Бисмарка из чисто политического сиюминутного контекста и расширить его до некой философии. Скажите: *Древняя Греция*, и прислушайтесь к тому, что вам спонтанно без всяких рассуждений придет в голову. Наверняка, это будут не те тысячи греков, которых социологи, будь в Греции социологи, позиционировали бы как народ, а немногие имена, или имена немногих: Гомер, Гесиод, Перикл, Фидий, Софокл, Платон, Аристотель... И если оставшиеся «все» окажутся объединенными в некую общность под именем «*греки*», то случится это не оттого, что их сосчитали, а оттого, что названные «*немногие*» сообщили им форму и смысл. Вопрос Бисмарка попадает и здесь в точку. Правильнее было бы сказать не: *что*, а *кто* есть Древняя Греция? Или, скажем: *кто* есть Россия? Применительно к Европе, в комплексе: *кто* есть Франция, Германия, Италия, Англия? Увиденная так, Европа была бы не зоной *green card*, или более или менее удачным муляжом Гарлема, а творением своих отцов-основателей, по (сознательной или бессознательной) ориентации на которых среднестатистический европеец мог бы идентифицировать себя как такового.

7.

«*Белая революция*», в смысле Шпенглера, и есть *in summa* потеря идентичности. Спорить о ней с её экспонентами не имеет смысла. Если больной гордится своей болезнью и навязывает её всему миру как здоровье, то убедить его в обратном способна только сама болезнь, при условии, конечно, что степень его упрямства не дошла до той точки, где он, даже умерев, не замечает этого. Лучше не спорить, а поискать самых упрямых. Нужно ли говорить о том, что искать пришлось бы не среди политиков. Политики лишь исполнители некой интеллектуальной воли. Они успешно или безуспешно реализуют философские сценарии, большей частью даже не подозревая об этом. Александр Македонский мог бы и не знать, что его блистательные войны были инициированы аристотелевской философией, которой стало вдруг тесно в пределах аттического полиса, а Наполеон, положивший всю жизнь на борьбу с Англией, едва ли догадывался, что он французской кровью насаждал в Европе как раз английскую идею (эту его трагическую судьбу гениально осмыслил Шпенглер). Со времен Французской революции и

Наполеона «*белая революция*» — основной факт европейской истории. Алексис де Токвиль [зв](#)вел его в лапидарную формулу: «*Французская революция каждый раз начинается заново, и каждый раз это одно и то же*». В наше время, особенно с конца шестидесятых годов, темпы её поражают напором и неудержимостью. Изменения в психике и мироощущении европейцев, происшедшие за считанные десятилетия, позволяют сравнение с катаклизмом. Процесс деградации «*всех*» лучше всего прослеживается по картине деградации «*немногих*», в отмеченном выше смысле. Деградируют именно идеальные типы, а уже вслед за ними и по ним среднестатистические «*все*». От героя и рыцаря образцовость переходит сначала к галантному просвещенческому пошляку, а от него и вовсе к обывателю. Наше время еще раз напоследок панорамно обобщает названные типы, прежде чем списать их в небытие и поставить на их место набор медиальных симуляций: от спортсмена, манекенщицы, клоуна, кутюрье и эстрадной звезды до менеджера, киллера,



копрофага и уже просто первого попавшегося деклассированного интеллектуала. Таковы предварительные итоги белой европейской революции, по которым уже и сейчас видно, что, пойдя это еще некоторое время и дальше так, можно было бы, во исполнение шпенглеровского пророчества, вполне обойтись и без «цветной».

8.

Итоги белой революции подведены созданием Евросоюза. Если говорить об этом на языке не социологии, а психиатрии, наверное, трудно будет подобрать для случившегося более адекватное выражение, чем помрачение сознания. В Брюсселе, этом клоне коммунистической Москвы, продумываются решения, оспаривающие уникальность лысенковских. Евростандарты устанавливаются по всем областям: от нормативов здравоохранения до величины арбузов. Правда, иногда случаются и сбивы.

Я помню, как врач в Германии, которому я сдал кровь на анализ, пугал меня цифрами: одной, общей, соответствующей норме холестерина в крови, и другой, моей, эту норму превышающей; он требовал, чтобы я немедленно отправился в аптеку для приобретения нужного препарата. Мне повезло, так как через другого врача я знал то, чего, как правило, не должны знать пациенты. Мой ответ привел его в немалое смущение, потому что я сказал ему, что, чтобы быть здоровым, я отправлюсь не в аптеку, а в Данию. Дело в том, что в Дании иные показатели нормы крови, чем в Германии, так что повышенный уровень моего немецкого холестерина как раз соответствовал стандарту датского холестерина. Впрочем, с того времени прошло уже несколько лет, и я не уверен, удалось ли датчанам остаться при своем сепаратистском здоровье. Эта тенденция унифицировать и разровнять всё живое и мертвое порождает настоящие шедевры. Чего стоит хотя бы проект европейского ордера на арест, разработанный и серьезно обсуждавшийся в финском Тампере в 2004 году. Об этом стоит рассказать подробнее. Речь идет о замене существующей системы экстрадиции в целях ускорения и упрощения процедуры. Оригинальность ордера не в том, что он является юстициарным решением, выносимым в одной европейской стране в целях ареста и выдачи некой разыскиваемой персоны другой стране. Оригинальность в том, что если какой-то поступок наказуем по законам хотя бы одной страны сообщества, наказуемость его распространяется и на все остальные страны. Это значит, что можно требовать экстрадиции любого гражданина из любой страны, мотивируя это тем, что, находясь в какой-то одной стране сообщества, он совершил деяние, наказуемое по законам этой страны, даже если в его стране оно вполне легально. Если учесть при этом, что ни один нормальный человек не в состоянии знать одновременно уголовные кодексы всех (тогда 25, а теперь 27) стран Евросоюза, которые к тому же постоянно уточняются и корректируются, то становится очевидным, что любой европеец живет в постоянной опасности предстать перед судом какой-нибудь из европейских стран за совершенные им без его ведома противозаконные действия. Итальянский юрист, доктор Карло Альберто Аньоли, написал в этой связи поучительную брошюру «Кратчайший путь в тиранию»<sup>[22]</sup>, в издательской аннотации к которой ситуация поясняется на следующем примере. Вы живете в Германии. Вам звонят в дверь, и вы слышите голос: «Откройте, криминальная полиция». Вам кажется, это какое-то недоразумение. Вы открываете дверь, после чего вам сообщают, что вы арестованы.

Вы требуете предъявить ордер на арест, и вам его показывают. Вы читаете в ордере, что обвиняетесь в действиях, противоречащих антидискриминационному закону государства Латвия, согласно такомуто параграфу и такой-то статье латвийского уголовного кодекса в новой редакции за август 2004 года. На этом основании латвийское правосудие предъявило требование о вашей немедленной экстрадиции посредством европейского ордера на арест, каковое требование, в соответствии с директивой Европейского Союза 0-8-15 АВС, и удовлетворяется настоящим. Вы трясете головой: что же вы такое там натворили! Ваш первый вопрос: с каких это пор в Германии действуют латвийские законы? Чиновники отводят вопрос указанием на то, что это их совершенно не касается: «Вы выясните это в Латвии, когда предстанете там перед судом». И вот, вы в латвийском суде, где вам объясняют причину вашего задержания под стражу; оказывается, вы написали однажды в связи с какой-то публикацией письмо в газету, в котором вы, между прочим, напомнили о том, что, согласно Писанию, гомосексуальность является грехом. А согласно новой редакции латвийского антидискриминационного закона, объясняют вам, дискриминация гомосексуалистов является наказуемым деянием. Вас приговаривают к шести месяцам тюремного заключения без права на условно-досрочное освобождение. Спустя полгода, перед самым вашим освобождением, вам сообщают, что на вас по тому же составу «преступления» заведено дело в Швеции, так что вам предстоит теперь провести еще год в шведской тюрьме. После чего вас, возможно, экстрадируют в Грецию, потому что за 7 лет до этого в Альгарве, что в Португалии, вы оставили на пляже остатки семейного пикника, что хоть и дозволено в Португалии, но является наказуемым в Греции. Наверное, это и есть та самая степень зла, после которой зло перестает восприниматься как зло, и становится нормой повседневности. Особенно если учесть, что привилегия абсолютного зла, зла на все времена, принадлежит в сознании европейца всё еще фашизму.

9.

Вопрос Бисмарка может быть сформулирован и в модифицированной форме. *Кто еще, кроме коренных европейских народов, вправе считаться европейцем?* Ответ впечатляет монументальностью необдуманности. Сегодняшняя Европа, по единодушному мнению её поверенных, не просто исторически сложившийся конгломерат народов, но *содружество ценностей*. Это словосочетание особенно любил повторять немецкий канцлер в дни воздушных налетов на Сербию. Он, правда, не уточнял при этом, о каких именно ценностях идет речь, но было и без того понятно, что о демократических. Имелся в виду некий набор условных рефлексов, играющих такую же роль в приобщении современного европейца к содружеству ценностей, какую в свое время сыграло слюновыделение одной собаки в возникновении рефлексологии. Современная европейская демократия — глава в истории европейского тоталитаризма. Нужно наблюдать её в миги её растерянности или конфронтации с инакомыслящими, чтобы увидеть её звериный оскал. Так это было, когда партия австрийца Хайдера получила на выборах 29 процентов голосов, после чего бельгийский министр иностранных дел призвал своих соотечественников не ездить в Австрию кататься на лыжах, а брюссельские таксисты отказывались везти пассажиров, прибывших из Австрии. Или в дни бомбежек Сербии, когда эти ставшие министрами и депутатами бывшие дебоширы и

поклонники Хо Ши Мина с пеной у рта призывали вооружить албанских террористов: для скорейшего торжества демократии в Сербии. Я назвал демократию главой в истории тоталитаризма. Ничего удивительного, если в скором времени появятся детекторы лжи для ловли псевдодемократов. Вот и немецкий «Шпигель» спрашивает у президента Путина, стопроцентный ли он демократ (по-немецки: *lupenrein*, то есть: чистой воды). Ну, прямо какой-то вступительный экзамен с вопросом на засыпку, от ответа на который зависит, свой ты или чужой. Притом, что ответ (негативный) уже определен заранее, и нужно лишь знать его, чтобы подобрать к нему вопрос. По этой технике мир узнавал, скажем, о массовых захоронениях в Сербии. Чтобы захоронения были, нужно было задать вопрос о них, а чтобы задать вопрос, нужно было, чтобы они были. Вот и задавали вопрос по заданному ответу. Ответом была госпожа Олбрайт, ощупывающая в телевизионной камере какие-то кости, после чего эта омерзительная сцена каждые полчаса транслировалась по телевидению, и это длилось ровно столько времени, сколько требовалось для слюновыделения, я хотел сказать, для достижения той степени единодушия, когда бомбовые удары по позициям злодеев приветствовались не только завсегдатаями пивных, но и философами, вроде Жака Деррида и Юргена Хабермаса.

10.

Если проследить вехи становления Европы, от *Верденского мира* (843) до *Вестфальского* (1648), и дальше до *Венского Конгресса* (1815), а от этого последнего до *Версальского договора* (1919), *потсдамско-ялтинских соглашений* (1945) и уже, в завершение, *Маастрихта* (1991), то первое, что бросается в глаза, — это ускорение темпов, достигающее уже в наше время до каких-то трансцендентальных скоростей. Решающим при этом всегда был вопрос о принципах образования европейского целого. Под принципами, очевидно, следует иметь в виду господствующие в каждую из отмеченных эпох понятия и представления, по которым ориентировался процесс строительства. Так, первые очертания Европы в распадае и дележе наследия Карла Великого несут несомненный теологический и даже теократический характер. Напротив, Европа, перекроенная после 30-летней войны, покоится уже на некой политической теологии, с которой Томас Гоббс будет списывать свою эггистскую теодицею. Европа Венского Конгресса — творение Меттерниха — последняя эфемерная попытка отстоять старую Европу под натиском пришельцев из миров Джона Баньяна и Адама Смита. После Версаля, а уже окончательно после Ялты и Потсдама — это некий фантомный образ между реалиями американского Запада и советского Востока. Хрущев лишь сделал наглядным этот фантом в памятном символе Берлинской стены, по одну сторону которой начиналась Америка, а по другую Советский Союз. Сама Европа, понятным образом, оказывалась замурованной в стене, что означало: объем и величина её не превышали объема и величины стены. И только после спохватились, что в эйфории победы перешли все границы; что если с Европой было трудно, то без Европы стало нельзя; что Европа — это не просто отец, которому самое время, по фрейдистской инструкции, свернуть шею, не просто конкурент, которого можно обобрать до нитки, а коромысло весов мира, на котором держатся чаши и без которого обе — западная, как и восточная — сверхдержавы теряют смысл и суть. История возникновения Евросоюза — история



попыток по оживлению трупа Европы 1918 и 1945 года. Труп, конечно, не ожил, но труп научился (я цитирую Блока) притворяться непогибшим. Сначала это были 15 государств-членов, не без зловещей аллюзии на только что преставившиеся 15 советских республик. Сейчас их 27. Вопрос даже не в том, сколько их еще станет завтра, а в том, по какому принципу они вообще становятся. Что требуется для того, чтобы стать Европой? Если не больше, чем приверженность к демократическим ценностям, то бочка может ведь оказаться бездонной. Донозо Кортес еще в 1850 году сравнивал Европу с клубом. Быть принятым в Евросоюз приравнивается, в этом смысле, к членству в клубе. Составляется список кандидатов, и устанавливаются испытательные сроки, во время которых белые эксперты наезжают в страны, подавшие заявку, с целью их, так сказать, техосмотра по части демократии. Вызывает чувство гадливости, когда какой-нибудь очередной пфификус из Брюсселя или Страсбурга определяет степень готовности той или иной страны стать Европой, а параллельно какой-нибудь азиатский людоед лезет из кожи вон, чтобы показаться вегетарианцем. В результате возникают комбинации, которым можно было бы позавидовать даже «в ожидании Годо». Нужно постараться однажды увидеть вещи, как вещи, а не как симулякры, чтобы реально оценить случившееся. Историческая Европа, Европа отечеств, о которой грезил де Голль, исчезла после 1945 года. От нее остались два призрака по обе стороны Берлинской стены, американский и советско-русский — в продолжение встречи, теперь уже противостояния, на Эльбе. Западный призрак дразнил восточный сытостью и респектабельностью, маня его по свою сторону стены, каковая сторона тем более казалась раем, что по желающим попасть в нее стреляли. В какой-то момент этот, ведущий, призрак стал называть себя уже не Западной Европой, а просто Европой. Это совпало с моментом, когда восточный призрак, перестав быть советским, оказался никаким. Тем временем снесли и стену, спровоцировав оскорбительно ясный обратный эффект; выяснилось, что стена, разделяя, сближала и притягивала их друг к другу, а без стены они вдруг шарахнулись друг от друга. После долгих лет унижительного пребывания в статусе «никакого» восточному призраку разрешили, наконец, постепенно становиться «европейским». Реакция новобранца могла бы заинтересовать психоаналитика. Вот сейчас, например, когда в Брюсселе разгорается спор о распределении голосов при принятии решений, и страны с ббльшим населением, вроде Германии и Франции, попадают соответственно в более привилегированное положение, премьер Польши Ярослав Качиньский требует вести счет польского населения с учетом поляков, умерших во время Второй мировой войны (в их смерти он, конечно же, винит немцев); не будь этих жертв, так рассуждает он, население страны насчитывало бы сегодня 66 миллионов. Это уже чисто гоголевский дискурс, и, наверное, нам было бы легче ориентироваться в польско-немецких отношениях, если бы переговоры между госпожой Меркель и господином Качиньским воспринимались нами по модели встречи Чичикова с Коробочкой. Конечно польский напор имеет традицию; последний раз в 1939 году, когда польские уланы рубили шашками немецкие танки. Но история пока не кончилась, и, возможно, Польше, продолжай она и дальше в том же духе, предстоит пережить Шестой раздел, прежде чем она обретет себя в вечном мире европейского феллашества. Но вот вопрос, задать который в нынешней Европе не менее сложно, чем ответить на него: что общего между сегодняшней Польшей и

сегодняшней Францией? Что их объединяет? С одинаковым успехом можно было бы объединить Россию с Америкой, при наличии общей и приемлемой для обеих сигнатуры. Общее у Франции и Польши не их христианское, к тому же католическое, вероисповедание, а то, что обе прошли посвящение в «белую революцию»: Франция давно и основательно, а Польша недавно и наспех. Главное, попасть в список. Если вы в списке, считайте, что вы уже у стола — кем бы вы ни были. У Турции, например, больше шансов стать Европой, чем у Швейцарии, потому что Турция занимает в списке претендентов одно из первых мест, а Швейцария никакое. После внесения Турции в список остается гадать о следующем фаворите. Не следует только делать удивленный вид, если им окажется Берег Слоновой Кости.

11.

То, что белая и цветная революции «в ближайших десятилетиях» будут протекать друг возле друга, и даже в качестве союзников, принадлежит, наверное, к самым жутким срезам шпенглеровского прогноза. В сегодняшней Европе это видно уже невооруженным глазом. Механизм сотрудничества обеих бесхитростен, но и необыкновенно эффективен. Поучительно наблюдать за ним по аналогии с Древним Римом. Рим, уже с первого века, являет некое подобие современного мегаполиса, где на фоне корректности и толерантности разыгрывается настоящий зоопарк верований, суеверий и культового разврата: мировая клоака, *cloaca mundi*, стягивающая в себя подонков со всех концов света. После эдикта Каракаллы 212 года, даровавшего римское гражданство всем жителям Империи, римская история ускоренно движется к концу. — Проблема совсем не в том, что в Европу с послевоенного времени неудержимо вливаются потоки цветной иммиграции, а в том, что последним не противостоит никакая ни политическая, ни духовная — воля. Впечатление таково, что здесь культивируется как раз безволие, причем не спорадическое, а, странно сказать, поволенное, — некий род действенного, необыкновенно целеустремленного безволия, не терпящего возле себя никакой сколько-нибудь здравомыслящей и перечашей ему инициативы. Таков смысл белой революции, неизбежно перерастающей в цветную: *систематически обезволивающая себя Европа становится вместилищем и арсеналом чужих волений*. Не то, чтобы эти люди, европейцы, не хотели быть, даже благоденствовать; беда в том, что они хотят быть не собой, а другими, кем угодно, но только не собой. Здесь не место разбираться в причинах этой самоненависти, формы проявления которой в том или ином народе, скажем, у немцев или французов, на редкость специфичны; нас, в свете нашей темы, интересует, скорее другое, именно: как далеко зашел процесс, соответственно, как долго осталось еще ждать воцарения первобытных состояний в высокоцивилизованных жизненных условиях. Тем более что сроки пенглера (после 2200 года) могли бы оказаться чересчур оптимистичными...

12.

Тандем белой и цветной революции проверяется на фактах. Конечно, фактов множество, и они разные, но нельзя же, апеллируя к фактам, иметь в виду все факты. Решающими оказываются те, в которых отражается тенденция. По аналогии с врачом: в грудe фактов, обнаружившихся при анализе, врач выделяет те, которые имеют значимость *симптомов*. — Несколько лет назад Германию всколыхнуло дело Мехмета, 14-летнего турецкого подростка из Мюнхена, который ухитрился до своего

14-летия совершить более 60 зарегистрированных уголовно наказуемых деяний. Для воспитания маленького монстра в ход были пущены все механизмы социального воздействия: беседы, увещевания, поощрения, угрозы, наказания. Дело не сдвигалось с точки, а агрессивность (грабежи с нанесением телесных повреждений) увеличивалась с каждым днем. Было принято решение о высылке подростка обратно в Турцию. Вот тогда и началось. Адвокат несовершеннолетнего обвинил власти в незаконных действиях, а пресса в бесчеловечности. Я бы не удивился, увидев по телевизору демонстрацию в поддержку прав юного турка. Скорее всего, это проходило бы по ведомству «*восстания порядочных*», к которому призвал однажды своих сограждан Герхард Шрёдер. Кончилось тем, что Высший административный суд Баварии, сославшись на какое-то немецко-турецкое соглашение, удовлетворил просьбу высланного тем временем преступника вернуться обратно в Германию для продления срока визы. Но вот еще один факт-симптом. Выступая в Голландии по телевидению, представитель марокканского «*меньшинства*» возмущался, что его сородичам приходится приспособливаться к голландским нравам и обычаям (он назвал это дискриминацией); смысл был такой: мы, марокканцы, уже долгое время живем по-вашему, голландскому, справедливость требует, чтобы теперь вы, голландцы, жили по-нашему, марокканскому. То есть, он предлагал голландцам в Голландии перейти на марокканские обычаи. Участвовавшие в передаче голландцы отнеслись к сказанному с пониманием, а одна женщина (официальное лицо, кажется, министр) призвала своих соотечественников к большей терпимости и большему уважению прав человека... Позитив этих, и множества других аналогичных, фактов в том, что, сталкиваясь с ними, мы получаем возможность проверить на себе степень нашей способности (или уже неспособности) к адекватным реакциям.

13.

Резюмируя тему, приходится заботиться о том, чтобы не оказаться зачисленным в пессимисты и пораженцы. Но дело вовсе не в пессимизме (или оптимизме), а в умении (или как раз неумении) *видеть вещи сообразно действительности*. Речь идет не об очередной теоретической конструкции, а о данных осмотра и заключении. Бессмысленно обвинять врача в пессимизме, если он диагностирует сепсис или кровоизлияние в мозг. Равным образом нет и не может быть никакого пессимизма в следующем, скажем, заключении: общество, в котором обычными стали музеи искусства с мусорными свалками и человеческими фекалиями в качестве экспонатов, или оперные театры, где на сцене в рваных джинсах и с бутылкой пепси в руках поют свои арии вагнеровские боги и герои, а в зале им аплодируют холеные зрители во фраках, такое общество едва ли может рассчитывать какое-нибудь иное, чем соответствующее ему, будущее. Всё верно, но сказать так, значит, тем не менее, сказать не всю правду. Правда то, что врач ставит диагноз. Но правда и то, что он лечит, или пытается лечить. Главное, чтобы его диагноз не стал сам составной частью болезни. Шпенглер видит будущее. Но будущее, это, ведь, не только то, что может быть увидено, но и то, что может быть *поволено*. Культура — творение людей. Можно отдать должное изобретательности, с какой её делают больной. Отчего же так мало воли и изобретательности в том, чтобы сделать её здоровой? Отчего бы, отдавая должное острому взгляду диагноста

Шпенглера, не сказать: *он, конечно, прав в том, что видит, но я, но мы, мы сделаем всё от нас зависящее, чтобы он не был прав.* (Более детальное, позитивное, развитие этой темы выходит за рамки настоящего выступления. Я надеюсь, мне удастся когда-нибудь коснуться её на русском языке.)

14.

И напоследок: рискну сказать несколько слов о России. Проницательный Шпенглер попал и здесь не в бровь, а в глаз, отметив амбивалентность России, которая ни Азия, ни Европа, но может быть как той, так и другой. Не по типу «Евразии», в которой я нахожу не больший смысл, чем, скажем, в «Афроамерике», а как сознательный выбор между той и другой. Выбор Петра, при всей фундаментальности, не снял альтернативу, а лишь усилил её. Решающим в петровской «перестройке» было то, что «белая революция» осуществлялась методами «цветной». То есть, в роль голландца вживались не по-голландски, а скорее уж «по-мароккански». Наверное, это и имеют в виду европейцы, когда говорят о «загадочной русской душе». Россия сегодня, если не заслонять её словами, — апория, парадокс, некий *black box* между Сциллой «белого» безволия и Харибдой «цветной» воли. Уравнение с тремя безумиями, из которых одно в равнении на Европу, другое в равнении на Азию, и третье в равнении на то, что между Европой и Азией, то есть, на «себя» при отсутствующем «себе». Российских либералов может настигнуть жестокое разочарование (и протрезвление), если за пустыми словесными гильзами коллег из Евросоюза они увидят собственное недавнее коммунистическое прошлое. Скажем, когда либеральные европейские политики (а либеральны сегодня все они, как слева, так и справа) пугают активизацией тоталитаристских тенденций в России. Я не знаю, что именно активизируется в России, но я думаю, что это никак не коммунизм. Даже если допустить, что коммунистическая партия снова придет к власти, она принесет с собой не коммунизм, а только похожее на коммунизм чучело либерализма. Коммунизм, как форма власти, сколь бы живучи ни были еще отдельные рецидивы, изжил себя в России; на чем он единственно держался, был культ личности, или персонификация аппарата власти в теле вождя, живом, как и мертвом. После Хрущева, растождествившего себя с аппаратом, исчезновение коммунизма было вопросом времени. Но гораздо живучее оказался коммунизм, как психология масс, и оттого кризис российской государственности сегодня не только в непривычности нового парламентарного инструментария власти, но, главным образом, в отсутствии адекватного народа. Нелепость в том, что капитализм строят здесь по модели коммунизма. Но капитализм, как известно, — это, прежде всего, категория этики, причем этики протестантской, кальвинистской. Он с трудом приживался уже в католической части Европы. Как он смог бы прижиться в ауре православия — представить себе это мне решительно не под силу. Я в состоянии еще понять, каким образом народ-богоносец громил и грабил церкви; в этих погромах, хоть и в перевернутой форме, изживалось всё еще религиозное чувство, некое православие наизнанку. Но представить себе демократическую, капиталистическую Россию по европейскому шаблону мне так же трудно, как представить себе в России кальвинизм вместо православия. В этом и состоит, по-моему, основной признак послеперестроечного, а после уже и перманентного российского кризиса: в доме

повешенного только и делают, что говорят о веревке, потому что здесь всё, начиная с убранного Держинского и кончая неубранным Мавзолеем, напоминает о веревке. На языке гештальтпсихологии: заменили фигуру, но оставили прежний фон, так что фигура стала *international*, а фон остался *Иванушками*... Коммунизм в России сегодня не опасность, а только (прошу прощения) плевок в общую миску, чтобы, за невозможностью лишить «буржуев» жизни, лишить их, по крайней мере, аппетита. Где он опасность, так это на Западе. Все эти годы, живя на Западе, я не перестаю поражаться призраку коммунизма, снова бродящему по Европе и с каждым днем становящемуся всё менее призрачным. Это прямо какое-то *déjà vu*, которым еще займутся будущие дефектологи истории. Вот пример: посудите сами. Молодой швейцарец, школьный преподаватель, написал и издал в начале 90-х гг. книгу по немецкой истории, в которой касался, между прочим, и некоторых больных пунктов новейшей истории. Речь, в частности, шла о том, что показания некоторых немецких офицеров в английских и американских тюрьмах были получены в результате пыток. Он ссылаясь при этом на английские источники, в том числе и на воспоминания самих тюремщиков. Книга попала на глаза одному из родителей, после чего в редакции газет и на телевидение посыпались гневные письма с требованием принять меры. Кончилось тем, что его уволили из школы за «фашизм». Мы сдружились еще до этого на почве совместного интереса к духовной науке Рудольфа Штейнера, и даже вели пару раз совместные антропософские семинары. После увольнения он решил основать частную школу, и обратился ко мне с просьбой прочитать курс лекций по истории философии. Я охотно согласился, и он внес мое имя в лекционный план. Вот тут-то и пошло-поехало. Мне чуть ли не каждый день звонили знакомые, предостерегая от общения с «фашистом». По сути, это были угрозы. Вы, мол, приехали издалека и не в курсе здешней специфики; вас, конечно, не арестуют, но двери перед вами захлопнутся наверняка. Так, в первом приближении. Дальше — больше. Неужели вы не понимаете, что, общаясь с фашистом, вы и сами можете прослыть таковым. Будьте же благоразумны и соблюдайте дистанцию, а еще лучше, упредите ситуацию и признайтесь публично, что вы не верблюд. — Я отвечал, что приехал хоть и издалека, но разбираться в здешней специфике мне нет нужды, так как со спецификой этой я знаком с детства. У меня и на прежней родине были друзья-диссиденты, так сказать, антифашисты, с которыми я никогда не прерывал общения, даже под угрозой испортить себе карьеру. Но в том-то и дело, что угрозы в моей прежней жизни шли по официальному каналу и никогда по частному. Знакомые, как правило, обходили меня стороной или сочувствовали мне, иной раз и завидовали, ну да, дело могло доходить даже до доноса, как это и соответствовало распределению ролей в тоталитарном государстве. Но чтобы от них шли угрозы, такого не было и не могло быть — никогда!.. Тут я понял впервые, насколько эта разновидность коммунизма в своей уродливости совершеннее нашей: уродливой, но отнюдь не совершенной, потому что слежка, донос, шпионство и, наконец, террор, на чем единственно и держится тоталитаризм, стали здесь частью общественного сознания, то есть, общество вытеснило государство, перенеся у него функцию контроля, и если вы инакомыслящий, то ближние ваши покончат с вами до того, как за вас возьмется полиция, и сделают они это не из подлости, низости, зависти, корысти и как бы это

ни называлось, а по убеждению: убеждению в том, что вы, как фашист, представляете опасность для них, свободных граждан свободного мира, и что вас, следовательно, необходимо нейтрализовать. — Еще один, совсем недавний, эпизод. Молодой человек, тоже учитель, уволился из школы в связи с новым местом работы. Будучи членом Национальной партии Германии, он получил место секретаря при берлинском отделении. В ответ на это из школы были исключены его дети, мальчик и девочка примерно, я не помню, 10-ти или 11-ти лет. Нужно просто представить себе эту мерзость со всей ясностью. Учительская коллегия приняла решение об исключении детей единодушно. Никто им не звонил, не требовал, не заставлял: никакой райком, никакой горком или ЦК; свободные граждане свободного мира, они поступили по совести и убеждению. Убеждению в том, что детям их бывшего коллеги, осмелившегося стать членом правой партии, нет места в их школе. Поскольку названная партия официально зарегистрирована, и существование её вполне легально (в 2004 году она даже провела двенадцать своих депутатов в парламент федеральной земли Саксония), школа оказалась куда более тоталитарной, чем власти. Повторяю, это было то, что называется инициативой на местах, без всякого давления сверху. Я доскажу еще конец истории, потому что это действительно конец. Жена уволившегося учителя встречает на улице учителя физкультуры, друга семьи, и они, естественно, обмениваются приветствиями. Придя домой, он получает звонок от одного из коллег, который спрашивает у него, всё ли у него в порядке с головой, если он как ни в чем не бывало здороваётся с госпожой N? После чего учитель физкультуры звонит госпоже N. и берет свое приветствие обратно. — Я знаю, что такие учителя (я просто не уверен, что среди них были физкультурники) были и у нас. Меньше всего хотелось бы мне впасть из крайности в крайность. Но я просто указываю на факт. То, что Советский Союз был самой свободной и гуманной страной в мире, внушалось всем. Все кивали головами, но никто в это не верил, потому что поверить в это не смог бы даже слабоумный. Так вот, когда европейцу внушают такое о Европе, он склонен поверить в это. Потому что, прежде чем привести его к слабоумию, ему внушили, что он свободен. Его обезболили комфортом, прежде чем ампутировать ему умственно важные органы, и он даже не почувствовал, без чего он вообще остался. В эйфории полноценности ему не терпелось осчастливить Восток своими свободами и правами, и он настолько вошел в роль, что совершенно проморгал ответный удар. Коммунизм настиг его внезапно и неотвратимо, и понадобится немало времени, прежде чем он поймет это, если он вообще поймет это. Россия, вместо того чтобы и дальше культивировать свое низкопоклонство и доказывать ему свою приверженность к демократии, могла бы именно здесь попробовать свои силы в оказании ему гуманитарной помощи. Как инвалид со стажем, так сказать.

15.

Ответ на исконно русский вопрос «*что делать?*» приходит с неожиданной стороны. Ответу предшествует вопрос об опасности, самой опасной опасности, какую можно себе только помыслить. Мы тщетно стали бы искать её во всем спектре социального: от политики до экологии. Она лежит на самом видном месте и вызывающе проста. Спасать придется не страны и народы, не природу и историю, а *здравый смысл*. Каких-то сто с лишним лет отделяют нас от реплики капитана

Лебядкина у Достоевского: «Нужно быть действительно великим человеком, чтобы суметь устоять против здравого смысла». Сегодня мы повторяем это в обратной версии: «Нужно быть действительно великим человеком, чтобы суметь сохранить здравый смысл».

Москва, 27 июня 2007

## Жиль Делёз: сейсмограф нового мира

Опубликовано в журнале «Пушкин», 1, 2009

1.

Почему-то рецензия на книгу Мириам Энгельхардт «Делёз как метод. Сейсмограф теоретических инноваций на примерах феминистического дискурса»<sup>[23]</sup> хочет начаться с неточного предположения: Жиль Делёз покончил бы с собой, по крайней мере, попытался бы наложить на себя руки, увидь он себя таким, каким его деконструирует Мириам Энгельхардт. Неточность догадки даже не столько в том, что он сделал это задолго до появления книги, сколько в том, что на него здесь как бы проецируется ницшевская аллегореза «базарных мух», создавая впечатление, будто названная книга искажает и извращает его, а не (пусть вызывающе плоско) осуществляет. Но, даже уточненная, неточность не исчезает, а лишь сдвигается (сгибается) на задний план, в «похожую на туман размытость виртуальных образов»<sup>[24]</sup>; нет сомнения, что книге М. Энгельхардт, хоть и сослагательно, приписывается роль, которая ей и не светила бы, пояись она в менее виртуальном и более устойчивом мире, том самом, разрушению которого шизоаналитик Делёз посвятил свою критически и клинически беспокойную жизнь и непобедимости которого он воздал-таки должное, решившись добровольно уйти из него: как раз в самый разгар столь лихо санкционированного им культурного беспредела. «Может быть, этот век станет однажды делёзианским» — интересно в этой фразе Фуко<sup>[25]</sup> то, что её мог бы сказать и Делёз — о Фуко; а еще интереснее то, что оба попали в глаз: сказали, как сглазили, то есть не просто сказали, а захотели, и не просто захотели, а накликали: в час, когда всем им, слепым вождям слепых, сподобилось снимать жатву с безответных и безответственных пространств послеялтинского мира. Конечно, было бы нелепо понимать «делёзианский век» иначе, чем по-делёзовски же: как конструкцию, хоть и предназначенную для многих — в идеале, всех — избранных (всех, как избранных), но всё же конструкцию, обойти которую удастся и всегда будет удаваться тем, кто в восприятии вещей опирается не на идеологический имплантат сознания, а на — всё еще! — здоровые органы чувств. Плюрализм времен стар, как мир, но, по-видимому, никогда еще он не был таким до отчаяния очевидным, как сейчас; сшибленные вульгарным циферблатным временем в опцию «современность», «мы» живем не только в различных настоящих, но и в различных прошлых и различных будущих, часто не имеющих ничего общего между собой. «Наша» готовность к диалогу есть готовность аутистов, заменивших старую

гоббсовскую войну всех против всех миротворческой глухотой всех ко всем. Делёз мог еще дышать воздухом ненавистного ему платонизма, о котором клоны его в лучшем случае знают понаслышке, и, по-видимому, нам легче будет понять неточность, с которой началась эта «рецензия», если мы скажем, что прошлое Делёза отличается от прошлого Мириам Энгельхардт тем, что в нем нет ни следа его самого, тогда как в её прошлом едва ли есть кто-нибудь еще, кроме него.

2.

Книга «Делёз как метод» написана просто, аккуратно и (сказал бы Ницше) «оскорбительно ясно», тем более оскорбительно, что содержанием её является хорошо придуманная и продуманная, а главное, стилистически удавшаяся сложность. «Сложность мысли Делёза генерирует радость объяснения» (с. 10). Надо представить себе двести с лишним страниц такой генерированной радости (к тому же в немецком сенсориуме), на которых от бедного пучкообразного, децентрированного, завернутого в собственные и чужие складки, псевдобарочного оборотня Делёза остаются даже не рожки да ножки, а тщательно разутюженные сгибы и дренированные очаги инфекции. Философия — продолжение войны иными средствами, и Делёз, изъясняющийся на языке Бисмарка, столь же ощутимо передает настроение Седана, как Гегель, пересказанный на языке Клемансо, настроение Версаля. Не секрет, что немцам нелегко писать о французах, как, наверное, еще нелегче французам писать о немцах, разумеется, за вычетом случаев, когда пишущий одной крови с теми, о ком он пишет (как, скажем, Юнгер с Риваролем или, наоборот, Валери с Гёте). Делёзу, в этом смысле, не повезло с М. Энгельхардт куда больше, чем, скажем, Канту с Делёзом, причем дефектом (во французской оптике) обернулась здесь как раз типично немецкая добродетель; въедливость изложения такова, что смытым в мыслях француза оказывается их кружащий голову make-up, отчего мысли предстают во всей своей отталкивающей натуральности, совсем как та швейцарка из Берна, с которой у Казановы случился позорный физиологический сбой, потому что юное создание, по его словам, было слишком естественным, слишком лишенным кривляний и ужимок, чтобы быть привлекательным<sup>[26]</sup>. Неслучайно Делёз возвел несовершенство в ранг метафизического принципа, предпочтя совершенным платоновским идеям, отражающимся в несовершенных вещах, нексусы виртуальностей, взаимодействие которых необходимым образом предполагает некоторую нестабильность. Это напоминает другую историю, рассказанную пианисткой Маргаритой Лонг о Дебюсси. Молодую Лонг сбила однажды с толку угрюмость мастера после концерта какой-то знаменитости, на котором была исполнена, в частности, его сюита Pour le piano. На вопрос, что же именно ему не понравилось, Дебюсси ответил: «Он не пропустил ни одной ноты. Это было ужасно». И когда потрясенная Лонг воскликнула: «Но Вы должны были быть довольны, Вы, требующий точности в каждой ноте без какого-либо послабления», он буркнул в ответ: «О, но только не так, только не так». Сценка, как будто придуманная Делёзом или — для Делёза. В этом «не так» — скромное обаяние антифашизма, который должен быть ризомой, даже не корнем, того менее деревом (и уж никак не плодом), и всегда спешить, даже стоя на месте, чтобы не дать обнаружиться в себе «другому фашизму». Впрочем, гвоздь книги М. Энгельхардт торчит не в «не так» этой, большей, её части, а в последних



двух главках, ради которых, надо полагать, она и была написана. Главки называются: «Делёз в действии» (вариант: «Прикладной Делёз» — Deleuze angewendet) и «Делёз как метод качественного различения процессов изменения». Первая из них состоит из двух подглавок: «Социологический метод описания нового» и «Аффирмативное описание — теоретикоориентированный анализ», из которых последняя, в свою очередь, разделена на три части: «Бовуар и новое в фазе равенства», «Иригари, Сику и новое в фазе различия», «Батлер и новое в феминистическом деконструктивизме». Это презентация *«делёзианского века»* ad valorem как альтернативной параллели к «Книге Бытия»: настоящая *vita non fascista* в форме вызова Творцу мира сделать вещи мира иначе и лучше, чем это удалось ему.

3.

Цель книги сформулирована по всем правилам расфокусированной ясности академического жаргона: «методологизировать философию Делёза таким образом, чтобы она могла направлять социологическое исследование процессов качественного изменения» (с. 8). Жаргон не должен сбивать с толку, потому что «процессы качественного изменения» — это *всё-что-угодно*. Какие угодно процессы каких угодно качественных изменений; чем Делёз больше всего хотел быть, так это философом нового, причем не в качестве пассивного дескриптора, а как производитель. Надо было спешно устранять ляпсус одного учителя, упрекавшего философов в том, что они объясняют мир, вместо того чтобы его изменять. Над ляпсусом потешался уже другой учитель (Хайдеггер): прежде чем изменять мир, надо же объяснить его, чтобы знать, что именно изменяешь. Чудеса и второе дыхание поумневшего в эпигонах марксизма — шестьсот шестьдесят шестой тезис о Фейербахе: философы должны понимать, как возникает новое, чтобы научиться генерировать новое; можно было бы кашлянуть в кулак, с учетом мафусаилова возраста этого тезиса, а при особом душевном настрое и уловить за спиной модника-производителя специфический запах серы. *«Народец! Чёрт меж них, а им не догадаться: / Хоть прямо их за шиворот бери»*. Какие именно конкретно «процессы качественного изменения» имеет в виду М. Энгельхардт, выясняется уже к концу книги, в главке о «прикладном Делёзе», инновационная техника которого блестяще выдерживает экзамен феминистического дискурса: на примерах архаической первопроходки, selfmade woman Симоны де Бовуар, еще двух мужественных современниц, сделавших всё, чтобы ничто не напоминало больше о современницах женственных, и, наконец, последней, самой инновационной, постфеминистской, постфукоистской, постделёзианской, цифровой, американской Джудит Батлер. Как это происходит, демонстрируется на последовательном проведении материала через восемь пунктов (с. 184), в основе которых лежат следующие выделенные курсивом «понятия из философии Жюль Делёза» (сам Делёз, как известно, считал задачей философии «творчество понятий»). Сначала это какое-то новое *восприятие*, из которого реконструируется некая *встреча*; *встреча*, в свою очередь, оказывается знаком определенных *условностей* и вызывает к жизни новые *проблематизации*; постепенно становится ясным, какими привычными восприятиями и смысловыми связями приходится жертвовать (*разрыв*), и по отношению к какому смыслообразующему порядку совершается *измена* (по какому «ложному» выбору объекта она опознается). Короче: на толику виртуальности насаживается целый

порядок актуальности, потому что вокруг нового *восприятия* образуется *меньшинство*, а в самом меньшинстве *страстный союз*, после чего начинается *творческий процесс* образования новой теории, или внезапно возникающего *различия*, которое и есть *новое*, как конституированный предмет или новая сущность. — В этой тарабарщине закодирован век Делёза с его техникой каких угодно разрушений и каких угодно созиданий. Нужно лишь различать за выделенными курсивом концептами их реальный повседневный смысл, чтобы осознать случившееся. Гастон Башляр необыкновенно метко сформулировал однажды суть новой научной философии: если прежде наука действовала по принципу *как если бы*, то принцип, по которому она действует сейчас: *а почему бы нет* <sup>[22]</sup>. Тут не только весь Делёз, тут вся рать. А почему бы не устроить выставку фекалий в каком-нибудь престижном музее искусств (сначала — профилактически — искусственных, а потом и настоящих)? Чем не «*новое восприятие*», под знаком которого происходят *встречи* и возникают новые *проблематизации*, приводящие к *разрыву* с прежними смыслами и образованию *меньшинств*, *страстных союзов* и т. д., после чего рукой подать до нового конституированного предмета, а то и новой сущности искусства, отрицание которой будет грозить вам зачислением в фанатики-фундаменталисты или, если по максимуму, в фашисты!

4.

Как сказано, М. Энгельхардт тематизирует технику генерирования нового на примерах феминистического дискурса. В истоках дискурса классическая фаза равенства, представленная в 60-е годы Симоной де Бовуар. Значение этой беспокойной дамы трудно переоценить; дело совсем не в том, что над ней смеялись, а в том, что, игнорируя смех, она делала несмешными исконно смешные вещи. Так, Леон Блуа, критикуя однажды Поля Бурже, заметил, что женщины неспособны произвести шедевр. «Им для этого кое-чего недостает».<sup>[28]</sup> По Блуа, именно этого недостает и Бурже. В новом дискурсе над этим уже не смеются. Быть мужчиной без «*кое-чего*», сегодня, когда всё больше и больше, с позволения сказать, мужчин мечтают избавиться от «*этого*», и избавляются-таки хирургически, острова бедного Блуа даже не анахронизм, а плоскость. Дальше — больше. Во второй фазе (Люси Иригари, Элен Сику) речь идет уже не о равенстве, а о различии, или, чтобы сохранить связь с праплатоником Бовуар, о различии в равенстве — по типу: если женщины и мужчины равны, то женщины равнее. Цель дискурса — обретение (изобретение) параллельного женского времени, своего рода «*новая хронология*», ризоматически пучающаяся из еще одного ставшего абсолютно несмешным бонмо: «*cherchez la femme*». Саша Гитри и в дурном сне не привиделось бы, чем обернется его милая шутка в головах дам, начитавшихся Лакана и Деррида: «Я бы охотно признал, — говорит однажды Гитри, — что женщины выше нас, если бы это могло выбить у них из головы мысль, что они нам равны»<sup>[29]</sup>. Шутка Гитри — трубка Магритта: ни трубка, ни шутка, а «*Делёз в действии*». Но гвоздь в последней, третьей, фазе, ужаснувшей даже ветеранок феминизма. Едва ли такое могло прийти в голову француженке, потолок дискурса которой не шел дальше жеманной версии онтологического аргумента: *меня ищут, следовательно, я существую*, при условии, правда, что ищут не только в превратностях мужских импликаций, но в долгосрочной перспективе заново переписанной истории творения и человечества.

В Gender Mainstreaming феминизм, по сути, упраздняется, так как он самой антитетикой своего существования с мужским обречен на ущербность. Постфеминистский мир — мир без биологии, абсолютно дебиологизированный мир, потому что природа — это скрытая социальная конструкция и, как таковая, тирания и диктатура, принуждающая человека считать себя разнополым и верить в то, что так оно и есть. На деле, асоциальный и тоталитарный Бог-фундаменталист, сотворив человека, как мужчину и женщину, лишь выдал собственный конструктивизм (thesei) за естественный распорядок вещей (physei), чем и запятнал собственное творение. Только путем радикальной деконструкции этого недоразумения можно опознать в нем конструкцию и преобразовать бесклассовое общество в общество бесполое, или свободнополое, где каждый волен сам выбирать себе пол, осуществляя выбор не через атавистические ужасы хирургии, а в стерильной чистоте дискурса. Характерно, что *новым восприятием* делёзианки Батлер был так называемый crossdressing: подобно Архимеду, увидевшему в ванне закон гидростатики, она увидела в ношении одежды другого пола первофеномен гендерной идентичности.

Несомненно, у Делёза, доведенного было до отчаяния экстемпоралиями дотошной немки, были все основания считать себя адекватно примененным, после того как М. Энгельхардт вошла, наконец, в роль и сделала с ним то, что сам он, по собственному признанию, делал с классиками. Известно, что историю философии Делёз с изяществом анекдотического поручика-гусара понимал как «*некий способ сношения сзади*» (Делёз говорит *enculage*, что хоть и не составляет труда адекватно озвучить по-русски, но, наверное, всё же не среди философов, а скорее уж, конюхов или сутенеров). «Я воображал, что подбираюсь к автору со спины и делаю ему ребенка, который будет его ребенком и в то же время уродцем»<sup>[30]</sup>. Интересно, а воображал ли он, что в один прекрасный день и к нему подберутся сзади... Сценка, способная пополнить тезаурус виртуального и стать новым восприятием: Мириам Энгельхардт, в группе с Симоной де Бовуар, двумя другими и гендершей Батлер, располагаются позади Делёза и все вместе делают ему уродца. Технический вопрос, как это им удастся, можно обойти из деликатности, но если кому-то покажется уместным настаивать на ответе, то вполне достаточно будет сослаться на вибратор «Лакан».

5.

В одном телеинтервью Делёз назвал Витгенштейна «убийцей философии». Любопытно, что ему при этом и в голову не приходило допустить, что, возможно, сама философия предпочла бы быть убитой, чем содомизированной. Его друг-подельник Фуко охарактеризовал однажды книгу «Анти-Эдип» (в предисловии к американскому изданию 1977 года), как «*введение в нефашистскую жизнь*». Если учесть, что фашизм к тому времени успел уже пройти номинацию абсолютного зла, то «*введение в нефашистскую жизнь*» имело все шансы стать философией эпохи *par excellence*. Нефашистская жизнь, по Фуко, это жизнь, очищенная от всякого рода унитарной и тоталитарной паранойи, жизнь, в которой мысли, желания, поступки изживаются не иерархично, а дизъюнктивно, по принципу не подразделенности, а дикорастущести, с предпочтением множественного единому, различного однообразному, номадного оседлому и т.п. Нужно только внимательнее прислушаться к этим властным интонациям, чтобы различить *his master's voice* у

провокатора, попавшего однажды в марксизм, как в свой фашизм, и так и просидевшего в нем всю жизнь. Параллель с христианскими моралистами, на которую указывает Фуко, необыкновенно точна по своей саморазоблачительности; ему просто не хватило дыхания досказать её до конца. Фуко: «Христианские моралисты разыскивали следы плоти, затаившиеся в складках души. Делёз и Гваттари, в свою очередь, подкарауливают наиболее интимные следы фашизма в теле»<sup>[31]</sup>. Но ведь куда более характерным для моралистов было не то, что они боролись с плотью, а то, что их самих одолевала плоть. «Анти-Эдип» волен сколько угодно подкарауливать фашизм и искоренять его следы; по-настоящему он становится интересен там, где самого его подкарауливает фашизм (например, подбираясь к нему сзади), потому что фашизм опознается не по *genus proximum*, а по *differentiae specifica*, имя которым легион. Можно сказать, что элитарному фашизму в стиле Джентиле, Примо де Ривера или Дриё ла Рошеля противостоит здесь коммунальный фашизм поколения, сидящего на марксизме, ницшеанстве и фрейдизме, как на игле, — поколения, в котором все могут всё, потому что в противном случае это был бы — фашизм. Характерно, что наряду с фашизмом Делёз отвергал и капитализм, мотивируя свое неприятие почвенностью и стабильностью обоих: фашизм, как и капитализм, ограничивают виртуальное, а значит, свободу. «Введение в нефашистскую жизнь» — потерянный ад, или изгнание из ада ответственностей и ограничений в рай абсолютных самоосуществлений, где (так Делёз в своей книге о Фуко)<sup>[32]</sup> «литературная форма, научная аксиома, повседневная фраза, шизофреническая чушь и т. д. в равной степени являются высказываниями, хотя и несоизмеримыми, несводимыми друг к другу и лишенными дискурсивной эквивалентности». Еще раз: все могут всё, потому что нефашистская жизнь — это тотальный горизонт виртуального, где литератор, ученый, обыватель, шизофреник, добавим, философ и — *last, not least* — христианский моралист в равной степени высказываются, пополняя круг возможного всё новыми и новыми невозможностями и — «отдавая скромную дань уважения св. Франциску Сальскому»<sup>[33]</sup>. От пьянящего слогана акциониста Бойса: *Каждый человек — художник!* до рефрена песни: *We are the champions*. Именно: мы, то есть, все. Потому что, когда не все, а немногие и того меньше — это тирания и фашизм. Догадка: если век Делёза начинался с улицы, студенческих коммуналок и перформансов, то отчего бы ему не завершиться в операционной и, *post hoc, ergo propter hoc*, прозекторской, после того как «нам всем» придет очередь самоосуществиться в качестве хирургов и прооперировать друг друга. *We are the surgeons!*

6.

*Безутешность философии*: Последнее, что остается от прочтения книги М. Энгельхардт, — вопрос о жанре. Наверное, уместнее всего было бы отнести её к дикорастущим (пусть даже в парниковом режиме), но логика смысла распорядилась иначе. *Ceci est une philosophie*. Почему бы нет! Почему бы в мире, в котором трубка — это не трубка, автор — это не автор, нефилософии не быть философией! Неизменно стабильными остаются сами они: мэтры, авторы, знаменитости, с трубками и без, хотя Фуко, профессорствующий в Collège de France, — это примерно то же, что Диоген, преподающий этику в Академии. Надо было просто вводить других в нефашистскую жизнь, в абсолютную логику относительного, и делать это от имени

философии, той самой, в убийцы которой Делёз зачислил Витгенштейна, а Витгенштейн, несомненно, зачислил бы Делёза. Философия в век шизоанализа разделила участь дестабилизированных вещей, отчего философией стало всё, соответственно, философами — все. Сегодня на Западе — характерно, что сам Делёз сетовал в свое время на это со всей горечью родителя, забывшего, каким образом он произвел на свет своих уродцев, — мало кто удивляется «философии» сортов сыра, «философии» холдинг-компаний, «философии» автобусных предприятий, и уже совсем обычными, даже устаревшими выглядят темы, типа: *Творец, как состоявшийся шизофреник*, или: *Скользящее и плавающее означающее*, или (совсем новый пример): *В бессознательном состоянии под шумом сушильного аппарата для волос: Посещение парикмахерской, как бегство от действительности, у Кэтрин Мэнсфилд и Ингеборг Бахманн*. Хитрость заключалась в том, что, прежде чем разрушить старый мир «до основанья», они захватили «почту» и «телеграф»<sup>[34]</sup>: устоявшиеся в тысячелетиях формы, знаки, институты, которые они заполняли потом каким угодно содержанием, чтобы, скажем, хрюкая из шкафа, можно было называть это искусством, а устраивая семинары на тему волос Ингеборг Бахманн, преподносить это как философию. Рихард Вале, опубликовавший в 1894 году свое монументальное исследование «Целое философии и её конец», завершил его словами: «Придет время, когда скажут: когда-то была философия»<sup>[35]</sup>. Конечно, он имел в виду не мертвых философов, которые живут, только потому что не знают, что мертвы. Философия умерла той же смертью, что искусство и наука, и понять это можно будет, лишь зная, чем она жила. Её просто прикончили извне: сверхумные литераторы, гордые пофилософствовать физики и дальше все, кому не лень. Конечно, это уже случалось не раз, по-видимому, сильнее всего в XVIII веке, в эпоху просвещенческого постмодерна, когда философией называлось решительно всё, о чем можно было порассуждать в кафе и салонах, любой тип высказывания, всё равно: энциклопедический или порнографический, продуцируемый человекомашинами: от Ламетри и Вольтера до Ретифа де ла Бретона и Сада. Остановить эту оргию снова выпало немцам; Кант, а вслед за ним немецкий идеализм, лишь посвоему повторили жест Лютера, избавив философию от маразма и вернув ей идентичность. Когда потом, начиная с Первой мировой войны и дальше, повесткой дня стала «освободительная борьба за Германию» (в формулировке сэра Генри Джонса, профессора философии университета Глазго: «They are dehumanized. We are in to liberate those people»)<sup>[36]</sup>, о будущем можно было уже не беспокоиться. Делёзу и консортам оставалось, практически не встречая сопротивления, заселять уродцами беспризорные душевные пространства разнемеченного мира.

7.

В конце концов всё свелось к тому, чтобы, заменив мысль говорением, выдрессировать само говорение до эффекта неразличимости с мыслью, при условии, разумеется, что говорение было бы не любым, а французским. Постмодерн обольщает по-французски; он и был, по существу, типично французской реакцией на модерн, после того как в последнем не осталось подходящего (первого) места для *la grande nation*. «Досадно, — говорит однажды Бог у Шарля Пеги, — когда в мире не будет больше этих французов; будут вещи, которые я сотворил, и никого, кто бы их понял»<sup>[37]</sup>. Досаднее должно было быть ему другое: когда в мире почти не осталось



уже вещей, сотворенных им, потому что остались французы, решившие, что им больше приличествует творить новые вещи, чем утруждать себя пониманием старых. Постмодерн — еще один (последний?) французский реванш, возвращение двухсотлетнего Казановы, компенсирующего немощность плоти фокусами общенного дискурса. Сейчас, в бесчисленных компиляциях и диссертациях, он примеривается к роли классика, напуская на себя важность и респектабельность, но респектабельный Лакан или Делёз такая же нелепость и безвкусица, как вчерашние хиппи, обернувшиеся вдруг министрами, профессорами и депутатами. Куда честнее был уход не в респектабельность, а в террор. Постмодерн и сам был террором, как бы (в кантовском смысле) монограммой чистой способности дестабилизации, то есть террором в оригинале, с которого по сей день копирует свои судьбы *«больное позднее потомство»*. Он никогда и не скрывал своего марксизма, напротив, гордился им, а в некоторых случаях (Фуко) даже начинал с членства в коммунистической партии. Нужно однажды увидеть этот призрак, называемый марксизмом, в моментах его трансформаций, когда, став смешным в своей послесталинской, хрущевско-брежневской личине, он принялся вживаться в роль умницы и шармёра, для чего ему единственно и понадобился парижский антураж. Главное, он ни на минуту не переставал убивать. Менялись лишь техника и топка умерщвления: один раз, как массовые ссылки и казни, другой раз, как стилистически изысканный, подчас бесподобный дискурс.

Базель, 20 октября 2008.

## Гнозис и политика

(Из ненаписанной книги «Заговор филантропов»)

1.

Гнозис — старое имя *знания*, когда само знание было старым, как мир, а мир говорил по-гречески, как он сегодня говорит по-английски. Если научиться видеть в истории знания историю не только приобретений, но и потерь, в которой новое приобретает в той мере, в какой теряется старое, то *гнозис* окажется собирательным понятием для всего старого и потерянного, причем потерянного не столько как *документ*, сколько как *способность*. Это не какое-то одно, специальное, знание, доступное всем, а знание *как таковое*, знание *всего*, и, значит, не для *«всех»*, а для немногих, избранных, которые (по сохраненному у Епифания<sup>[38]</sup> слову гностического учителя Василида) отличаются от всех, как люди от свиней и псов. Гнозис — тайна, а гностик не просто тот, кто знает, но и тот, кого не знают; еще раз словами Василида<sup>[39]</sup>: *«Ты должен знать всех, тебя же не должен знать никто»*; формула тайны в этих словах идентична формуле власти, потому что власть, как и тайна, монополярна и ирреверсивна; идеальный (в веберовском смысле) тип гностика, знающего (видящего) всех и не видимого (не знаемого) никем, опознается, в богословской проекции, как Бог, а в политической, как вождь, и, наверное, формула

Василида адекватнее всего переводится с гностического на оруэлловский: «*Big Brother is watching you*» . — Исторически век гнозиса был недолог, а смерть свою он нашел в христианстве, когда христианство, перестав само быть гнозисом, объявило его смертельным врагом; сатанинская ересь, ставящая знание на место веры, выкорчевывалась в веках, и мы едва ли преувеличим, сказав, что по эффективности преследования и истребления инакомыслия церковь не только предвосхитила будущие тоталитаризмы, но и осталась для них образцом<sup>[40]</sup>.

2.

С Юстиниана, закрывшего в 529 году Афинскую школу философов, Европа — пустыня гнозиса, в которую только через пять обморочных столетий из Испании и Северной Африки постепенно начинают тянуться караваны её (обращенного тем временем в ислам) первородства; наверное, мы правильно понимаем крестовые походы, если видим в них некое массовое *déjà vu*, «*паломничество в страну Востока*», *поиск гнозиса*, который, по конъюнктурным соображениям, должен был разыгрываться под знаком иных, религиозно-политических, мотиваций. После крестовых походов Европа вновь открыта гнозису, но уже не прежнему подлинному, а поддельному. Теперь это был самозванец знания, впечатляющий гиератикой знаков и жестов, за которыми просвечивали другие или никакие значения; *тайное знание*, перестав быть *знанием*, осталось *тайной*, опутавшей Европу сетью орденов, обществ, братств и лож, от тамплиеров, каменщиков, розенкрейцеров до более поздних иезуитов, масонов, иллюминатов, имитирующих мертвый подлинник и заполняющих его пустые формы неадекватными содержаниями. Можно будет представить себе это по аналогии с европейской наукой. Подобно тому как наука, избравшая себе девизом гордое гностическое *knowledge is power*, провалилась на экзамене *познания* и стала выдавать нужду за добродетель, маскируя гностическую немочь фокусами и чудесами мира *техники*, так и гнозис, реанимированный после долгого исторического беспамьятства, очнулся уже не в прежний сон причудливых космофий, а в дневное политизированное сознание, одержимое идеей подчинить себе мир, чтобы сделать мир более совершенным и счастливым. Любопытно, что этот новый виток его жизни протекает в раздвоенной форме: реальное (асимметричное) внедрение легендируется филологическим двойником раскопок и вскрытий, отчего, ища *прошлое* гнозиса между Мертвым и Красным морем, промаргивают его *настоящее* в неожиданной и в до смешного не похожей на оригинал фигуре (лондонского, нью-йоркского, римского) клерка-интеллектуала, решившего, после того как ему оказалось не по плечам объяснить мир, посвятить себя более благородной задаче его изменения.

3.

*Лебедь, щука и рак*. — В начавшихся еще с позапрошлого века и до сих пор не стихающих спорах об автономности мира политики интересно не то, что политика сшиблена здесь с экономикой, оспаривающей у нее суверенность, а то, что оба гордых протагониста, похоже, и не догадываются, насколько само их существование *организовано* некой третьей инстанцией, той именно, которой они снисходительно отводят факультативную роль воскресной отдушины, и по той же приблизительно причине поддерживают её дотациями и стипендиями, по какой они скупают на аукционах всякого рода почтенные *ненужности*. Наверное, это останется самой



нелепой наивностью, некой хронической *petitio principii* марксизма (оригинального, как и клонированного): выдавать *базис* за *надстройку*, то есть назначать мысли роль зависимой переменной социальных конъюнктур, не видя, а главное, не желая видеть, что сами эти конъюнктуры суть *мысли*, с таким же самоненавистничеством скрывающие свое первородство, с каким отпрыски благородных фамилий, уходя в толпу, скрывают предательские навыки воспитанности и утонченности. В академических (гуманитарных) кругах стало аксиомой развенчивать автономность и самодостаточность мысли, понимая под мыслью релятивизированную конструкцию в рамках культурно-исторических контекстуализаций, и нет ничего удивительного в том, что какой-нибудь допотопный Лафарг и его более современный соотечественник Фуко дудят в одну дуду, с той, пожалуй, разницей, что последний не забывает при этом шевелить пальцами. Трудно догадаться, до какой степени названная наивность и по сей день владеет умами, в подтверждение диагноза, что марксизм — это не только наше прошлое, но и настоящее, причем уже не как докучный бородатый анекдот, а с иголочки, в обновке от лучших (парижских) кутюрье. Если представить себе претендентов на *базис* (политику и экономику) в образе басенных *щуки* и *рака*, то функция *надстройки* останется, конечно же, за *лебедем*, или так называемой гуманитарно-духовной сферой. Чего при этом не только политики и экономисты, но и внушительная часть самих гуманитариев никак не могут взять в толк, так это того, что распределение ролей, да и само авторство принадлежит-таки «*лебедю*», скромно пожелавшему остаться в тени, чтобы тем вернее дурачить своих энергичных и тщеславных коллег. Говорят о законах истории, об объективности социальных и субъективности мыслительных процессов, и упускают из виду, что речь идет как раз о *мыслях*, не объективных и не субъективных (потому что объективность и субъективность суть понятия и, как понятия, уже мыслительные результаты), а *мыслях schlechthin*, которые сначала делят мир на то, что «*в мире*», и на то, что «*в голове*», а потом запирают себя самих в придуманной ими же «*голове*» и идентифицируют себя нейробиологически: как мозговую функцию, а социологически: как *надстройку*. Между тем, более пристальный, повышенно сознательный анализ не обнаружит среди фактов истории *ни одного*, причина и пружина которого не лежали бы в области помысленного; история мира есть история мысли, а история мысли — история гнозиса, или хитрости мысли (Гегель), камуфлирующей свои цели политическими или экономическими мимикриями, чтобы остаться неузнанной даже среди собственных адептов. Увиденные в этом свете, походы Александра предстают эпизодом в истории перипатетизма, а, скажем, превращение Греции в римскую провинцию после разрушения Коринфа в 146 году — концом как раз римской провинциальности. Наполеону и в дурном сне не могло бы присниться, что он (по удивительно меткому слову Шпенглера<sup>[41]</sup>) «насаждал на континенте французскою кровью английскую идею», а Первую мировую войну Эвелин Бэринг, он же лорд Кромер, английский правитель Египта, назвал спасением мира, прогресса и цивилизации от... Фридриха Ницше<sup>[42]</sup>. Мысль — базис так называемых (политических, экономических, каких угодно) реальностей, и только тысячелетние предрассудки мешают нам видеть в законах природы мысли (внутренний мир) *открывших* их естествоиспытателей — не мысли о законах, а законы, как мысли, — соответственно: в истории стран и

народов мысли делающих её (по Трейчке) мужчин. — Мораль: «*лебедь*» басни не так прост, каким он выглядит в энтотпике шаблонных представлений. Просты скорее уж «*рак*» и «*щука*», которых он придумывает и которым, как Пигмалион, сообщает реальность, причем на такой лад, что, став реальными, они отказывают в реальности ему самому. Персонажи переигрывают (и даже упраздняют) автора, не догадываясь, что делают это всё еще в его «*тексте*» и во исполнение его воли: отдать им все царства мира и славу их, самому же довольствоваться скромной ролью кукловода, дергающего за нити, на которых подвешены сильные мира сего.

4.

«*Ceci n'est pas une conspiration mondiale*» (это не мировой заговор). Сказанное можно понимать как потенцированный до судеб мира аналогон трубки Маргитта. Мы видим заговор и говорим: «*Это не заговор*». Или: мы видим войну и говорим: «*Это не война*». На вопрос: «*Что же это, если не война?*» мы говорим, к примеру: «*гуманитарная интервенция*». Или еще, на вкус: «*миротворческая акция*». В случае заговора подошло бы, скорее всего, родсовское (миротворец Родс имеет в виду английскую внешнюю политику): «*Филантропия плюс пять процентов*»<sup>143</sup>. Конечно, это номинализм, но не прежний школьный, а новый, уже не как антипод реализма, а сам как реализм. Универсалии суть *слова*, существующие до вещей. В начале были слова, к которым потом стали приспособливаться вещи. В онтологии будущего (уже настоящего!) ни одна вещь не называется, как она есть, но каждая вещь есть, как она называется. Политики не любят, когда их называют «*заговорщиками*». Им больше по вкусу — «*филантропия*». Они и *есть* филантропы: по той же технике фабрикации реальностей, по какой первый попавшийся и «*раскрученный*» мутант, выставяющий напоказ свои извращения, *есть* художник. Дело, конечно же, не в слове «*заговор*». Наверное, «*филантропия*» даже лучше. Не зря же цель «*заговорщиков*» — сделать людей счастливыми. Нужно просто вспомнить формулу: «*The greatest happiness for the greatest number of people*», которая с какого-то времени (после наполеоновских войн) лежит в основе едва ли не всех западных «*гуманитарных интервенций*». Что сбивает с толку и смущает, так это сценические эффекты: кельма, отвес, циркуль, фартук, постукивание молоточком, церемониал — сплошные приманки для так называемых «*конспирологов*», которые реагируют на них, как дети на елочные игрушки. Есть нелепые сходки, участники которых воспроизводят вычитанные ими из старых книг позы и фразы и называют себя «*магами*». Другая нелепость: когда это в самом деле считают магией. И есть еще третья нелепость: когда, смеясь над первыми двумя, вообще отрицают магию. Её отрицают, потому что находят её там, где её нет, и не ищут, где она есть. Магия очевидна и реальна не в инвентаре её вчерашних *пустых* форм, а в динамике её сиюминутных трансформаций, и если научиться мыслить не словами, а восприятиями, то можно будет найти её, между прочим, и у тех, кто, потешаясь над ней, *практикует* её в масштабах, и не снившихся захоластным колдунам прошлого. Современный маг углубляется не в Корнелия Агриппу или Элифаса Леви, а в квантовую электронику, и, поистине, надо обладать достаточно атрофированным чувством реальности, чтобы, смакуя магию в старинных фолиантах, не видеть её в собственных мобильных телефонах или компьютерных опциях. — Мы правильно понимаем и конспирологию, если предварительно помещаем её в вытрезвитель сознания и очищаем от оккультных

абракадабр и сенсаций. Есть основания предполагать, что параноидальные теории заговора генерируются в рамках самого заговора, как отвлекающие программы, цель которых сделать его неуязвимым через дискредитацию его двойников. Достаточно уже перелистать такие книги, как «Копье судьбы» Равенскрофта или «Утро магов» Бержье и Повеля, чтобы отбить в себе вкус к серьезному обсуждению темы. Теологическим аналогом этого приема была бы старая, разгаданная демонологами диалектика дьявола, который тем эффективнее утверждает себя, чем больше ему удастся внушить неверие в себя; ничто не гарантирует существование дьявола надежнее, чем мысль о том, что нет никакого дьявола, и оттого заботой его остается выставлять себя (а попутно и Бога) в настолько дурацком виде, что верить в обоих можно с таким же разинутым ртом, с каким верят в циркачества заезжих гастролеров.

5.

В «мировой заговор» бессмысленно верить или не верить, а тем более доказывать его или оспаривать. Его просто *видят* или — *не видят*. Разумеется, во всей палитре промежуточных и побочных патологий, как-то: если видят, то далеко не всегда *как есть*, а если не видят, то не всегда потому, что не хотят, но и потому, что не могут. В пространстве мысли, проецированной на мир истории, он не менее логичен, а значит, очевиден и неизбежен, чем борьба за первое место в мире спорта или политики. Нужно только заменить слово «заговор» другим, более приветливым или, по крайней мере, менее зловещим и «*окультурным*» словом, чтобы всё стало на свои места. Говорят же: «демократ» вместо «популист» или «разведчик» вместо «шпион» или «информация» вместо «пропаганда» или «*unusual shopper*» вместо «магазинный вор». Так дети глотают подслащенные пилюли, а взрослые подслащенное *что угодно*. Теории заговора тем и опасны (в другом ракурсе, смешны), что они хотят быть таинственнее самого заговора. Скажем, когда они, на постмодернистский лад, генерируют заговоры, выдавая собственный бред преследования за реальность. А что, если есть и такие, которые индуцируют свою логику из самоочевидных фактов! Не станут же критики и пересмешники конспирологических теорий всерьез отрицать *факт* борьбы за мировое господство. То, что эта борьба не стихает ни на мгновение, ясно любому. Гораздо менее ясен другой *факт*, именно: кто стоит за борьбой, и что здесь собственно стремится к господству.

С этим фактом либо считаются по-серьезному, либо не считаются вообще, — в зависимости от источников. Мы отдадим факту должное, если почерпнем его не из дешевых оккультных компиляций, контаминирующих жанр истории с жанром сплетен, а из первых рук. Бенджамин Дизраэли, alias лорд Бэконсфилд: «Миром управляют совершенно другие люди, чем это кажется тем, кто не находится за кулисами»<sup>1441</sup>. Или еще, философ, промышленник и министр Вальтер Ратенау<sup>1451</sup>: «Триста мужей, из которых каждый знает каждого, управляют хозяйственными судьбами континента». В этом *факте* нет ничего необычного. Если даже элементарному частному предприятию не отказывают в необходимости быть руководимым, то на каком основании лишают этой необходимости — *мировое предприятие*: в эпоху атеизма и глобализма! Странно не то, что мир управляется

(глобально), странно было бы, если бы он вообще не управлялся. И уже совсем странно было бы, если бы им управляли не те.

6.

Кого имеет в виду премьер-министр Дизраэли, когда говорит о «*совершенно других людях*»? Наверное, всё-таки не политиков, знать которых можно, и не заглядывая за кулисы. Правдоподобнее выглядит «*второе дно*»: банкиры и вообще «*капитаны индустрии*», те, кто платит и, соответственно, задает тон. Похоже, о них и говорит Ратенау. Но можно же допустить еще одно, *третье*, дно, которое потому и остается в тени, что, разоблачая одну тайну, отвлекают от другой, больше: оттого и разоблачают одну, чтобы отвлечь от другой. Марксисты всех мастей и краплений (в том числе конспирологические) с легкостью попадают на эту наживку, после чего, наблюдая *факт* на «*щуках*» и «*раках*», с открытыми глазами и в упор продолжают не видеть — «*лебедей*». Их не смущает никакой заговор, никакая тайна, при условии что экспонируется тайна политиками и банкирами — пусть даже для важности напаяливающими на себя масонские фартуки, — но никак не безобидными интеллектуалами. Это перевернутое на голову гегельянство явно недооценивает себя, когда, ставя на передний план кукол, упускает из виду *ставящего*. Потому что мировое господство не оружие и не деньги, а *мысли*, от которых потом сплошными неудержимыми «*надстройками*» идут оружие и деньги. Ибсен, как никто другой, изобразил это в контроверзе ярла Скуле и короля Гокона в «Претендентах на престол». Побеждают идеи, а не золото и кулаки; испанцы, открывшие Америку, увидели в ней золото и проморгали мир; англичане, поставившие над золотом *утопию*, подчинили *утопии* мир. Английская политика, от обоих Питтов до «*Тони*» Блэра и дальше, служанка английской философии, и как бы смешон ни был философ Локк в опровержении платонизма, ему принадлежит почетное место в ряду отцов-основателей *brave new world*. *Это не помнящие родства наследники давно упраздненного ведомства гнозиса*. Назвать Локка и прочих просветителей гностиками не получится даже в дурном анекдоте. Но именно они *заняли* вакансию и заполнили вакуум собственными интеллектуальными хлопучками, подобно тому как разбогатевшие *selfmade men* скупали выморочные и заложенные земли и присваивали титул и фамилию древнего рода. Морок агностицизма не в том, что он декларирует свое незнание, а в том, что он знает о нем. Это гнозис, осознавший себя как агнозис и заменивший познание вещей умением их изменять. Современный гностик, который есть агностик, не унижает себя до источенного молью вопроса, что есть вещь; он сам решает, чем должны быть вещи, после чего за дело берутся политики и прагматики, отворяющие все двери в ад, чтобы мир стал таким, каким ему назначил быть иной скромный выпускник Йтона или Гарварда.

Сказанное, выборочно, можно проверить на фактах, при условии что факты видят, когда смотрят сквозь них, а не на них. 11 сентября 1897 года в передовице лондонской *Saturday Review* был опубликован призыв уничтожить Германию: «*Germaniam esse delendam!*» Можно предположить, что стилизация под Катона имела целью не столько филологические пристрастия островитян, сколько их более солидные инстинкты: «Если завтра Германия будет искоренена из мира, то послезавтра в мире не найдется ни одного англичанина, который не стал бы от этого богаче». Разумеется, государственные мужи могли бы, в случае необходимости,

дистанцироваться от выраженного в газете «*частного мнения*» — со ссылкой на свободу прессы и тому подобные клаузулы. Если они не сочли это нужным, то оттого, скорее всего, что мнение газетчиков не только совпадало с их мнением, но и — в перспективе двух мировых войн — прямо выражало их политическую волю. Приведенный пример не единичен и даже не част, а *регулярен*. Если собрать все англо- и франкоязычные свидетельства этого рода, начиная с последней трети XIX века и во всем объеме XX-го, то масштаб ненависти (Макс Шелер еще в 1917 году написал книгу о «*Deutschenhaß*») поразит воображение. Повторим: речь идет о призывах к истреблению, искоренению не того или иного режима, той или иной политической структуры, а *страны в целом*; в сотнях книг по названной теме, от первоисточников до синопсисов цитат и материалов, нельзя, ни даже в отдаленнейшем приближении, найти что-либо ответное схожее у «*гуннов*» (немцев), а по степени раздражения, если не возмущения, которое вызовет в читателе эта справка, можно будет лишний раз оценить мощь и обаяние пропаганды, вот уже около ста лет дурачащей народы и поколения. Кто бы мог подумать, что фабианец, фантаст и филантроп Уэллс, успешно завершивший Первую мировую войну в качестве шефа отдела антинемецкой пропаганды и — автора миротворческого лозунга *The War That Will End War*, требовал — уже тогда — бомбить не военные объекты и не промышленные предприятия противника, а неразумное немецкое население<sup>[46]</sup>, что и было аккуратно осуществлено со второго захода, между 1940 и 1945, с итоговым балансом стертых с лица земли 161 немецкого города и более 850 населенных пунктов, погребших под собой свыше полумиллиона неразумных жителей; характерно, что вторивший Уэллсу либеральный политик Горацио Боттомли, основатель *Financial Times* и издатель популярнейшего журнала *John Bull*, не делал исключения даже для местных немцев, требуя «вендетты против каждого немца в Британии, всё равно, „натурализованного“ или нет» (*vendetta against every German in Britain, whether „naturalised“ or not*), потому что: «Вы не можете натурализовать противоестественный скот — человеческого недоноска — исчадь ада. Но вы *можете* истребить его»<sup>[47]</sup>. (Режиссер Тарантино, в фильме которого доблестные спасители цивилизации бейсбольными битами забивают *those damned Germans* и снимают с них скальпы, всего лишь «художественно» проиллюстрировал эренбургское «*нет ничего веселее немецких трупов*» и домыслил традицию, лапидарно резюмированную лордом Ванситтартом, главным дипломатическим советником правительства Его величества, в 1941 году: «С Божьей милостью и во спасение человечества мы избавим мир от Германии, а Германию от себя самой»<sup>[48]</sup>.) На этой *idée fixe* западной политической теологии — по сути, осуществленном волеизъявлении макбетовских ведьм: «*Fair is foul, and foul is fair*» — могли бы быть учреждены кафедры по изучению техники совершенствования мира; трудно, невозможно поверить, как удалось внушить, что народ, подаривший миру Лейбница, Канта, Шеллинга, Гегеля, Шиллера, Гёте, Бетховена, Брамса — пусть потрудятся определить *длину* списка, — сплошь состоит из варваров, гуннов, садистов, убийц, дебилов, более того: заставить его самого поверить в это, и довести конструкцию до того уровня правдоподобности, после которого в ней не сомневаются не только обыватели, но и высоколобые интеллектуалы, а те, кто сомневаются, автоматически переводятся в разряд «*неонацистов*» и «*фашистов*». Можно восхищаться этим



мастерством и в то же время знать, что это — мастерство *агностиков* : уверенных в себе мировых игнорантов, не видящих дальше собственного носа и старательно подрубающих сук, на котором сами же сидят. Леон Блуа, католик до слез, до спазм, до разрыва аорты, уповавший в 1916 году только на «*Святого Духа и казаков*» , грозил Богу перестать в него верить, если Германия не будет наказана. Интересно, продолжал бы он в него верить, если бы узнал, до чего легко стало этому Богу-победителю жить и дышать в наконец-то разнемеченном мире. *If God is DJ, life is a dance floor, love is the rhythm, you are the music.*

8.

Остается понять, на что эта ненависть *не* могла быть направлена. Ответ лежит в пределах апелляции к здравому смыслу. Ни «*щук*» политики, ни «*раку*» экономики здесь просто нечего делать, потому что ни в политике, ни в экономике нет и не может быть места такой френетической воле к истреблению. «Вам следует понять, что эта война ведется не против Гитлера или национал-социализма, а против силы и устойчивости немецкого народа, который должен быть сокрушен раз и навсегда». Так Уинстон Черчилль в 1940 году<sup>[49]</sup>. Поэтому (он же, четыремя годами раньше): «Мы навяжем Гитлеру войну, хочет он этого или нет»<sup>[50]</sup>. С заключительным — по версальской модели — параграфом исключительной вины (*Alleinschuld*). Показательность этих проговорок впечатляет: насколько же надо было быть уверенным в собственной гипнотической силе, чтобы позволить себе такую откровенность! Цель истребления не политика (национал-социализм), ни даже экономика (хозяйственное чудо), а — под предлогом той и другой — сила и устойчивость (*strength*) народа, или, по-немецки, *Volksgeist*, но уже не просто, по Гегелю, помысленный, а воплощенный. Гунн, убийца, скот, недоносок, плотоядная овца (*carnivorous sheep*)<sup>[51]</sup> и есть *немецкий дух*: незакрывающийся ящик Пандоры, источник всех бед и несчастий, противопоставляющий врожденному жизнелюбию людей мыслительное вхождение в суть (*zu den Gründen gehen*), которое и есть вхождение в смерть (*zugrunde gehen*). Нужно послушать однажды, в каких прозрачных выражениях объясняет свою германофобию министр-президент Клемансо, несгибаемый герой Версаля: «Эти люди любят смерть. Дрожа, словно в опьянении, и с улыбкой экстаза взирают они на неё, как на некое Божество». И дальше: «Можем ли мы любить бошей? [...] Они лезут из кожи вон, чтобы быть людьми, но им это всё равно не удастся»<sup>[52]</sup>. Отсюда, как сквозь прицел, видна цель этой растянувшейся на без малого четыре века Тридцатилетней войны: избавить Германию не от Пруссии, Бисмарка, Гитлера, военщины, а от самой себя. Для достижения этой спасительной цели сошлись несходимые и сговорились несговорчивые: консерваторы и либералы, социалисты и монархисты, джентльмены, ковбои, *Patres SJ*, товарищи, шаманы, короче: филантропы. Можно, конечно, повторять вместе с историками, что диктат безоговорочной капитуляции Германии (*unconditional surrender*) был оглашен в январе 1943 года в Касабланке. Но можно и знать, что начался он в 1618 году в Праге и, *не* завершившись в 1945-м в Берлине, вступил в новый, решительный, виток, продолжаясь уже не в ковровых бомбардировках, а в *перевоспитании* (*reeducation*) нации, под знаком незабываемого мemento: «Никогда больше — Шиллер».

9.

В этом лозунге победителей 1945 года ум трезвого сошел вдруг на язык пьяного (опьяненного победой). Должны были сказать: «*Nie wieder Hitler*», а сказали: «*Nie wieder Schiller*», то есть, хотели как всегда, а получилось как лучше: забытый гнозис отомстил агностическому интеллекту, подав голос из чутья, и именно гностическим чутьем, а не слепым и спесивым интеллектом, поняли, постигли, что опасность не в Гитлере, а в Шиллере, потому что с Гитлером (появись он в образе *the good old Joe*) можно было еще поладить, и даже не без нежных чувств, а с Шиллером никогда, — и дальше, рикошетом от Сталина, как-никак сидящего в карме, пусть извращенного, пусть вывернутого наизнанку, но всё же гегельянства: Гитлеры приходят и уходят, а немецкий народ (читай: дух) остается; *сломить дух*, не в надстройках политики и экономики, а в корне — это, и только это, мог означать *гностический* лозунг: «*Nie wieder Schiller*» в сжатой в кулак воле мирового филантропического сообщества. Политика — служанка философии, и борьба за мировое господство есть борьба идей: насаждаемой с Запада идеи *счастья, преуспеяния, процветания* и средневропейской идеи *назначения человека*, оба раза как движущих сил и целей человеческой истории. «Теория нравственных чувств» Адама Смита против шиллеровских «Писем об эстетическом воспитании». В свете гнозиса Гитлер лишь предлог, *casus belli*, цель которого «*Шиллер*» (= уровень сознательности, достигнутой человеком Шиллером за время его земной жизни), и именно это имел в виду «*брат*» Уинстон, говоря, что война ведется не против режима, а против духа (*strength*) немецкого народа, невыносимость и недопустимость которого в том, что ему нет никакого дела до счастья, провозглашенного пуританами целью эволюции, и что он упирается ногами не в христианское небо (откуда и падают с головой в дарвинизм), а в самого себя, как в свое самотворимое *назначение*. От этого, *действительного*, заговора и отвлекают теории заговора, уводя внимание к ерунде типа: политик X или банкир Y — члены масонской ложи, потому что вчера на них были такие-то галстуки, а еще потому что оба, говоря, держали вытянутыми указательный палец с мизинцем. Вся соль (и нелепость) ситуации в том, что политик X и банкир Y на самом деле масоны и на самом деле участвуют в заговоре, в своих представлениях о котором, впрочем, не идут дальше галстуков, фартуков и мизинцев. Это просто амбициозные куклы, дергающиеся сообразно ролям, о которых они чаще всего и не догадываются. Конспиролог, если он не хочет быть чем-то вроде политического папараццо, должен равняться не на бульварную прессу, а на историю мысли, ища заговор не в ребяческих *skull and bones*, а в философских противостояниях. Научиться воспринимать *судьбы мира* в параллельно усваиваемых Смите и Шиллере (в иных раскладах: Локке и Лейбнице, Ньютоне и Гёте, Бэконе и Парацельсе), чтобы ощутить, где и с каких коротких замыканий начинаются мировые войны и борьба за планетарное господство. Перевоспитание немецкого народа было лишь продолжением бомбежек немецких городов, а бомбежка городов — точкой в споре Локка и Лейбница о природе сознания, или выбомбленным до *tabula rasa* пространством, в которое могли успешно инокулироваться бактерии новых опытов и культур.

10.

Вопрос-парадокс: как быть *заговору* в этом им же накликаемом, медиумически-медийном мире открытых дверей, не терпящим никаких тайн? То, что *открытое*



*общество* причисляют к достижениям демократии и либерализма, есть очередное репортерское недоразумение, устраняемое соответствующим усилием мысли. Это, говоря с крупицей соли, капитализм плюс электрификация всего земного шара, по сути, самая сногшибательная новинка научно-технического прогресса, который, начавшись в истории и мире, постепенно вынуждает историю и мир заново начаться в себе, так что с каждым днем становится всё труднее ответить на вопрос, где мы, собственно, находимся: всё еще в привычном трехмерном пространстве или в новой электрической вселенной, онтология которой равнозначна множеству разом включенных телевизоров и подключенных к «*сети*» компьютеров, а апокалиптика — выходу из строя источников электроснабжения. Еще одним, традиционным, аналогом были бы голландские дома с окнами без занавесок: робкое или трусливое подобие советских коммунальных квартир. В итоге: таинство исповеди в микрофон и под камерами наблюдения, вынос сора из всех изб в пространство аутистической диалогичности, заряженной пафосом мертвецов из «Бобка» Достоевского: «Мы все будем вслух рассказывать наши истории и уже ничего не стыдиться. Я прежде всех про себя расскажу. Я, знаете, из плотоядных. Всё это там вверху было связано гнилыми веревками. Долой веревки, и проживем эти два месяца в самой бесстыдной правде! Заголимся и обнажимся!» Этот прогрессирующий психо-экзгибиционизм наблюдается уже не только среди алкоголиков, наркоманов или неверных супругов, но и среди политиков, звезд эстрады, интеллектуалов, даже принцев и принцесс. Все признаются всем во всём. Вот и бывший римский понтифик извинился же перед жителями Океании за злоупотребления своего ведомства — через Интернет. Несколько лет назад в цюрихской масонской ложе *Modestia cum Libertate* был объявлен день открытых дверей, чтобы каждый мог зайти, задать вопросы и убедиться, что всё совсем не так, как кажется, а главное, никаких «*скелетов в шкафу*». Скептики пожмут плечами и скажут, что показывается *не то* (скептикам вообще лучше всех известно *то*), но важно не: *что* показывается, а: что *показывается*, совсем как в журналистском «*моменте истины*» важна вовсе не истина, а момент, в который они столь же лихо укладывают истину, как недоброй памяти шутник-разбойник Прокруст укладывал прохожих на свое ложе. — Понятно, что *заговору* в этом разведенном им же планктоне остается не больше места, чем литературному автору в постструктуралистских литературоведческих элаборатах. Если он вообще терпим, то лишь в той мере, в какой он годен медийно или может быть снят на пленку. Оттого ему и не остается ничего иного, как избегать расставленной им же себе ловушки *лжеца-критянина*, чтобы не стать жертвой собственного сценария. Вариант, предложенный в свое время графом Куденхов-Каллерги (одним из отцов-основателей современной объединенной Европы), слишком резко, по крайней мере с внешней видимой стороны, диссонировал с жанром; европейцев здесь ожидал метаморфоз в евразийско-негроидных метисов, управляемых некой аристократией будущего<sup>[53]</sup>. От этих непереваренных остатков ницшевско-карлейлевской рецепции было много вреда и мало толку; их следовало осуществлять, а не выбалтывать, потому что в осуществленной форме они были бы (по определению) демократией, а в выболтанной оказались фашизмом. Гораздо более компатибельной обещала быть версия *open conspiracy, открытого заговора*, предложенная Гербертом Уэллсом. По логике: критянин лжет, даже когда он лжет. Впечатляет здесь, впрочем, не столько

логика, сколько (пат)этика. Пафос благодетеля, которому надоело действовать из-за кулис. Карты на стол, и нечего скрывать от людей, что мы несем им счастье! — Это гнозис в журнальной версии. Или по образцу маргиттовской трубки. Гнозис без гностиков, за исторически-музейную форму которого ответственны филологи, а за сиюминутно-повседневную — фельетонисты.

Кэрл Куигли, профессор Джорджтаунского (католического) университета, учитель, ментор и *spiritus rector* ряда лиц из правящих кругов Америки (среди них Билл Клинтон, обязанный ему, по собственным словам, своими политическими амбициями и устремлениями<sup>[54]</sup>), начинает свою книгу «Англо-американский истеблишмент» со следующего сообщения: «В один зимний день в феврале 1891 года трое мужей в Лондоне были заняты серьезным разговором. Последствия этого разговора имели колоссальное значение для Британской Империи и мира в целом. Потому что эти мужи организовали тайное общество, которое в течение более чем пятидесяти лет являлось одной из самых влиятельных сил в формировании и осуществлении британской имперской и внешней политики»<sup>[55]</sup>. Первым из названных мужей был Сесил Родс, «сказочно богатый *empire-builder* и наиболее важная персона в Южной Африке». (Родсу принадлежит фраза: «*To be born English is to win first prize in the lottery of life*».) Второй, Уильям Т. Стед, был знаменитым журналистом, и не менее известным спиритистом; он дважды предсказывал гибель океанских лайнеров, чтобы в третий раз погибнуть самому на «Титанике» 15 апреля 1912 года; в тройке мужей интеллектуалу Стеду, имперские видения которого оказали на Родса решающее влияние, наверняка принадлежала роль «*лебедя*» (по Куигли, Родс считал себя учеником Стеда). Третьим был Реджинальд Балиол Бретт, будущий лорд Эшер, друг и конфиденгент королевы Виктории, а впоследствии наиболее влиятельный советник королей Эдуарда VII и Георга V. Вскоре к ним присоединился и четвертый, Альфред Милнер, верховный комиссар Южной Африки и губернатор Капской колонии, возглавивший после смерти Родса в 1902 году организацию. Общество, членами которого были влиятельнейшие государственные мужи Великобритании, а позднее, со сменой гегемонов, и Соединенных Штатов Америки, в разные времена носило разные названия, как-то: *Детский сад Милнера* <sup>[56]</sup>, или *Группа Круглого Стола*, или *Люди Родса*, или *Люди Таймс*, или *Группа Олл-Соулз*, или *Общество Кливдена*. Куигли предпочитает говорить о *Группе Милнера*. По его мнению, мы имеем дело с одним из наиболее значительных исторических фактов XX века. Целью группы являлось создание единого мира в виде федеральной структуры вокруг Великобритании (впоследствии США), а осуществляться эта цель должна была через тайное политическое и экономическое влияние, а также путем контроля над миром прессы, образования и пропаганды. Нужно будет однажды, под этим углом зрения, продумать изложенные выше события обеих мировых войн, приведшие к упразднению *немецкого фактора*, чтобы воздать должное гению британской сознательности. Это (разумеется, на свой лад) и сделал Куигли в другой книге, «Трагедия и надежда», изданной в 1966 году и описывающей на 1300 страницах историю XX века. Уникальность книги в том, что она абсолютно академична, то есть, отвечает всем нормам строго рационального дискурса, и в то же время конспирологична, причем не извне, а изнутри, потому что автор *знает, о чем говорит*, определяя цель заговора, как «создание мировой системы финансового

контроля в частных руках, способной господствовать над политической системой каждой отдельной страны и мировой экономикой в целом»<sup>1571</sup>. На стр. 950 можно найти своего рода пробную нагрузку открытого заговора. Куигли: «Мне известны операции этой системы [Группы Круглого Стола, — К. С.], так как я изучал их в течение 20 лет, а в начале 60-х гг. мне на два года был предоставлен допуск к исследованию её документов и тайных записей. Я не испытываю ни малейшей антипатии к организации или большинству её целей; на протяжении долгих лет я был связан с ней и многими орудиями её воздействия. Как в прошлом, так и в недавнее время, я выдвигал возражения против некоторых аспектов её курса (в особенности против её убеждения, что Англия является скорее атлантической, чем европейской державой, и что она должна быть связана или даже объединена на федеративных началах с Соединенными Штатами, оставаясь изолированной от Европы), но в целом *главное разногласие состоит в том, что организация предпочитает оставаться неизвестной, в то время как я уверен в том, что её роль в истории достаточно значительна, чтобы о ней знали* [Курсив мой — К. С.]. Два соображения напрашиваются сами собой: 1) либо Куигли говорит это от своего имени и на свой страх и риск, 2) либо его уполномочили сказать это. Оба варианта равно возможны, но возможен еще и третий, именно: его уполномочили сказать то, что он и говорит от себя, в полном согласии с общей волей. Это значило бы, что он выдает тайну, никого и ничего не предавая, и выдает по той простой причине, что тут нечего больше скрывать. Тайна сильна и уместна только в связке с гнозисом; без гнозиса она столь же декоративна и никчемна, как раскопанный папирус в частной коллекции ничего не смыслящего в нем «бизнесмена». О какой еще тайне может идти речь, если цель заговора совпадает со спросом клиентуры (подавляющего большинства людей)! Подобно авторам, которые не читают чужих книг, потому что пишут свои, не помнящие родства наследники гнозиса не познают мир, а переделывают его. «Лебеди» неслышно поют свои песни, после чего «щуки» и «раки» шумно и бесцеремонно перекладывают их в прозу мира, устанавливая мировую планку, до которой нужно дотянуться двуногим, чтобы быть счастливыми.

Базель, 18 сентября 2009

## **Политика памяти и голем «коллективной вины»**

Разговор о «политике памяти» начинается с анамнеза понятия. Или даже с его пионеров. Среди последних особое место принадлежит философу Ясперсу и психологу Юнгу, рассуждающим в нулевом 1945 году о «коллективной вине». Это был внушительный интеллектуальный вклад в миротворческую волю стран-победительниц абсолютного немецкого зла. Случилось так, что в старом философском споре о «чистой доске» точку неожиданным образом поставили

бомбардировщики, продемонстрировав нерасторопным профессорам, что названные «доски» не обсуждаются в аудиториях, а делаются с воздуха, путем нажатия на пусковые кнопки, и только потом уже, очищенные, заполняются новыми знаниями, инструкциями и условными рефлексам.

То, что философам свойственно пребывать в неадекватных состояниях, лежит, со времен Мольера, как на ладони. Особенно когда с привычных, насиженных тем их тянет в новые и нехарактерные. Скажем, в «вопрос вины»: сначала в оригинальной версии 1918–1945, а потом и в множестве клонированных. Но что это значит, когда о вине (конкретной, исторической) говорит не судья и не священник, а именно философ? Философы, как известно, не могут без обобщений, потому что, если бы они не обобщали, они не были бы философами. Но, обобщая вину, они лишь на свой лад воссоздавали аналог ковровых бомбардировок, покрывающих уже не города, а сознание, которое они потом (параллельно с городами) восстанавливали в рамках общих национально-педагогических программ, известных под названием «план Маршалла».

Глубинный психолог Юнг<sup>158</sup>: «Вопрос о коллективной вине очевиден для психолога, и одним из важнейших фактов терапии станет то, чтобы привести немцев к признанию этой вины». Мы читаем: одним из важнейших фактов терапии станет небывалый покаянный ход пациентов в уютный швейцарский уголок психиатра Юнга. Даже обвинителям в Нюрнберге удалось избежать оптовости и не валить «немцев» в одну кучу с действовавшими от их имени узурпаторами. В этом смещении оптики — характернейший симптом эпохи, по которому опознаются следователь и терапевт, выбивающие признания: один пытками, а другой по-своему, причем оригинальность другого даже не столько в том, что он внушает пациентам болезнь, сколько в том, что пациентом здесь впервые оказывается *народ*.

Юнгу вторит Ясперс<sup>159</sup>: «Каждый человек ответственен за то, как им правят». Из этой фразы вываливаются в философский беспредел. Мне вспоминается старик, университетский сторож, прошедший в лагерях более 17 лет. Он не понимал, почему все смеются, когда отвечал на вопрос, за что его арестовали: «Откуда мне знать, сынок? Сказали, что я сисер». Он имел в виду «эсер». Можно догадываться, что бы он подумал о Ясперсе, делающего его ответственным за тех, кто посадил его в тюрьму. Si tacuisses, philosophus mansisses (Если бы ты держал язык за зубами, ты остался бы философом).

Так или иначе, но прецедент коллективной немецкой вины и по сей день остается головокружительной новинкой западной политической технологии. Наверное, только опознавший себя в политическом кальвинизме мог додуматься до такого спаривания юристики и метафизики. Решающим было именно отождествление субъекта вины с *народом*, после чего виновными оказывались уже не конкретно те или эти, а в буквальном и вневременном смысле ВСЕ, включая умерших и нерожденных. Бывший канцлер Коль поторопился с формулой о «милости позднего рождения», говоря о поколении, вступившем в зрелость уже после войны; о какой же милости может идти речь там, где виновно целое — *народ*, в идее-эйдосе которого деды и внуки столь же едины и одновременны, как отдельные тона в «музыке»! Шутка «коллективной вины»: ей надо быть бессрочной, чтобы вообще быть, что значит: она исчезнет только вместе с народом, который её несет.

Но это и есть фашизм в самом чистом виде, допустив, что фашизм сегодня *жив* не в жалких имитаторах его остановленных мгновений, а в шуме и ярости антифашизма. Чем же, если не типично фашистским узусом, является перенесение на народ понятий, имеющих сугубо *индивидуальное* значение! Понятие вины неразрывно с понятием наказания. За годы войны перебирались самые различные варианты наказания Германии: от тотальной аграризации (план Моргентау) до тотальной стерилизации населения (план Кауфмана). Конечно же, миролюбивый и гуманный мир принял решение, подсказанное ему его христианской совестью: наказание виновного — это перманентное, доведенное до рефлекса сознание вины, сопровождаемое регулярными, а главное, публичными актами раскаяния.

Здесь и следовало бы искать генеалогию «*политики* памяти». После того как некоему влиятельному (сегодня это называется: раскрученному) философскому сообществу угодно было свести философские проблемы к языку, или говорению, а под говорением понимать генератор реальностей как речевых конструкций (или, для более понятливых, деконструкций), так что таковыми оказывается постепенно всё-что-ни-есть, включая биологические первозданности, как «*мужчина*» и «*женщина*», было бы более чем странно, если бы в зону интересов этих тотальных инновационных программ не попала и память.

«*Политика памяти*» — это частное, хотя и приоритетное, направление в рамках названных программ, некий набор технологий по производству (и постоянной регенерации) чувства вины, комбинируемых с учетом национальной и исторической компатибельности. Надо обратить внимание, насколько эффективно, во всяком случае более эффективно, чем в церковном «*оригинале*», используется здесь христианский арсенал. Призыв покаяться, само слово «покаяние», например, способно действовать с гипнотической силой. Особенно в России, где эта святоотеческая традиция нашла неожиданного союзника в литературе, которая в России, как известно, всегда слыла «*учебником жизни*». Для политических мнемотехнологов Россия была и остается идеальным полигоном, по ряду опций даже превосходящим немецкую планку, и если эксперименты (как, скажем, недавний шум вокруг голодомора) не удаются, то вина (коллективная!) за это ложится на членов команды, оказавшихся вдруг глупее, чем можно было допустить.

Конечно, ничего подобного нельзя себе и представить в западных обществах. Кающиеся *en masse* англичане невозможны даже в бредовом сне. Для себя они, приличия (а может, и забавы) ради, придумывают «*скелеты в шкафу*» и устраивают время от времени моральные разборки, впрочем, не идя дальше телегеничных семейных отношений или каких-нибудь фирменных афер. Это типичное поведение брадобрея, бреющего тех, кто не бреется сам, и не бреющего тех, кто бреется сам, притом что сам же он и определяет тех и других. Кто бреет его самого, всегда чисто выбритого, хотя сам он, по понятным причинам, не может себя ни брить, ни не брить, остается секретом Полишинеля, о котором в солидных изданиях, и вообще ввиду репутационных рисков, не принято говорить.

О чем — пока еще — можно говорить, так это о самой вине. Если не лезть из кожи вон в безумных речевых потугах перекричать смысл самих вещей, то ясно одно: виновной может быть только личность, и только через нарушение закона или заповеди. То есть, вина — это, прежде всего, социально-юридическое понятие.

Разумеется, есть и религиозная вина, необыкновенно глубокий концепт, о котором здесь не место говорить не только из-за его сложности, но и в силу его абсолютной политической несовместимости. Моральная вина? Но опять же исключительно в режиме личностного и интимного, при условии, что никому до нее нет дела. И если какому-нибудь потомку *roundheads* пришла в голову мысль перенести это в пространство публичности, где каждый выставляет свою вину напоказ, скажем, в популярной телепередаче, и сокрушается, что каяться удастся не ежедневно, а через день, то, наверное, это и есть тот самый мир, который, когда придет ему пора кончаться, кончится не как взрыв, ни даже как всхлип, а вообще бесшумно.

Самое интересное, что, создав однажды голема «коллективной вины», политики памяти скоро окажутся неспособными утолять его аппетит только народами. При чем тут народы, когда безнаказанным (и всё еще совершающим неслыханные злодеяния) остается сам Господь Бог! Кажется, какой-то американский правозащитник уже догадался подать на Бога в суд, и если иск был отклонен за неопределенностью прописки делинквента, то это вовсе не смешной абсурд, а легко устранимый недостаток в рамках безответных, как труп, богословских деконструкций.

Базель, 3 декабря 2008

## Finis Europae

Начинать — ничего не поделаешь — приходится с *философии*. Не с той, в которую играют сегодня столичные мальчики, а с той, на дрожжах которой всходила Европа и по которой её можно было опознать. Философия в Европе всегда задавала задачи, которые люди действия (политики, воители, устроители жизни) решали: от Карла Великого, насаждавшего теократическую идею, до Наполеона, расчищавшего путь *Rex Britannica*. Философам легко было смеяться над Гегелем, сказавшим, что действительность разумна; труднее было понять, что она и в самом деле разумна, разумнее во всяком случае философов, смеющихся над Гегелем. Чем же и была во все времена Европа, как не *идеей*, в прямом и зримом, платоновском, смысле слова! «От Богов», так это означено в *Филебе* (16 с.), «дар роду людскому: умение видеть единое во многом». Это *одно* и видим мы, глядя на множество наций и народов и называя их Европой. На том она и стояла всегда, с первых рассветных движений своего послекаролингского пробуждения в идентичность, и совсем не удивительно, что, найдя однажды в идее себя, она с тех пор находила и другим (народам, нациям, континентам) их самих, даря им их собственные идеи и идентичность, после чего и им оказывалось место в истории, расширенной до — *всемирной истории*.

Идея Европы — это, говоря со всей мыслимой лапидарностью, синтез «Афин» и «Иерусалима» (в том самом смысле, в котором поставил его перед будущим неистово отрицающий его Тертуллиан), синтез умной веры и верного знания: веры, оттого и сдвигающей горы, что опирающейся на умение их сдвигать. И вовсе не в том дело,



что этот синтез ей гораздо больше не удавался, чем удавался, а в том, что им, даже отрицая его, она жила, и в нем, даже отрицая его, себя находила. Отрицание было изнанкой утверждения, утверждением с негодными средствами; не в нем, строго говоря, лежала опасность, а в полном смещении перспектив — на фоне иных и абсолютно гетерономных задач.

Понятый так, кризис сегодняшней Европы, который, по сути, никакой не кризис, а просто самоликвидация, есть подмена её исконной идеи неким имплантатом. Любопытнее всего, что имплантат оттого и прижился в такие немислимо сжатые сроки и так смертельно, что был плотью от её плоти. Можно будет попытаться вкратце, в немногих характеристичных чертах воссоздать анамнез случившегося. Начать можно будет с тех самых двух големов, которым и суждено было в будущем прикончить своего создателя: *Америки и России*. Отношение обеих к Европе хоть и было всегда диаметрально противоположным, но с равно смертельным исходом. Обе выросли (чтобы не сказать, возникли) на европейской идее, которую Америка искала вообще искоренить, а Россия — «догнать и перегнать». Характерно, что эта поляризация Запада и Востока по отношению к европейской середине происходит почти одновременно; уже с первой половины XVII века имеет место массовый отток в Америку пуритан из Англии, в который потом вливаются всё новые потоки беженцев, сначала европейских, а потом и со всего мира. Этой пестрой массе аллохтонов недоставало как раз идеи, скрепившей бы их в нацию, и национальной идеей стала мифологема «возвращенного рая» как библейски-твердого оплота против погрязшей в культуре Европы. Уже у первых пропагандистов *American Dream* из Новой Англии Европа — это «падший мир под господством и тиранией Сатаны» (Джозеф Беллами), «большее рабство, чем египетское» (Томас Хукер), «вавилонское пленение» (Уильям Саймондс), «сад Божий, ставший пустыней и заполоненный похотливыми людьми, христианами на кончике языка, но язычниками в сердце» (Джон Коттон); довольно распространенная метафора в этой литературе — противопоставление не Неба и Ада, а Неба и Европы<sup>160</sup>. Если увидеть всё это в оптике мессианизма, то станет ясным, в чем заключалось провиденциальное назначение Америки. Спасти Европу от Европы. Сокрушить царство Антихриста («знание, как святилище Сатаны»). Фактически: стереть старую Европу с лица земли и заново сотворить её по своему образу и подобию. (Наверное, здесь следовало бы искать причину будущих бессмысленных бомбардировок немецких городов, которые историк Лиддел Гарт сравнил по степени варварства с монгольскими опустошениями.) Русская версия была иной. Здесь не разучивались, а учились, и значит, убегали не из Европы, а в Европу. Начиная с Петра, Европа — Мекка и Медина «загадочной русской души», с такой свирепой любовью вбирающей в себя чужое (от париков и пивоварения до вокабул), что не по себе становилось даже наставникам. Если в оптике беглых пуритан Европа была ошибкой, которую следовало очистить до *tabula rasa*, чтобы вписывать в нее свой богоугодный опыт, то в русскую чистую доску вписывалась именно она сама: в стахановской (или, если угодно, потемкинской) перспективе собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов. Решающим, впрочем, был не столько фактор равнения и пафос ученичества, сколько трудно представимая смесь спеси и неполноценности. Мессианизм выпирал и здесь — просто, в отличие от пуританской библиократии,



грезящей остановить Творение на седьмом, воскресном, дне и убить Каина, прежде чем он убьет Авеля, здесь грезил о всадниках Апокалипсиса и цезаропапизме, заведомо зная, что в четвертый раз Риму не бывать.

Фатальным было то, что «Платоны и Невтоны» — при всех скидках на самобытность и гениальность — показывали «кузькину мать», грозя «непредсказуемостями», так что, если Европа, пересаженная на американский Запад, стремительно прокручивалась вспять, до своих младенческих истоков (любопытно было бы проследить морфологическую *одновременность* гесиодовской теогонии и эпической истории нью-йоркских и прочих банд), то в контрастном растворе российских эсхатологий она выглядела всё еще меньше самой себя, как бы не доросшей до себя, до собственной идеи, из чего впору было заключить, что и с этого конца она нуждалась в спасении. Нужно просто представить её себе зажатой между обоими названными фундаментализмами, противостоять которым она, тронутая уже просветительским растлением, могла не в большей степени, чем королевские рыцари кромвелевским железнобоким, распеваящим на поле битвы псалмы.

Час Запада и Востока пробил с Первой Мировой войной, этим бессмысленным клоном Тридцатилетней войны. То, что француз Клемансо упивался в Версале унижением немецкой делегации, для которой не нашлось места за столом переговоров и которую пригласили только в конце, чтобы сообщить ей вердикт, было лишь данью гению-покровителю нации, который, как заядлый театрал и мегаломан, едва ли согласился бы на менее эффектный антураж. Чего он, отыгравшийся за Садова и Седан, не заметил, так это собственного конца и, параллельно, чужого начала. Американцы, еще со времен высадки в Нормандии, не упускают случая напомнить французам, что дважды спасали их: в 1918 и 1944 (говорят, де Голль, слыша это, бледнел от гнева), но делают они это, скорее всего, не с целью унижить союзников, а просто потому, что не утруждают себя деталями. С музой Клио считаются еще кое-как, когда пишут историю, но уж никак, когда историю делают.

Конец Европы, *finis Europae*, торжественно оглашенный в Версале, вступил в силу с концом Второй Мировой войны и обустройкой нового, аккуратно разнемецываемого, послеялтинского мира. В популярно-манихейской теологии этого мира всё кружилось вокруг схемы *good cop vs. bad cop*, где один урод лишь отвлекал на себя уродства другого урода, давая ему возможность решать дела по порядку, потому что солнце нового мира всходило на Западе и закатывалось на Востоке. Европейцу, приросшему сознанием к бинарной логике, казалось, что он выбирает между добром и злом, тогда как выбирать приходилось между одним злом и другим злом, и всё в конце концов упиралось в то, какое из двух зол займет вакансию добра. (Говоря с крупницей — английской — соли: а что, если и в самом деле удалось бы перегнуть Америку по производству мяса, молока и масла! А потом и вовсе загнать её в гласность и перестройку и подключить к капельницам демократии!) Как бы ни было, но железный занавес подлежал со временем снятию, как раз после того как выяснилось, что люди типа Ельцина годились не только на то, чтобы делать из них гвозди, но и на то, чтобы хлопать в ладоши, когда их кружат вокруг статуи Свободы, как на карусели. По сути, коммунистическая идея могла держаться исключительно на допинге, и достаточно было перенести её в режим

меньшей взвинченности, как она разом обнаружила всю свою нелепость и никчемность, отцокав прощальные мгновения жизни танцем маленьких лебедей.

Европа (характерно, что, когда Бжезинский уже в 1997 году написал о ней, что она со времен холодной войны была и остается протекторатом Америки, ни один европейский политик не отреагировал на это, хотя бы из приличия, с возмущением) могла еще, пока она противостояла коммунистическому Востоку, притворяться непогибшей и играть в самостоятельность. На чем она, пусть символически, держалась, так это на Берлинской стене. Странно сказать, но эта безумная хрущевская инсталляция, посрамившая всех Дюшанов и Раушенбергов, и стала единственным *зримым* топосом послевоенной Европы, Европой, залитой в бетон: в увековечивание диковинного географического катаклизма, после которого границы Соединенных Штатов Америки и Советского Союза отделялись друг от друга расстоянием толщиной в ладонь. Снос стены стал окончательным исчезновением Европы, или заворачиванием её в саван Европейского Союза, отцы-основатели которого очевидным образом равнялись не столько на здравый смысл и чувство реальности, сколько на театр абсурда. Если какие-то ретрограды и противятся еще сегодня вступлению Турции в Евросоюз, то это чисто фантомные ощущения, от которых наверняка не останется и следа, когда очередь дойдет до Берега Слоновой Кости.

Сейчас и саван с завернутым в него мертвецом, который, очевидно, оттого и дергается, что ничего не знает о своей смерти, трещит уже по швам. То, что всё началось с абсурдного евро (и кончается на нем), вовсе не случайность. Потому что этот денежный знак и выступает сегодня в качестве европейской идеи, как *единственное свидетельство европейского единства*. Политики, с таким отчаянием пытающиеся спасти его, вполне последовательны. Они с полным основанием говорят о том, что конец евро равносильен концу Европы. Похоже, некоторый шанс на спасение означился как раз в последние дни, когда о своей готовности помочь заявили Китай и Бразилия.

Базель, 30 октября 2011

### *Post scriptum*

Нижеследующая подборка цитат под заглавием: «Кризис евро. Министры отрицают факт заражения в еврозоне», заимствована мною из газеты The Washington Post от 21 июня 2012 года. Нужно представить себе всех этих людей стоящими рядом и говорящими в унисон:

«Испания — не Греция»: Елена Салгадо, министр финансов Испании, февраль 2010.

«Португалия — не Греция»: «The Economist», апрель 2010.

«Греция — не Ирландия»: Гиоргос Папаконстантину, министр финансов Греции, ноябрь 2010.

«Испания — не Ирландия и не Португалия»: Елена Салгадо, министр финансов Испании, ноябрь 2010.

«Ирландия находится не на греческой территории»: Брайан Ленихэн, министр финансов Ирландии, ноябрь 2010.

«Ирландия — не Испания и не Португалия»: Анхель Гурия, генеральный секретарь ОЭСР, ноябрь 2010.

«Италия — не Испания»: Эд Паркер, топ-менеджер Fitch, июнь 2012.

«Испания — не Уганда»: Мариано Рахой, премьер-министр Испании, июнь 2012.

«Уганда не хочет быть Испанией»: министр иностранных дел Уганды, июнь 2012

## Фауст (посмертное)

1.

Писать о Фаусте сегодня: не том, что в литературе и литература, а раскавыченном, *самом*, приходится с оглядкой на прошлое, вплоть до недавнего, когда он умудрился променять своё первородство на беспаятность и предпочесть трудному пути вочеловечения кретинизм. Впрочем, не будем торопиться с *lasciate ogni speranza*. Может, это только иллюзия, видимость, гегелевская хитрость разума, где разуму в сложившихся форсмажорных обстоятельствах и не остается ничего иного, как прикинуться *stupid white man*, чтобы обыграть Мефистофеля и выиграть пари.

2.

Фауст — рискованная ставка Творца на тварь, где Творец сам становится тварным, чтобы мир свершался в жанре не воскресной проповеди, а трагедии. Можно еще знать, что, проигрывая человека, Бог проигрывает себя, но гораздо труднее понять, что он проигрывает себя себе же; скажем так: себя в своем «*фаустовском*», где он вечно становится тем, что он уже от вечности есть, себе же в своем «*вагнеровском*»: во всем пантеоне своих остановленных мгновений. Теологи проморгали очевиднейший факт: Мефистофель — не враг Бога, а сам Бог, залегендированный как враг. *Nihil contra Deum, nisi Deus ipse*. Ничто не против Бога, если не сам Бог. Научимся же мы однажды говорить слова молитвы, не машинально твердя их, а понимая: «*Не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого*». Какое странное «но»! «*Не введи*», ведь, и значит: «*избавь*». Причем тут «но», «Но» — противительный союз как условие. *Делай, что делаешь, но...* «*избавь нас от лукавого*». Просить: «*Не введи нас в искушение*», всё равно, что просить: не дай нам быть рожденными, а родившись, жить. Потому что что же и делает Творец наш и Бог, если не ежемгновенно вводит нас в искушение, как в единственный источник нашего взросления и возмужания! Другое дело, как он делает это. В «Моем Фаусте» Поля Валери Мефистофель элегантно разъясняет одной юной барышне, что быть духом зла не прихоть, а должность, и что кому-то надо же было взвалить на себя это бремя. «*Я, как и Вы, мадемуазель, творение. Я не делаю ничего такого, что не входило бы в мои обязанности по долгу службы. Ну не Творцу же самому было возиться с этим!*» <sup>[61]</sup>Риск в том, что дух зла, чтобы исполнять свои служебные обязанности,

должен сам пребывать в иллюзии. Только так ему удалось бы быть правдивым во лжи, то есть не играть свою автономность, а жить её, как если бы всё и в самом деле было так. Об остальном (успешном внедрении и распространении иллюзии) заботятся предоставленные в его распоряжение теологи и священники, которые равным образом должны пребывать в иллюзии, то есть вымащивать благими намерениями дорогу в ад и быть убежденными в том, что ложь — это правда, а правда ложь (как ведьмы в «Макбете»: «Fair is foul, and foul is fair»), чтобы профессионально делать свое дело. После чего искушаемым не остается иного выхода, как уповать на Божью помощь. Но и понять, что «избавь нас от лукавого» значит, не: не введи нас в искушение, а: не дай нам застрять в нем.

3.

Фатальный промах богословов: их Бог прост и плоск, как сами они. Шеллинг неподражаемо высмеял высокомерных слепцов, срисовывающих Бога с собственной убогости. «Нет ничего более плачевного, — так Шеллинг<sup>[62]</sup>, — чем рационалисты, которые хотят сделать разумным то, что выходит за пределы разума. Павел говорит (1. Кор. I: 18–25) о слабости и глупости Бога, которые способны на большее, чем сила людей. Только сильный вправе быть слабым. Гаманн спрашивает: не поняли ли вы еще до сих пор, что Бог *гений*, которому меньше всего дела до того, считают ли это разумным или неразумным. В самом деле, не каждому дано понять глубокую иронию Бога в сотворении мира, как и в каждом из его деяний». Ирония в том, что для того, чтобы изгнать нас из рая, то есть пробудить от спячки, Творцу понадобилась сложная и рискованная режиссура *заблуждения* : заблуждаться в нас, как мы , чтобы в нас же и как мы становиться тем, что он от века уже есть. Дьявол в этой режиссуре — умение и мужество Бога заблуждаться в человеке, и остановить дьявола можно не иначе, как не давая ему остановиться самому, потому что, остановившись, он фиксирует заблуждение (себя) как истину (Бога). Тогда это и есть настоящая дьявольщина. Между тем, смысл творения вываривается как раз в его инсценированной дьявольщине, где дьявол противостоит целому, оставаясь частью целого, которая, как часть, подчинена целому; противопоставление — инсценировка, сценический прием, настолько гениально разыгрываемый, что нужно быть действительно привязанным ко всем мачтам сознания, чтобы не сойти с ума в высокомерные богословские эксегезы, принимающие игру всерьез. Суть дьявольщины в том, что её *в действительности* нет; можно было бы с крупницей соли сказать, что Бог выдумал дьявола (разыгрывает дьявола), чтобы не дать творению застрять в седьмом дне, а самому удалиться на заслуженный покой, после чего не было бы ни времени, ни мысли и истории, а был бы вечный рай: с нами, заспиртованными (от spiritus = дух) в нем и избавленными от тягот вочеловечения, и воскресным, не знающим куда себя девать Богом! Можно сказать и так: дьявольщина, настоящая, — это когда противопоставляют Богу лукавого. И не просто противопоставляют, а так, что он оказывается более сильным и удачным, чем Всемогущий. Как будто, когда мы пишем Одного с прописной буквы, а другого со строчной, мы лишаем этого другого его явного преимущества в мощи и счете! Кант в своей книге о религии упоминает иезуитского патера Шарлевуа, обучавшего одного молодого ирокеза катехизису. «Он рассказал о зле, которое злой дух внес в доброе поначалу творение, и еще о том, как этот злой дух всё время норовит сорвать

божественные устройства. На негодующий вопрос ирокеза: „Но почему Бог не приканчивает дьявола?“, он, по собственному прямодушному признанию, не нашелся сразу что ответить»<sup>[63]</sup>. Нетрудно догадаться, что он ответил бы, найдясь, но едва ли дойти от иезуитского ответа до названного выше *очевиднейшего* факта было бы легче, чем от ирокезского вопроса.

4.

Становление человека — *carte blanche* Сатаны: лицензия на зло, потому что в зле, через зло, силою зла мир не замирает в воскресности, а учится быть бодрым и будним. «Мир», говорит однажды Гёте<sup>[64]</sup>, «это орган, на котором играет Господь Бог, а дьявол надувает меха». Не умеет человек быть злым, у него не прорезались бы даже зубы. Грехопадение — религиозный дар, дар Я в животном, которое без этого дара оставалось бы просто райским телом: бесплотным, бесстыдным и бессмертным. Непонятно (теологически) одно: если Бог — это рай, а рай — неведение, то откуда в нем второе древо? Бог, говорит св. Иоанн Дамаскин, хотел, чтобы мы были бесстрастны и беззаботны и не делали ничего иного, кроме как «непрестанно и немолчно воспевали Создателя, наслаждаясь Его созерцанием и возлагая на Него наши заботы»<sup>[65]</sup>. Заботы! Какие еще заботы у бесстрастных и беззаботных! И разве для этого не достаточно было древа жизни! Зачем понадобилось еще одно: то, вкусив с которого, учатся различать добро и зло? Оно, продолжает святой отец, «должно было служить некоторым испытанием и искушением для человека и упражнением его послушания и непослушания». То есть, если древо познания и стоит в раю, то не для употребления, а для неупотребления. Совсем как в старом анекдоте про англичанина, который, после долгих лет жизни на необитаемом острове, был найден своими соотечественниками и объяснил им, почему ему понадобилось выстроить на острове три дома. Первый, так сказал он, — это дом, в котором я живу. Второй — клуб, в который я хожу. А третий — клуб, в который я не хожу. Соответственно, в райском раскладе: первое древо — это древо, с которого я вкушаю, а второе — то, с которого я не вкушаю. Богослов добавляет: наверное, вкушать с древа добра и зла дозволялось только ангелам, чтобы они не просто были ангелами, но и знали про это; человеку это могло быть только во вред, как твердая пища младенцу, питающемуся молоком. Бедный богословский дьявол! Ведь и по сей день мало кто догадывается, кому мы обязаны нашей статью, прямой походкой, речью, мыслью, сознанием и самосознанием, знанием, культурой, историей, *собой*. Храни мы верность богословскому Богу, который сотворил нас, чтобы мы «непрестанно и немолчно воспевали Его», о нас можно было бы сказать словами Вольтера из его письма к Руссо<sup>[66]</sup>: «Я получил, сударь, Вашу новую книгу против рода человеческого, и я благодарю Вас за нее... Еще никогда не было затрачено столько ума, чтобы сделать из нас скотин... Так и хочется, читая Ваш труд, встать на четвереньки. Но, поскольку я вот уже более шестидесяти лет как отвык от этой привычки и неспособен, к сожалению, снова вернуться к ней, мне приходится предоставить этот естественный способ передвижения тем, кому он больше подобает, чем нам с вами. Ко всему прочему я не в состоянии сесть на судно и отправиться в Канаду к дикарям... Меня вполне устраивает быть мирным дикарем в одиночестве, которое я выбрал себе неподалеку от мест Вашего обитания, где и Вы, надо полагать, являетесь таковым же. От г-на Шаппюи мне стало известно, что Ваше

здоровье оставляет желать лучшего; следовало бы восстанавливать его на свежем воздухе, наслаждаться свободой, пить вместе со мной молоко наших коров и щипать траву на наших пастбищах».

5.

Еще раз: риск пролога на небе в том, что обоим могучим сотрудникам Бога (их именно двое, *diabolos* и *satanos*) не дано знать, что они действуют по воле Отца. Больше того: им позволено всерьёз считать себя врагами и всерьёз оспаривать у Творца его творение. Оспаривать, значит: портить, делать неудавшимся. По типу: «И увидел Бог, что *это* хорошо», а *это* было — хуже не бывает. Софокл в «Эдипе в Колоне» нашел совершенную формулу: «Величайшее благо — совсем не родиться, а родившись, поскорей умереть»... Важно понять: Мефистофель не единственный носитель и адепт зла. Не единственный, с позволения сказать, чёрт. Есть и другой. Опасность другого в том, что он замаскирован под Бога. Хуже: играет Бога, вжит в роль Бога до — *далее некуда* (так и просится на язык: по системе Станиславского). Он и сам верит в то, что он и есть Бог. Еще бы не поверить, когда ему две тысячи лет внушают это и молятся. Какая странная мысль, от которой можно равно потемнеть и — просветлеть: Бог (в расхожем, машинально усвоенном из традиции представлении о Нем) — это зомбированный дьявол: дьявол, сидящий на теологической игле и мерещащийся себе Богом... Но и дьявол (всё в том же машинально усвоенном представлении о нем) — это Бог, принимающий себя за дьявола. Работают оба по привычной схеме «*злого*» и «*хорошего*» следователей. Один черен, как чёрт. Другой, антипод, *автоматически* ослепляет ангельской белизной. Один заземляет настолько, что увязаешь в земном, как в болоте. После чего другому не составляет труда притягивать в небо. Одному только и удаются что уродства, которые он уродует всё дальше и больше. Другой обожает в вещах их фотогеничность. Он прихорашивает их до неузнаваемости, снимает их и клеивает снимки в Вечность.

6.

Фокус в том, что оба противопоказаны друг другу и страдают взаимной аллергией. Как небо и земля, в буквальном смысле. О чем они при этом даже не догадываются, так это о том, что делают с разных концов одно и то же дело. Мефистофель обязуется быть гидом Фауста по жизни и посвящать его в полноту земного опыта. То, что Фауст абсолютно годится на эту роль, засвидетельствовано уже в первом его появлении на сцене: в признании, что, несмотря на ученость и профессуру, он «был и остался дураком». Это парафраз бессмертной реплики флорентийского остроуслова, сказавшего однажды о гуманисте Микеле Марулло, что тот хоть и учен в греческом и латыни, но на *volgare* просто дурак. Признание столетнего Фауста — приглашение на казнь или, что то же, пропуск в ад, потому что ад — это не место, где спят (профессора или уже кто угодно), а бодрствуют наяву и во сне. Ад — это место, где *живут*, а жизнь, соответственно, — место, где учатся осознавать ад, во всяком случае, не просыпать его, и если Фаусту наново — по второму кругу — дается молодость и жизнь, то оттого лишь, что он академически проспал первую. Надо помнить: Мефистофель обязуется служить ему и исполнять любые его прихоти. Весь инвентарь прихотей и капризов против единственного условия: *одного остановленного мгновения*. Какого-то одного волшебного мига,

настолько прекрасного, что Фаусту захочется дотронуться до него руками царя Мидаса, а, дотронувшись, сразу умереть, чтобы не позорить свою вторую старость ослиными ушами.

7.

И вот же свершилось: он мертв. Остановка мгновения оказалось на деле остановкой сердца, в точном согласии с буквой и духом договора: «Едва я миг отдельный возвеличу, / Вскричав: „Мгновение, повремени!“ — / Всё кончено, и я твоя добыча» (пер. Б. Пастернака). Теперь за дело берется сатанинский персонал. Толстые и тощие черти копают могилу, под окрики начальника и его глубокомысленные глоссы о тщете земного. Он победил — без свинств и мошенничеств. Тем сильнее его потрясение при виде откуда-то взявшихся ангелов, с песнями и розами отвоевывающих у него душу Фауста. Но как! Разве договор уже не в силе! Разве он не честно выполнял все условия! И его ли вина, если клиент сам подставил себя, как и было оговорено в контракте! Что за произвол! Пути Бога хоть и неисповедимы, но не до такой же степени, чтобы на них царил беспредел! Нет. Этого просто не может быть. Уж кто-кто, а он знает, что, если речь идет о беспределе, то не от Бога, а над Богом, который в представлениях о нем упрощен настолько, что верить в него можно примерно из тех же душевных состояний, из которых посетители аттракционов верят в фокусничества на сцене... Настоящий (не богословский, не профессорский, не обывательский) Бог — уж это старый чёрт знает наверняка — творит не чудеса, а *необходимое*. Риск в том, что добывается он этого не принуждением, а предоставлением всех свобод, после чего «*тварь дрожащая*» и решает сама, делать ли ей из свободы *необходимое* или — чёрт знает что. Как бы ни было, но ведь Фауст проиграл! О каком же спасении может быть речь! Мыслимое ли дело, чтобы Бог — тот, кто Творец не только Фауста, но и Мефистофеля — унизил себя до чуда! До самого что ни на есть театрального *deus ex machina*. Но *кто* же тогда спасает Фауста? Да и — спасает ли?... Акция спасения — не инсценировка ли передачи клиента одним чёртом другому! Земной дьявол, пресытивший Фауста земным, не сделал ли его готовым упасть ногами в небо! К тому же в католическое! (Наверное, за скудностью убранств протестантского.) Представим же себе: выигравший пари Мефистофель собирается закопать свою добычу в землю. Это называется: погибель. Но тут появляются какие-то ангелы и отнимают у него Фауста, чтобы закопать его в небо. Потому что закопанным можно ведь быть не только в смерти, но и в бессмертии: в праздно бессмертии праведников-пенсионеров, обретших заслуженную Вечность, чтобы вторично и на сей раз окончательно умереть в нее... «*Остановись, мгновенье, ты прекрасно!*» Надо попытаться представить себе Фауста выкрикивающим это в концертной зале. Скажем, при исполнении *Kyrie eleison* из Высокой мессы Баха. Это уже даже не царь Мидас, а тот вдохновенный пошляк из рассказа Вилье де Лиль-Адана, который, прочитав где-то, что лебеди, умирая, поют, ранним утром в плаще и сапогах отправился на озеро и стал сворачивать лебедям шеи, чтобы поощрять искусство...

Фауст, *homo dei*, изменил Богу, а в Боге — себе. Ставкой Бога было: стремление («*Чья жизнь в стремлениях прошла, / Того спасти мы можем*»). Ставкой



Мефистофеля-Аримана: остановка мгновения. Но Мефистофель-Ариман, сам того не зная, играл лишь на руку другому. Тому самому *deus designatus*, который коллекционирует сфотографированные мгновения и подменяет историю музеем. Спору нет: этот последний может обвести вокруг пальца кого угодно: философов, теологов, мистиков, атеистов, филантропов, мошенников и прочих честных малых. Кого он не в состоянии одурачить, так это *своего другого*. Мефистофель: «Скажите, дети милые, к примеру, / Вы тоже, не родня ли Люциферу?» Так, обращаясь к ангелам. А до этого, утешая своих перепуганных лемунов, уже прямым текстом и утвердительно: не в бровь, а в оба глаза: «*Ведь это — черти, как и мы, но в маске*» («*Es sind auch Teufel, doch verkappt*»). Вот мгновение, которое в пору было бы останавливать самому, чтобы самому же и быть «*спасаемым*»: гнозис нечистого, разоблачающего другого нечистого. История Бога в этом гнозисе разыгрывается историей двух дьяволов в поисках своего искупления (или своей уместности). Потому что от зла избавляются, не когда не подпускают его к себе, а когда ставят его на место. Зло — это не зло вовсе само по себе, а лишь смещенное добро, добро не на своем месте и не в свое время. Но кто мог бы услышать это и понять! Повидимому, сам Фауст, только уже не тот, *закопанный в бессмертие*, а новый: третий Фауст, о котором Гёте мог только грезить, потому что создать его он был не в силах. Создать значило, стать самому, чтобы себя же с самого себя потом и списывать. Третий Фауст, сумей мы представить себе его скульптурно, стоял бы посередине двух фигур. В фигуре слева мы опознали бы аккредитованного Бога традиции. Фигура справа оставалась бы неизменно чёртом. В стоящем между ними *человеке* оба нашли бы свою разгадку и свое примирение. Третий Фауст был бы горизонтом, в котором небо переходит в землю, а земля в небо, — причем горизонтом, не просто увиденным, а *достигнутым*.

9.

Фауст, упавший вверх в финале трагедии, — икона: жил на земле среди грешников, теперь живет на небе среди праведных. На земле остался умный и никуда не падающий Вагнер: берлинский профессор Дюбуа-Реймон, посетовавший однажды на Гёте, что он, Гёте, вместо того чтобы женить Фауста на Гретхен и оставить преподавать в университете, заставил его заниматься магией и вообще несолидными вещами. Впрочем, и Вагнеру выпал недолгий срок. Он оказался вдруг копией без оригинала, тенью, которую лишили предмета! Оба — Фауст и Вагнер — просто и без всяких церемоний списаны в архаику. Даже Мефистофель, похоже, ушел от дел, после того как выяснилось, что среди двуногих всё меньше и меньше таких, кто давал бы еще искушать себя и сбивать с толку. То, что вчера называлось искушением, сегодня просто конвейр повседневности. Девочки-старшеклассницы не могут понять, отчего Анна Каренина бросилась под поезд. Для них это просто какая-то эзотерика. Всё перепуталось, и теперь уже действительно некому сказать, ни понять: *Россия, Лета, Лорелея*. Ну что же в самом деле делать бедному классическому чёрту среди нынешней клиентуры! Надо представить себе однажды Воланда в сегодняшней Москве. Или как раз не представить, потому что он не нашел бы здесь не только никакого Мастера с его самоотверженной ведьмой, но даже и прочей столь милой и архаичной сволочи. Время дьявола, искушающего, обольщающего, совращающего, вышло: за полным отсутствием спроса на него. Чёрт

сегодня никакой не чёрт, а просто начитавшийся своих Делёзов болтун и генератор инновационных процессов. Вакансию Фауста (и Вагнера) заняли футболисты, теннисисты, боксеры, политики, шпагоглотатели и кабаретисты, портные, манекены, звезды экрана и эстрады, папарацци, репортеры, толкеры, уолкеры, сталкеры, рэпперы, рокеры, брокеры, джокеры, блоггеры... После смерти поп-певца Майкла Джексона в эдиториале элитарного немецкого «Шпигеля» было написано: «Придет время, когда каждый из нас спросит себя: „Что ты делал, когда умер Майкл Джексон?“» Пишущий эти строки отправил письмо в редакцию, написав, что в момент названной смерти он как раз принимал решение аннулировать свою подписку на журнал. На что ему было отвечено, что редакция относится с пониманием к его решению, которое она, однако, не разделяет. Вместе с «подавляющим большинством читателей». Всё, конечно, так, и глупо было бы искать в моем отказе какие-либо другие причины, кроме физиологических. От «подавляющего большинства» защищаются не аргументами и доводами, а дистанцией. Большинство, вопреки Ибсену, всегда право. Просто от его правоты впору энергично зажимать нос. Конечно, Фауст никогда не был темой для большинства. Но и не для до такой же степени немногих! Похоже, счет пошел уже на единицы, и старая гераклитовская пропорция: *один против десяти тысяч*, нуждается в астрономических поправках. Главное, понять, что быть единицами в наше время — уже не привилегия и не исключительность, а просто твердость решения. В конце концов, всё зависит от того, сколько смогут сказать себе и решить для себя это: если пружина мира (души, сознания) растягивается нынче повсюду за пределы своей растяжимости, становясь просто никчемным скрапом, то происходить это может где угодно, но только не во мне.

Базель, 4 апреля 2011

## История тамплиеров. В память об одном опустевшем храме

1.

История тамплиеров — история закопанного солнца. Или, если угодно, пушкинского бедного рыцаря, искавшего солнце, а нашедшего золото. *Rauperi milites Templi* (бедные рыцари Храма), так они означены в актах собора в Труа 1129 года; позже во Франции в ходу была поговорка: «*богат, как рыцарь-тамплиер*». Между этими полюсами — падением в небо и падением с неба — растянут их недолгий век; только небо, в которое они упали в начале XII века, было не тем, с которого они, спустя без малого два столетия, упали в ужас, бесчестье и смерть: это было небо, притягивающее земную тяжесть, небо готики и слышимых молитв, а не та размагниченная пустота, которая постепенно, но неотвратно заполнялась набирающим темп физико-математическим экспериментом. Нужно только

представить себе диковинный выверт фантазии, разыгрывающей в самом начале XIV века кестлеровское *darkness at noon*: некое пролептическое *déjà vu* московских процессов, перенесенных из Октябрьского зала Дома

Союзов в парижский Тампль эпохи Филиппа Красивого. Содрогаешься, читая стенограммы затянувшегося на годы процесса и обнаруживая в них всё ту же технику допросов, пыток и признаний. Но если можно еще с относительной легкостью фиксировать общее между канцлером де Ногаре и прокурором Вышинским (оба искусные легисты, обогатившие судебную практику необыкновенно продуктивными нелепостями), то понадобилась бы особая прочность стиля, чтобы выдержать безвкусицу поставленных рядом имен, скажем, наркома Крестинского и командора Пайена Понсара де Жизи, отрекшихся прямо в зале суда от своих показаний. Пункт, в котором они соприкасаются и даже сродняются, — фактор непредвиденности (какой-нибудь умник-психолог — или просто психолог — сказал бы: «*человеческий фактор*»): не поддающиеся учету реакции, выводящие из строя налаженный механизм истребления. Потому что речь, в том и другом случае, шла не столько об умерщвлении, сколько о *порче*, что значит: целью было не физическое (акциденциальное) устранение, а погашение сознания, — в полном соответствии с теолого-философским каноном эпохи, согласно которому тело существует не само по себе, а лишь в силу своей атрибутивной принадлежности к существующему («*non est ens sed entis*» Фомы), и оттого погубить кого-либо, значит: уничтожить его не телесно, а в самом корне его существования, которое есть *душа*. То, что «*душа*» не самое подходящее обозначение в нарративе московских процессов, когда палачам противостояли не жертвы, а лишь другие палачи, ничего не меняет по существу; можно же заменить «*душу*» иными, более нейтральными обозначениями, как-то: «*память*», «*идентичность*», «*доброе имя*». Решающим, во всех смыслах, остается масштаб *злободневности*. Если допустить, что, начиная с XIV века, сила западной мыслительности обнаруживает неудержимую тягу к номинализму, то, наверное, мы не ошиблись бы, увидев в процессе тамплиеров некий пробный эксперимент будущих политико-номиналистических практик, когда в противостоянии сторон решающим оказывается не онтос, а номос, не вещь, а названность, что значит: вещи сначала именуется, а потом уже — в пространстве публичности — *уподобляются* своим именам.

2.

История тамплиеров не начинается со своим началом и не кончается со своим концом. Конец и начало тамплиеров параллельно уходят в зримое и незримое, скажем так: в очевидность зримого и очевидность незримого, соответственно: в остановленные мгновения истории и в целое её длящейся *одновременности*. И хотя оба плана по сути лишь дополняют друг друга, в представлении большинства они несовместимы, и если и фиксируются вместе, то не иначе, как в режиме взаимоисключаемости. Историк не очень жалуется тайны, держась только за то, что он называет *фактами*. При этом он ограничивает сферу фактического очевидностью зримого, — наверное, потому, что это удобно и укладывается в его представления о реальности. То, что и тайне есть место в истории, причем именно в модусе *фактичности*, почему-то не приходит ему в голову. Он просто селектирует факты, выделяя «*реальные*» и бракуя «*таинственные*», и заранее убежден в том, что

историю Людовика XV можно понять без графа Сен-Жермена, а историю, к примеру, Робеспьера — без Катерины Тео. Лишь в редких случаях снисходит он до «тайны», когда она настолько сращена с очевидным, что не видеть её можно было бы только глядя на нее в упор. Но и тогда он отделяется от нее, придавая ей статус придаточности, необязательности, экстравагантности, при случае даже пользуясь ею как пряностью, когда пресность и безвкусьность изложения грозят атрофией читательского восприятия. Потому что, прими он её всерьез, ему пришлось бы обязать себя к погружению на такую глубину, при которой голова уже не отличалась бы от головокружения, а навыки учености лопались как пузыри. Историк предпочитает не погружаться в глубину, а выволакивать её на поверхность, после чего факты котируются по жанру анекдотов, а самому ему не остается иного выбора, как — рассказывать истории. В этом смысле юмовская «История Англии» или вольтеровский «Век Людовика XIV» отличаются от, скажем, «Всемирной истории» Роллэна по тому же признаку, по которому хороший роман отличается от плохого. Но суть даже не столько в самих фактах, «реальных» или «таинственных» — всё равно, сколько в том, что и реальные факты приводят нас *по продумыванию* к своему двойному дну, в которое проваливается понимание, если мы не отделяем его от пуповины анекдотов. Что же может быть реальнее того факта, что в ночь, когда был арестован Робеспьер, командующий Национальной гвардией генерал Анрио, единственный человек, способный разогнать Конвент и уничтожить заговорщиков, был просто и мертвецки пьян! (Он протрезвел уже на следующий день на эшафоте.) И что помешало бы историку, будь он последователен в своей фактомании, вывести из этого *petit fait curieux* всю последующую историю Франции, от Наполеона до наших дней! И даже сравнить его значимость со значимостью *носа* Клеопатры или *камней в мочевом пузыре* Кромвеля. Какой роскошный анекдот! Бывший мелкий служащий таможни, вынесенный однажды при прочистке одного тысячетлетнего засорения с прочим мусором прямо на самый пик событий, *пропил историю Франции*. Конечно, можно и здесь держаться принципа фактичности, ссылаясь на случай и силу обстоятельств, только вероятность того, что из голой статистики и стохастики *фактов* слагаются осмысленные и захватывающие романы, едва ли превышает вероятность складывания букв в «Войну и мир» на пишущей машинке, по клавишам которой (в гипотетических миллионах лет) стучит пьяная или трезвая обезьяна. Нет сомнения, что история свершается в ареале фактического, но очевидно и то, что сами факты никак не сводимы к фактам и *значимы* лишь в той мере, в какой они непрерывно выходят за рамки собственной фактичности, подобно тому как буквы алфавита, бесконечно комбинируемые в тексте романа, не имеют уже ничего общего с алфавитом, а служат смыслом. История тамплиеров и есть роман, необыкновенно интересный и захватывающий роман, читая который невольно приходишь к мысли, что шансы атеизма наверняка приблизились бы к нулю, научись мы не только в Шекспире видеть божественный талант, но и в Боге шекспировский. Историкам, от Мишле и Генри Чарлза Ли до современных Фавье и Гилмор-Брайсон, остается лишь пересказывать его на разные лады, а нам по-разному толковать и оценивать прочитанное. Вопрос в том, насколько мы, переходя от одного остановленного мгновения к другому, способны видеть, что в них, собственно, *остановлено*.

Тайна тамплиеров, их «незримое» — душа-христианка (тертуллиановская «*anima naturaliter christiana*») на сломе времен, когда естественность постепенно переставала быть христианской, а христианство естественным, и душе, соответственно, предстоял выбор: сохранить христианство, потеряв себя, либо оставаться собой, но уже без христианства. Они искали Христа, как импульс и жизнь, в перманентности воскресения, а находили его распятым в церковь, проповедь и традицию; старая тоска «отступника» Юлиана по Гелиосу, потушенному в христианских катакомбах, искала нового выхода — на этот раз без неузнанности и вражды, и выходом (взрывом) стали крестовые походы: громовой вопль души, ищущей — под предлогом освобождения Гроба Господня — самоосвобождения, потому что не в том, прежнем, Иерусалиме было ей освобождать Гроб Господень, а находить Иерусалим в себе самой; география служила лишь знаком и зеркалом, в котором осиротевшая душа-христианка силилась отряхнуть с себя беспомыслие и вспомнить свое первородство. Оторванное от мистериальных корней, переставшее быть «*мистическим фактом*», христианство ссыхалось в моральную инстанцию, конвенцию и праздность седьмого дня; говорили о Боге и дьяволе, пугали Богом и дьяволом, ничего о Боге и дьяволе не зная и не желая знать, в твердой убежденности, что в них можно только *верить*, потому что вера в Бога (и дьявола) — от Бога, а *знание* о Боге (и дьяволе) от дьявола. Что удивительного, если дьявольскому знанию оставалось лишь дожидаться своего часа, чтобы послать божественную веру ко всем чертям; атеизм Нового времени, от просветительских салонов до университетских кафедр, что бы о нем ни говорили, легитимный наследник христианства; интересно в атеизме не то, что он отрицает Бога, а то, что он *возможен*, и возможен как (гегелевская) хитрость Бога, который, сотворив знание, сотворил и церковь, после чего (через церковь) запретил знанию быть знанием о Боге и отдал его на попечение дьяволу, чтобы — при посредничестве дьявола — привести его снова, но уже прошедшее через горнило сомнений, к себе... Конечно же, Тамплъ, при всех отдельных прозрениях в гнозис и тайноведение, не был ни жаждой знания, ни прорывом в знание; чего они добивались и чему посвящали свою жизнь, лежало в области *веры* и *воли*: веры в Мистерию Голгофы, которую они, не давая ей захлебнуться в чувстве, страстно вбирали в волю, чтобы самим присутствием этой воли тормозить христианский мир и оберегать его от спячки, косности и автоматизма; воля Тампля — непрерывность *Распятия* и *Воскресения*, то, о чем спустя столетия с такой пронзительностью скажет Блез Паскаль: «Вплоть до скончания мира будет длиться агония Иисуса; не пристало всё это время спать»<sup>[67]</sup>. Они и учились — *не спать*, проходя посвящение в христианство, в самый момент его начинающейся деформации, конец которой спустя столетия засвидетельствует Божья Матерь в словах, сказанных ею детям в Ла-Салетт: «Священники стали *клоаками нечистот*»<sup>[68]</sup>. Оттого судьбой и бедой их было то, что, служа Христу, они всё еще служили церкви, войдя в нее как в тот пустой гроб 33 года, с освобождения которого началась однажды их история.

4.

Можно будет вкратце воспроизвести историю Тампля в наиболее существенных чертах. Семеро французских рыцарей под водительством Гуго Пайенского и Годфруа де Сент-Омера основали в 1119 году в Иерусалиме орден *fratres Templarii* (братьев-

храмовников) на том самом месте, где свершилась Мистерия Голгофы. Провозглашенной целью было охранять пилигримов на их пути к Гробу Господню от разбойников. Спустя десять лет на соборе в Труа орден был утвержден, а братья получили устав, составленный для них св. Бернардом, и право носить белый плащ с красным крестом, а также черно-белое знамя с девизом из 113-го псалма: «Non nobis Domine» (Не нам, Господи). Абсолютно новым в ордене было слияние прежде отдельных рыцарского сословия и монашества; тамплиер, оставаясь рыцарем, становился монахом, то есть, он не уходил в монастырь, а нес его в себе, расширяя его до мира и выполняя в нем свой воинский долг: «кротче агнцев и свирепее львов», говорит о них св. Бернард<sup>[69]</sup>. Этим объясняются донельзя строгие порядки, предваряемые тремя монашескими обетами: послушанием, бедностью и целомудрием. Поступающий в орден просил о дозволении быть слугой и рабом «дома», при полном отречении от личной воли. Он должен был всегда помнить о том, что кровь, текущая в его жилах, принадлежит не ему, а принятому им на себя обету. Также и о том, что нажитое им было не его собственностью, а всего ордена. Если после смерти тамплиера у него обнаруживали золото или серебро, то тело его погребалось в неосвященной земле или, уже задним числом, извлекалось обратно.

Целомудрие блюли настолько строго, что запрещали себе даже поцелуй матери. — В скором времени слава ордена разнеслась по всему христианскому миру. Благороднейшие рыцари, венценосные особы (даже папа Иннокентий III) искали посвящения в орден, и уже в скором времени Тамплъ насчитывал, по слухам, от двадцати до тридцати тысяч рыцарей — хронист Мэтью Пэрис говорит о девяти тысячах командорств ордена («habent Templarii in christianitate novem millia manerogum»<sup>[70]</sup>), но, похоже, историки склонны сократить эту цифру на порядок. В гораздо большей степени волновала современников (и историков) другая цифра: богатство тамплиеров. Назывались баснословные суммы; причем имелись в виду не только деньги, но и земли, города, дороги, замки; за менее чем столетие ими были построены в Европе 80 соборов и множество храмов поменьше. Если учесть к тому же, что они были освобождены от пошлин, податей и налогов всякого рода, что их дома и церкви были наделены правом убежища, а сами они неприкосновенностью, присущей духовным лицам, и подчинялись непосредственно папе, то нетрудно будет догадаться, что рост их силы и славы сопровождался ростом ненависти и вражды к ним, причем решительно со всех сторон. Мирской клир раздражали привилегии этих «светских монахов», пользующихся особой благосклонностью Святого Престола; сохранились многочисленные жалобы братьев на епископов, чинящих им препятствия, и то, что Рим решал тяжбы в пользу ордена, лишь усиливало и углубляло вражду. Ненависть духовенства разделяли короли, которых не могло не раздражать могущество выскочек-рыцарей на службе у папства; то, что Ричард Львиное Сердце, умирая, сказал: «Я оставляю свою алчность монахам-цистерцианцам, роскошь нищенствующим монахам, а гордыню тамплиерам», могло быть и выдумкой, но не выдумкой были слова, сказанные великим магистром ордена английскому королю Генриху III в 1252 году: «Вы будете королем ровно столько времени, сколько Вы будете справедливым», как не выдумкой же было и то, что король Франции Филипп Красивый в 1305 году просил принять его в орден и что ему было в этом отказано. Очевидно, что они переоценивали свои возможности,

как очевидно и то, что однажды это должно было их погубить. Не всегда и не все короли могли терпеть возле себя строптивцев и сносить их дерзости, и когда разгневанный Фридрих II Гогенштауфен в 1229 году изгнал (правда, ненадолго) орден из Сицилии, конфисковав его имущество, в этом можно было увидеть лишь первое, пробное, знамение их будущей и уже окончательной судьбы.

5.

Проблемы и конфликты были и с папством. Уже Иннокентий III — во всем остальном почитатель и покровитель (он подумывал даже сделать себе из ордена подобие личной гвардии) — в одном письме 1208 года в крайне резких выражениях призывает братьев к порядку в связи с жалобами на бесчинства и гордыню отдельных сановников. Впоследствии доходило даже до прямых столкновений. Так, в 1264 году, после того как Стефан де Сисси, прецептор Апулии, отказался принять участие в крестовом походе против короля Манфреда (сына Фридриха II), папа Урбан IV потребовал от него сложить свои полномочия. Приор ответил, что он возвратит свой чин только тому, от кого получил его, то есть великому магистру, после чего Урбан отлучил его от церкви, но орден, недовольный тем, что папа намеревался использовать в личных целях войско, набранное для Палестины, заступился за дерзкого брата. Можно гадать, чем бы всё кончилось, если бы не смерть Урбана в том же году и не снятие отлучения новым папой Клементом IV. Оставался Университет, третья власть эпохи, но Университет лавировал между папой и королем, беря то одну, то другую сторону, и понятно, что в общем раскладе сил «бедным рыцарям» не приходилось рассчитывать и на поддержку «интеллектуалов». Удар пришелся ни с той, ни с другой, ни с третьей, а с четвертой, наиболее могущественной, стороны, которая и положила конец ордену задолго до того как за дело взялись дознаватели и судьи. Конец тамплиеров начался с молвы: со слухов, однажды пущенных в ход и уже не прекращающихся даже после упразднения ордена. Что больше всего поражает в этих слухах, так это впечатление некой хорошо организованной и управляемой спонтанности, как если бы уже XIII век опутывала незримая сеть информационных агентств, поражающих любую цель с любого расстояния; «божественный» Пьетро Аретино, старый похабник и отец-основатель журналистики, дружбы которого искали папы и короли и который пригрозил однажды Микеланджело выставить перед общественностью его «Страшный суд» как порнографию, мог бы воздать должное этим ранним репортерам-колпортерам, сделавшим физическое уничтожение ордена тамплиеров вопросом времени, после того как они уничтожили его морально.

6.

Слухи ползли пластами и по модели речевой фигуры *климакса*. Началось с гордыни и высокомерия, потом прибавилось предательство и коварство: сделки с неверными, связь с сектой ассасинов, распутство. Поговорка: «*Boire comme un templier*» (пить, как тамплиер) встречается еще у Рабле<sup>[21]</sup>. Кстати, на этой поговорке можно наблюдать, насколько грамотно работали диффаматоры. Только после 1807 года в словаре Французской Академии появляется поправка, что фраза: *пить, как тамплиер*, является искаженным вариантом оригинального: *пить, как стеклодел* (*boire comme un temprier*); почти неразличимые акустически *templier* и *temprier* (старый синоним для *verrier, стеклодел*) так и просились в каламбур, причем особая



изошренность заключалась в том, что даже в случае *стеклодела* пить вовсе не означало пьянствовать, а просто обильно принимать жидкость при выплавке стекла: из-за сильной жары и духоты. От пьянства было рукой подать до блуда, причем и здесь не обошлось без апофтегмы: «*Custodiat̄is vobis ab osculo Templariorum*» (остерегайтесь поцелуя тамплиеров). Огонь с самого начала велся на поражение, по трем целям, или трем обетам: послушанию, бедности и целомудрию, после чего послушание оборачивалось гордыней, целомудрие блудом, а бедность сказочной роскошью. Действовали по принципу *a particulari ad universale* (от частного к общему), то есть, от факта отдельных искажений и извращений заключали к правилу; скажем, курсировали слухи, что в том или ином командорстве некоторые рыцари или сервенты были уличены в грехах и дурных деяниях; на следующем витке речь шла уже о «*тамплиерах*», не «*некоторых*», а «*всех*»; прочность порчи была таковой, что в слухах не сомневались даже далекие потомки; надо будет перечитать однажды «*Айвенго*» Вальтера Скотта с изображенными в нем омерзительными тамплиерами, чтобы понять, что политтехнологи Филиппа одурачивали не только толпу, но и избранных, и одурачивали — в долгосрочной перспективе. Даже пронизательнейший де Местр не составил здесь исключения, отделившись от темы небрежным росчерком пера: «*Их создал фанатизм, а погубила жадность, вот и всё*» <sup>1721</sup>. Можно, конечно, оставить фанатизм на совести автора «*Писем об испанской инквизиции*». Но в чем де Местр не промахнулся (хотя и попал в подставную цель), так это в том, что их действительно погубила жадность: не собственная мнимая, а чужая.

7.

«Золотом, — писал Колумб Фердинанду и Изабелле после четвертого путешествия, — можно добиться в этом мире чего угодно. Можно даже препроводить душу в рай». Он полагал в эйфорическом помрачении: подкупить Бога. Внук Людовика Святого, король Франции Филипп IV, едва ли рассчитывал на такой лад откупиться от ада, но поправить земные дела — вполне лежало в круге возможного. Металлической (вообще никакой) теории денег тогда еще не было, но были практики металлизма, хоть и не догадывающиеся покрывать недостаток золота и серебра в казне эмиссией отчеканенного металлолома, зато делающие это куда проще, скажем, объявляя серебром медные монеты (Филипп I) или повелевая принимать каждое су за ливр (Людовик VI) или приравнивая кружочки кожи с вбитыми в них серебряными гвоздями к золотым дукатам (Иоанн II Добрый) или оповещая о том, что монеты достоинством в одно денье стоят три денье (Людовик XI). Филипп Красивый решал проблему на тот же манер, только менее вызывающим образом: он чеканил анжуйские золотые низкой пробы, уменьшая в них удельный вес золота, после чего монеты за год теряли треть своей стоимости; их и прозвали в народе *длинношерстыми овцами* (*moutons à la grande laine*) и *короткошерстыми овцами* (*moutons à la petite laine*), как символ стрижки населения, а за инициатором закрепилось прозвище «*фальшивомонетчик*» (таким — *falseggiando la moneta* — он увековечен и у Данте: Par. XIX,119). Ничего удивительного, если золото ордена мерещилось ему и во сне; когда в марте 1306 года толпа, взбешенная ростом цен, взбунтовалась, он нашел убежище именно в Тампле, которому с этого времени и задолжал огромную сумму (около полумиллиона ливров). Филипп, по описанию

современников, был похож на статую: красивый, молчаливый и неподвижный; Жан Фавье, автор блестящей книги о нем, называет его первой загадкой в череде загадок его почти тридцатилетнего правления<sup>[73]</sup>. Трудно догадаться, когда ему впервые пришла в голову мысль об уничтожении ордена, и что, кроме алчности, побудило его к этой беспрецедентной акции. Несомненно одно: он действовал продуманно, почти что протокольно, во всяком случае без того излишка страстей и несдержанностей, которые с таким подкупающим простодушием оправдывал в средневековых монархах хронист Шатлен («*puisque les princes sont hommes*», «потому что и государи ведь люди»). Удару по ордену предшествовал удар по папству; Филиппу удалось то, о чем после 1077 года мечтали короли и императоры: реванш за Каноссу. Когда возмущенный его фискальной политикой папа Бонифаций VIII отлучил его от церкви, он, заручившись поддержкой Университета, обвинил римского понтифика в убийствах и дьяволопоклонстве и велел своему министру Ногаре арестовать его, что этот отпрыск катаров и сделал, не отказав себе в удовольствии дать пленнику пощечину. Папа вскоре после этого умер, а на могиле его король велел высечь слова: «Еретик и святопродавец». Наверное, это не было преувеличением; в чем старому греховоднику не повезло, так это в том, что он на два столетия опередил свое время. Нужно представить себе его в промежутке между Базельским и Тридентским собором, лучше всего на месте Юлия II, о котором Ульрих фон Гуттен сказал, что он взял бы небо штурмом, если бы ему закрыли доступ туда, или Льва X, *il papa Leone*, аплодирующего комедиям полупорнографического характера, чтобы понять, что на лучший обвинительный материал, чем оригинал, Филиппу нечего было и рассчитывать. Некоторые речения Бонифация в самом деле взяты как бы из ренессансного репертуара: «Таинства — это дурачества» (*Sacramenta sunt truffae*). «Плотские грехи вовсе не грехи» (*Peccata carnalia non esse peccata*). «Дева Мария была не большей девственницей, чем моя мать» (*Virgo Maria non fuit plus virgo quam mater mea*). «Верю в нее (Марию) не больше, чем в ослицу, а в её сына не больше, чем в осленка» (*Non credo plus in ea (Maria) quam in asina, nec in filio plusquam in pullo asinae*). И уже — немислимый рикошет — вылитый Федор Павлович Карамазов: «Не верю в Марьюшку, Марьюшку, Марьюшку» (*Non credo in Mariola, Mariola, Mariola*)<sup>[74]</sup>. Еще он говорил, что предпочел бы, скорее, быть собакой или ослом, чем французом. Трудно сказать, было ли это вызвано самоуверенностью или просто недостатком чувства реальности, но в смертельном конфликте орден ухитрился взять сторону папы и даже ссужать его значительными суммами (говорили, что деньги шли в том числе и из казны короля, казначеем которого был тамплиер). Наверное, мечта Филиппа о золоте братьев фундировалась их предательством, и участь ордена была предрешена уже тогда. Так, во всяком случае, выглядит это в очевидности зримого. В оптике незримого анамнез простирается куда дальше. Жюлю Мишле принадлежит глубокое слово о рыцарях Тампля. «В них», говорит Мишле, «крестовые походы стали постоянными и непрерывными»<sup>[75]</sup>. Хотя иные энтузиасты еще и в начале XIV века грезили о новом крестовом походе, их едва ли кто-нибудь принимал всерьез. Своих дел и забот было полно уже и в старой доброй Европе. Историк Фавье довел эту мысль до предела прозрачности: «Тампль умер, после того как он забыл Иерусалим»<sup>[76]</sup>.

Конец ордена производит впечатление юридически и полицейски хорошо спланированной облавы. Аресты начались ранним утром в пятницу 13 октября 1307 года одновременно по всей Франции. За месяц до этого всем королевским бальи и сенешалям были разосланы письма в запечатанных пакетах, вскрыть которые надлежало за день до акции. Филипп действовал осторожно, опасаясь, не без оснований, что в случае огласки могущественный орден мог нанести превентивный удар. За день до ареста, 12 октября, великий магистр Жак де Моле, ставший, между прочим, по просьбе Филиппа крестным отцом одного из престолонаследников, присутствовал при погребении жены Карла де Валуа, брата короля, и даже нес, в двух шагах от короля, балдахин. Конечно, образцы этой техники нередки и в древности; но на память — после навязчивой аналогии с московскими процессами — приходит, скорее, будущее: Сталин, который награждал своих сподвижников орденами за неделю до их ареста и расстрела. Аресты производились по всем командорствам; только в Париже были взяты под стражу 140 членов ордена, среди них Жак де Моле и великий визитатор Франции Гуго де Пейро; сразу после этого в Тампль прибыл сам король с целой армией нотариусов, которым было велено немедленно конфисковать имущество. Обеспечена была заранее и юридическая сторона, поскольку арест тамплиеров, подчинявшихся с 1139 года только папе, демонстрировал беспрецедентное злоупотребление властью; нужно было создать повод для расследования и представить случившееся в самом объективном виде. Лучше не могло быть придумано и в дурном криминальном бестселлере: в одной тюремной камере вместе с каким-то приговоренным к смерти преступником из Безье оказался некий экстаплиер, которому вдруг вздумалось поведать своему соседу жуткие тайны об ордене, настолько жуткие, что ошеломленный негодяй немедленно потребовал встречи с королем, чтобы рассказать ему услышанное и исполнить тем самым свой долг гражданина и христианина. Филипп просчитал и другое. На папском престоле сидел его ставленник Климент V, бывший епископ Бордо, которого он вдобавок ко всему шантажировал намерением начать посмертный судебный процесс над Бонифацием VIII, так благополучно избежавшим его в свое время благодаря своей неожиданной смерти (Ногаре даже требовал эксгумировать тело покойного папы и предать его сожжению). Наверное, случай был всё-таки настолько вопиющим, что Климент, будучи и сам узником короля, не скрывал поначалу своего возмущения («*бунтом на коленях*», «*une révolte à genoux*», называет это Мишле<sup>[27]</sup>), но Филипп, предпочевший не обострять ситуацию без нужды (как-никак, а происходящее повергло христианский мир в состояние шока), легко успокоил его уступками, годящимися разве что на то, чтобы деморализованный наместник Бога на земле сохранил лицо. Всё кончилось тем, что король уступил папе дело Бонифация, а папа взамен отдал ему тамплиеров. Мишле: «Он отдал живых, чтобы спасти одного мертвеца. Но этим мертвецом было само папство»<sup>[28]</sup>. Дело было передано великому инквизитору Гийому Парижскому, и только слепой не увидел бы, что это означает; Гийом был не только инквизитором, но и личным духовником короля; таким образом, как инквизитор, он обеспечивал правовую сторону, а как духовник — фактическую. Оставалось напоследок еще заручиться поддержкой «*народа*», что и было сделано сразу после арестов. В королевском саду в Ситэ при огромном скоплении толпы министр Ногаре зачитал

письмо короля, обошедшее в скором времени всю Францию: «Горестное известие, прискорбная новость, которую невозможно ни вообразить себе без ужаса, ни без ужаса услышать! Мерзкая по степени коварства, заслуживающая презрения по степени низости!.. Дух, наделенный разумом, испытывает боль и помрачение при виде природы, насильственно изгоняемой за свои пределы, забывающей свое естество, игнорирующей свое достоинство, расточающей себя, уподобляющейся зверям, лишенным чувств, что я говорю? превышающей зверство самих зверей». Это уже как бы в кредит будущих передовиц «Правды» и «Известий»: «Болью и гневом полны наши сердца. Чудовищные, нечеловеческие преступления кучки вырожден, поганых псов фашизма холодят кровь... Гадину, отравляющую воздух трупным зловонием, надо расстрелять». Конечно, толпа и здесь отнеслась к улышанному «понимающе», так что Филипп мог бы сказать обо всем словами Сталина, который, когда ему сообщили о каком-то проколе следствия, поморщился и махнул рукой: «Ничего, слопают». Об ордене уже давно ходили недобрые слухи, и что-то такое рано или поздно должно было случиться. Организаторам процесса не пришлось проявлять особую щепетильность при согласовании деталей; главное, всё было готово: обвинения, чтобы быть предъявленными, и обвиняемые, чтобы в них сознаться, ну, а народ был всё тот же, что и тогда при всенародном референдуме во дворе Кайафы, и на этот народ вполне можно было положиться.

9.

Обвинительный список составил 117 пунктов, но главными были три: отречение от Христа, плевки на крест и содомия. Параллельно распространялись слухи об идолопоклонстве. Говорили о какой-то фигуре, установленной в Тампле: то ли бородатой голове, то ли голове с тремя лицами и сверкающими глазами. По другой версии, это был череп. По еще другой, кот. В конце концов, сошлись на Бафомете (*figura Baphometi*), полагая, что так это, наверное, понятнее всего. Не будь юмор столь чудовищно неподходящим, абсолютно чуждым элементом для всей топики процесса, можно было бы вполне заподозрить в коте-Бафомете *анекдот*. Сначала, при каждом допросе, спрашивается, правда ли, что в ордене поклоняются какому-то идолу. Ответ, каждый раз, гласит: да. Потом выясняется, что большинство братьев его вообще не видели, а те, кто видели, не знают, что именно видели: бородатую голову, череп или кота. Даже руководители ордена, магистр, визитатор, прецепторы, не знают, чему они поклонялись: бородатой голове или коту. Филипп делал всё, чтобы как можно скорее покончить с делом; он и так сильно рисковал, бросая вызов если не своему «карманному» папству, то всему христианскому миру, для которого тамплиеры были не просто могущественным орденом, но живым символом христианства. После того как большинство братьев, некоторые частично, другие полностью, сознались в инкриминируемых им трех пунктах, дело, казалось бы, было завершено. Но тут снова заупрямился папа, уязвленный, скорее всего, грубостью и откровенной насмешливостью королевских действий. Он создал комиссию по расследованию, установившую, что большинство показаний были выбиты пытками. Так, Понсар де Жизи, прецептор Пайена, в четверг 27 ноября 1309 года назвал ложными все обвинения, а также все показания, сказав, что сделаны они были под пытками, от которых только в Париже умерли тридцать шесть братьев. Рыцарь Бернард Дюге, ноги которого долго держали над огнем, даже показал судьям

две вывалившиеся из его пяток кости. После этого обвинительный состав начал разваливаться, так что папа имел все основания приостановить процесс и объявить о подготовке нового суда. Ответный шаг Филиппа оказался настолько же неожиданным, насколько философски грамотным. Мы едва ли ошиблись бы, увидев в нем прямой перенос философского спора об универсалиях на юридическую практику. Это чистейший *прикладной* номинализм эпохи расцвета школ Парижа и Оксфорда, можно было бы сказать: первая апробация программного *universalia sunt nomina post rem* (общие понятия суть имена после вещей) на государственном уровне. Есть *орден* тамплиеров, как метафизическая реалья, и есть *тамплиеры*, конкретные люди. Право суда над *орденом* Филипп, в полном согласии с буллой *Omne Datum Optimum*, оставил за папой. Его самого вполне устраивали тамплиеры, как *homines singulares* (частные лица). Таким образом, многомудрый спор об универсалиях оборачивался в юридическом измерении издевательством, потому что метафизически *орден* мог сколько угодно предшествовать своему физическому содержанию; юридически, без этого содержания, он становился просто пустым звуком. По существу, Филипп менял понятие на людей, совершенно точно рассчитав, что гордо реалистическое *ante rem* (до вещей), если юридически оставить его *sine re* (без вещей), просто станет *post rem* (после вещей). Для осуществления этой комбинации в Париже 10 мая 1310 года был созван епископальный синод, на котором архиепископ Санса Филипп де Мариньи (брат всемогущего министра финансов Ангерана де Мариньи и, значит, «свой человек») велел парижскому епископу продолжить суд, который теперь уже был вполне легитимным, так как котировался не как суд над *орденом*, а как суд над *отдельными* братьями. Похоже, анекдотическая выигрышность решения в самом деле была обусловлена сменой философских гегемонов; еще за каких-нибудь несколько десятилетий столь откровенный перенос номиналистической софистики на юридическую практику показался бы невозможным, но после физической пощечины Бонифацию VIII впору было ожидать и метафизических хулиганств. Во всяком случае одновременность номинализма Оккама или Николая Отрекурского с практикой номинализма в процессе тамплиеров — не просто аналогия, а скорее, гомология (в шпенглеровском смысле), указующая на морфологическое единство контекстов. С *реалией* ордена, ставшей после его физического упразднения пустым *номеном*, могли бы вполне справиться нотариусы и легисты, и, наверное, в Филиппе уже проговаривалось позднее сталинское: «*Нет человека, нет проблемы*» ... Обвиняемые были поставлены перед выбором: признать всё и быть выпущенными на свободу или по-прежнему отрицать всё и получить пожизненное заключение. Наиболее тяжким оказывался третий пункт, так называемый *relapsus* (рецидив), когда признавшие раньше свою вину отрекались от своих показаний. Во вторник 12 мая 1310 года 54 таких рецидивиста были сожжены на полях в Сент-Антуанском предместье Парижа. После этой казни сопротивлению практически настал конец, но случаю угодно было увенчать конец еще одним проколом. Брат Эмери де Вилье-ле-Дюк в среду 13 мая 1310 года, «бледный и весь истощенный, засвидетельствовал под присягой и под страхом гибели души, что все вменяемые ему преступления являются ложными». Он потребовал для себя незамедлительной смерти, в случае если он лжет. Брат Эмери: «И пусть мое тело и моя душа провалятся перед вами на этом месте в ад!..

Вчера я видел, как в телегах везли на костер пятьдесят четыре моих брата, сознавшихся раньше в этих преступлениях. Но будь и я на их месте, я не вынес бы этого. Я сознался бы во всех приписываемых мне злодеяниях; я сознался бы даже в том, что убил Господа нашего, если бы от меня потребовали этого»<sup>[79]</sup>. Видимость расследований продолжалась еще некоторое время, пока 22 марта 1312 года орден не был упразднен буллой *Vox in excelso* папы Климента V.

10.

Судьба и случай позаботились, впрочем, о том, чтобы и это не было еще концом. Последнее слово в деле тамплиеров оставалось за великим магистром ордена. 18 марта 1314 года Жак де Моле и прецептор Нормандии Годфруа де Шарне были казнены в Париже. Их, вместе с двумя другими узниками, визитатором Франции Гуго де Пейро и прецептором Пуату и Аквитании Годфруа де Гонвилем, привезли на суд, чтобы прилюдно огласить им приговор о пожизненном заключении. Трибунал из четырех кардиналов под председательством Филиппа де Мариньи проходил на паперти перед Собором Парижской Богоматери при огромном скоплении народа. Приходится гадать, какие именно мотивы побудили Филиппа устроить этот театр, но то, что ему совершенно отказало чувство *мистической* (или, в иной оптике, *эстетической*) реальности, не подлежит сомнению. В своем самомнении он просто не сподобился учесть элементарное правило жанра, что там, где со сцены сходят два героических столетия, сцену трясет как в лихорадке. Великий магистр взял слово и твердым голосом засвидетельствовал ложность обвинений и невиновность ордена. Вслед за ним то же повторил приор Нормандии. Оба других товарища предпочли хранить молчание и сгнули навсегда в подземельях. Что до клятвоотступников, то, пока кардиналы решали их участь, Филипп созвал совет и велел казнить обоих незамедлительно, без суда и приговора, так что уже вечером того же дня на Камышовом острове Сены между королевским садом и церковью августинских монахов (нынешней набережной Больших августинцев) был сложен костер, один на двоих. Магистр попросил повернуть его лицом к Собору Богоматери и, уже объятый пламенем, громко призвал папу и короля на Божий суд. То, что Климент V умер спустя месяц (предположительно от рака кишечника), а 46-летний Филипп через восемь месяцев то ли от инсульта, то ли упав с лошади на охоте (по Данте, от удара кабана, *di colpo di cotenna*), положило начало красивой и повторяющейся в веках легенды о проклятии тамплиеров. Похоже, великий магистр вызвал на суд Божий не только своих непосредственных палачей, но и саму королевскую власть; во всяком случае, слухи и фантазии здесь настолько сопряжены с фактами, что переход от одного к другому как бы напрашивается собой, стирая грань, отделяющую *«поэзию»* от *«правды»*: факт, к примеру, что Людовика XVI везли на казнь именно из башни Тампля; слух, что какой-то человек взобрался на эшафот после его казни и громко крикнул: «Жак де Моле, наконец ты отмщен!» Интереснее всего, что слухи, даже если их нельзя подтвердить прямым образом, не лишены почвы и косвенно подтверждаются другими фактами. Сценка с незнакомцем на эшафоте — слишком груба, именно театрально груба, чтобы заслуживать доверие историков. Но при чем доверие историков! Наверное, историкам следовало бы время от времени напоминать, что история гораздо сложнее и непредсказуемее их собственных представлений о ней. В конце концов не история нуждается в их доверии, а они в её



понимании, и считать историей только её документально заверенную часть, всё равно что считать морем то, что плещется на его поверхности. С другой стороны, чем же названная сценка неправдоподобнее сотен других, достоверных, потому что документированных! Разве не вписывается она вся целиком в тот парижский 1793 год, который (документально ли, анекдотически ли) так вдохновенно и почти уже на грани неразличимости подражал будущему роману Гюго! Но вот, впрочем, еще один, вполне достоверный, факт, через который проклятие великого магистра транспарирует ярче и исчерпывающе, чем через все оккультные толки и слухи. Я цитирую по гонкуровской «Истории французского общества в период революции»: «21 января 1793 года в четверть одиннадцатого утра Людовик Бурбон, XVI именем, родившийся в Версале 23 августа 1754 года, названный дофином 20 декабря 1765 года, король Франции и Наварры 10 мая 1774 года, помазанный и коронованный в Реймсе 11 июня 1776 года, был гильотинирован на Площади Революции. — Вскоре после этого некий человек по имени Ромо — в брошюре, которую сегодня почти невозможно разыскать, — предложил „всем гражданам отмечать в семейном кругу день памяти 21 января, поедая в этот день *свиную голову* или *свиное ухо* “»<sup>1801</sup>.

11.

Вопрос, остающийся непроясненным и по сей день: были ли преступления, инкриминируемые тамплиерам, выдумкой или они всё-таки соответствовали действительности? На этот вопрос нет прямого и простого ответа: ни просто «да», ни просто «нет»; между «да» и «нет» растянута целая палетка половинчатостей: от частичных, дробимых «да» до частичных, дробимых «нет». Схема «пытки-признания» очевидна, но она объясняет не всё; большинство признаний носят выборочный характер, что не совсем вяжется со способом их получения, потому что признания, полученные под пытками, как правило, не селективны, а тотальны: тут можно либо, упершись головой в безумие, всё отрицать (в промежутках между приведением в сознание и очередной потерей его), либо уже без удержу сознаваться *сколько угодно и в чем угодно*. Что при более пристальном чтении протоколов допросов, изданных в свое время Мишле в знаменитом двухтомнике «Процесс тамплиеров» и переизданных в наше время Жаном Фавье<sup>1811</sup>, обращает на себя внимание, так это, среди прочего, странный, на грани невменяемого тон, которым делаются признания; впечатление таково, что они *говорят правду*, но не всю, и делают это, как бы не совсем соображая, о чем речь. Как же, иначе, понять, что на сотнях протокольных страниц сотни раз повторяется одно и то же: «*да, я кощунствовал, но делал это устами, а не сердцем*», без того чтобы судьи, да и сами признающиеся задали вопрос: а зачем? Зачем вообще было принуждать себя и других к кощунству, зная, что оно фиктивное, притворное? Зачем стремиться быть принятым в орден, где принуждают к такому нелепому кощунству? Факт, что в ритуалах принятия в орден действительно присутствовали элементы, на которых позже строилось обвинение. Они в самом деле отрекались от Христа, хотя и в довольно странной форме: «От Тебя, кто Бог, отрекаюсь», и даже (некоторые, впрочем, решительно отказывались делать это) плевали на крест, хотя сразу после этого с благоговением целовали его. Очевидно, это объясняется перенятием определенных оккультных практик, которыми кишмя кишел Восток и которые после крестовых походов стали нередки и на Западе. В данном случае речь могла бы



идти о символически инсценируемой ступени, известной в мистериях посвящения под техническим наименованием «*встреча со стражем порога*»; посвящаемый переживал здесь в ужасных, объективированных образах собственное подсознание, как темную негативную изнанку светлых сознательных представлений. Рудольф Штейнер в дорнахской лекции от 25 сентября 1916 года необыкновенно остро вскрыл загадку самооговоров тамплиеров указанием на *факт* их христианского посвящения<sup>[82]</sup>. Особенностью этого посвящения была неизбежность встречи со злом, переживания зла *в себе*. Ревностный служитель добра и подвижник обнаруживал вдруг в себе никогда прежде даже не предполагаемую восприимчивость к дьявольскому и сатанинскому. Он начинал жить как бы в раздвоенном сознании, нижний — подсознательный — полюс которого активировался тем сильнее, чем сильнее утверждал себя верхний, светлый, полюс. Посвящаемый ощущал вдруг в себе с трудом удержимую тягу к кощунству, искушениям и соблазнам. Парадоксальность переживания заключалась в том, что без этой тяги он оставался бы ущербным потенциально (плоское дневное сознание без ночной изнанки), а с ней рисковал стать таковым на деле. Нужно было научиться осознавать в себе *способность, склонность* ко злу и не делать зла. Как раз на этом зыбком, обваливающемся, как бы лунатически повисшем над собой психическом состоянии и построил Филипп технику добывания признаний, причем так, *чтобы они не только выглядели, но и были — для непосвященных — правдой*. Признания достигались не пытками; пытки просто отключали сознание, после чего точными, точечными вопросами реактивировалось подсознание, в котором жили богохульство и порок. Вопросы ставились по уже заранее предreshенным и *нужным* ответам, которые извлекались затем из подсознательного, занявшего место отключенного пытками сознания. Скажем, подследственному задавался вопрос: отрицал ли он просфору, или: избегал ли он произносить литургические формулы, или: плевал ли он на крест, а он сознавался в этом, как в *правде*, но такой, которая, будучи правдой, вместе была и *неправдой*. (Некоторые вопросы, типа: предавался ли он содомии, решительно отклонялись, потому что в этом пункте, надо полагать, вакуум сознания просто *ничем* не заполнялся.) Надо представить себе *художника*, у которого конфискуют черновики, отдельные наброски, зарисовки, *сырье* и выдают затем это «*парки бабье лепетанье*» за само произведение. Или еще: надо представить себе человека, которого фотографируют в момент, когда ему защемило палец дверью, и вклеивают потом эту фотографию в удостоверение личности, как удостоверяющую личность. Нет сомнения, что тут работали профессионалы, и весь трюк сводился, по существу, к перевертыванию потенциалиса в индикатив, в котором данные сознания погашались с помощью пыток, а на их место вталкивались сослагательности подсознания, тем более чудовищные, что *сфотографированные* в момент посвяtitельного расширения сознания в ад. Когда позже они приходили в себя и задним числом пытались объяснить случившееся, не всем удавалось осознать уровень и качество порчи, а тем, которым удавалось, приходилось либо смиряться с собственной участью, либо отречься от своих показаний и впасть в *рецидив* (relapsus), то есть выбирать между жалкой милостыней пожизненного заключения в жизнь и смертью на костре.

Конец тамплиеров — в более глубинной, незримой оптике очевидного — видится концом эпохи: эпохи *героического христианства*, начало которой совпадает с началом самого христианства и представлено фигурой *праведника, гностика и мученика*. Это христианство началось с мученичества и завершилось мученичеством; братьям-храмовникам выпала в этом смысле милость, хотя и в странной форме: принять муку и смерть не от неверных, а от «*своих*», тех самых своих, что хуже всяких неверных, — христиан, которых в христианстве устраивало решительно всё, кроме Христа: не того Христа, о ком добрый деревенский священник сказал однажды, увидев растроганную его проповедью до слез паству: «Не плачьте, дети мои! Всё это было так давно, и, кто знает, может, и не было вовсе», а Христа живого и сиюминутного, воскресшего не в ярмарку богословских тщеславий, а в ежемгновенность созерцающего сознания. Просто в новом, подчеркнуто *негероическом, немученическом, неправедном* христианстве не было уже места *вере, вбираемой в волю*, а был лишь нелепый сплав веры без воли, безвольной веры, и воли без веры, неверной воли. Оттого они и исчезли — как вчерашний день и анахронизм, а с ними и целый мир: мир *рыцарства* и *монашества*, ярости и смирения, как зримой Божьей воли. Любопытный рикошет: грехи и преступления, приписываемые им, оказались на деле грехами и преступлениями тех, кто пришел после них и на их место: рыцарей, в которых от рыцарства остались разве что доспехи, и монахов, по которым впору было составлять компендиумы половых извращенностей. Наверное, они и были последними рыцарями и вместе последними монахами христианства: крестоносцами, которым довелось-таки действительно нести свой крест: не потому, что некий злой и алчный король, подмяв под себя Рим и мир, хотел завладеть их золотом, а просто потому, что вышло их время и не стало им места в мире, отчего они и ушли, не как всхлип, а как взрыв, и еще: как проклятие — но не в обычном фольклорно-магическом, а в более страшном, *реальном*, смысле: проклятие тем, кто, выжив их со свету, остались сами и надолго, — не потому, что им самим было время и место в мире, а просто потому, что есть же в комбинациях мировых судеб и такая одна, по которой можно быть мертвым, ничего об этом не зная, и по незнанию продолжать как ни в чем не бывало жить.

Базель, 5 марта 2010

## Андрей Белый и Осип Мандельштам

Тема отношений между Андреем Белым и Осипом Мандельштамом стоит под знаком *распавшейся связи време*. Как будто эти современники, даты рождения и смерти которых разделены какими-нибудь несколькими годами, жили в разное время, и мы едва ли преувеличим, сказав, что от Белого, автора «Симфоний» и гностических писем к Блоку, ближе дотянуться до провансальских жонглеров, чем до акмеистов или футуристов. Надо вспомнить страницы «Между двух революций»<sup>[83]</sup> и «Начала века»<sup>[84]</sup>, на которых «*символист* Белый встречается (или,

скорее, как раз *не* встречается) с Гумилевым и даже выдумывает ему в шутку его «акмеизм», чтобы столкнуться с темой «конфликта поколений» в пределах одного и того же поколения; еще раз: для поэтов, начинавших уже после 1905 года, их современники, выступившие несколькими годами раньше, были ничуть не менее архаичными и смешными, чем для этих последних их позитивистические отцы. Наверное, это можно было бы объяснить спрессованностью сроков и ускорением темпов на последней, провальной, черте русской истории; сценарий замысла требовал и не таких противоречий, а времени совсем не оставалось, так что приходилось вшибать друг в друга крайности и спешно переключаться на режим симультанностей, вопреки нарастающим аварийным сигналам и коротким замыканиям. Пример отношений Белого и Мандельштама далеко не единственный и совсем не показательный в означенном «разрыве времен»; показательность могла бы начаться, займи место Мандельштама, скажем, Маяковский или уже какой-нибудь Багрицкий; тогда речь шла бы просто о выпадении из тонального круга, и для фиксации случившегося понадобился бы минимум внимания и того менее слов; случай *Белый-Мандельштам* оттого и притягивает внимание, что фактор *разности* потенцирован здесь в элементе *равенства*, именно: *энгармонического* равенства, помеченного различными индексами и модулирующего в несходящиеся тональности. Можно, конечно, привязав себя к мачте «научности» и заткнув себе уши, миновать этот риф, но можно же и благополучно наскочить на него. Старый ницшевский вирус музыкальной ненадежности грозит всё еще обвалами филологических программ с их четкими «что можно» и «чего нельзя»; можно искать иголку в стогу «текста», нельзя «лезть в душу»; филолог тем и отличается от экстрасенса, что угадывает он не чувства, а знаки, но было бы ошибкой застрять в этой альтернативе и не доиграться до её более выигрышного витка, где филолог отличается уже не от шаманов, а от себе подобных, и отличается тем, что не стерилизует инструменты, которыми *ничего* потом оперировать, а распознает в знаках чувства, и, найдя иголку в стогу текста, не забывает об игольном ушке, через которое только и можно пройти в душу.

Энгармонизм отношений дан в двойной оптике подхода: эпохально и персонально. В начале поэта и духовидца Белого лежит эпоха зорь и Соловьева, «первое свидание», которое, прежде чем стать стихами, было *бытом*. Быт Мандельштама («Разночинцу не нужна память, ему достаточно рассказать о книгах, которые он прочел, — и биография готова»<sup>[85]</sup>) — «ров, наполненный шумящим временем», по сути, литературное переживание, датированное задним числом. Трудно представить себе, чтобы в строках вроде следующих: «И снова зов — знакомых слов: / — „Там — день свиданий, день восстаний“... / — „Ты кто?“ — „Владимир Соловьев: / Воспоминанием и светом / Работаю на месте этом“», он увидел присутствие духа, а не прекрасные «остановленные мгновения»; чем строки эти могли быть за рамками сиюминутного поэтического вдохновения, лежало уже в компетенции не поэтики, а духоведения. Если вспомнить, что акмеизм утверждался как раз в жестком противопоставлении себя символизму, и что программой его было иметь дело с самими *вещами*, а не с «лесом соответствий», то очевидно, что жизненный мир «Первого свидания», как и соловьевских «Трёх свиданий» и уже символизма вообще, подпадал здесь под разряд не «вещей», а именно

«соответствий» (сегодня сказали бы: «симулякров»). «На столе нельзя обедать, потому что это не просто стол. Нельзя зажечь огня, потому что это может значить такое, что сам потом не рад будешь»<sup>186</sup>. Всё так, только смысла в этом остроумии не больше, чем в его перевернутой версии: «На столе только и можно, что обедать, потому что это просто стол, а зажечь огонь без всякой символики можно, дав прикурить акмеисту». Очевидно, что и сам акмеизм есть всего лишь *установка* (сегодня сказали бы: «дискурс»), и, стало быть, «вещи» его ничуть не менее мифологичны, чем кивки и намеки символизма. Решающим оказывалось при этом то, что от так понятых «вещей» не было и не могло быть уже никакого перехода к «соответствиям»; поздняя истребительная рецензия на беловские «Записки чудака»<sup>187</sup> фундировалась именно неспособностью допущения *монизма*: когда *живут*, что *пишут*, и *пишут*, что *живут*.

«Основной грех писателей вроде Белого — неуважение к эллинистической природе слова, беспощадная эксплуатация его для своих интуитивных целей»<sup>188</sup>. Схвачено необыкновенно метко, хотя и без малейшего подозрения о том, что однажды это могло бы ведь быть оценено не в равнении на филологию, а в контексте достоинства и победы. Мир Белого антифилологичен, потому что слово здесь не ворует у воздуха (ср. «Четвертая проза», 5), чтобы остаться, как задержанное дыхание, в рукописи и быть позднее замурованным в «структуру» текста, а выдыхается обратно, именно: вдыхается как воздух, и выдыхается как дух, в ином раскладе: вдыхается как жизнь (в смерть), и выдыхается как смерть (в жизнь). Поэтому то, что в спешке литературного (о)суждения увиделось однажды *кучей щепня* — *после мгновенного фейерверка* <sup>189</sup>, принимает в оптике смерти совсем другие черты («Толпы умов, влияний, впечатлений / Он перенес, как лишь могущий мог»). Эмерсон цитирует слова Джорджа Фокса: «*What I am in words, I am the same in life*» — «Каков я в моих словах, таков я и в жизни». Если это не приложимо к Белому, то как раз с другого, чем обычно, конца: гениальность его слов меркнет перед гениальностью его личности. Момент, отмеченный многими современниками: *он был значительнее всего им созданного*. В том же точно смысле, в каком сам он писал о Соловьеве<sup>190</sup>: «Муза его стала нормой его теории, но и нормой его жизни». И дальше: «Помню большие коричневые свечи, которые привез он своему брату, М. С. Соловьеву, из Египта. Соловьев всюду как бы ходил с большой коричневой египетской свечой, невидимой для его маститых и уравновешенных друзей, но, быть может, видимой некоторым из его друзей, относительно которых ходили слухи, что друзья эти — „темные личности“. Вот эти-то темные личности впервые и возвестили о том, что Соловьев — вовсе не философ, а странник, ходящий перед Богом». В оптике мандельштамовской филологии<sup>191</sup>: «Ничего настоящего, подлинного. Страшный „контрданс“ соответствий, кивающих друг на друга. [...] Роза кивает на девушку, девушка на розу. Никто не хочет быть самим собой». Эта филология покоится на *petitio principii*, или на произвольном допущении того, что роза и девушка суть уже *что-то* и без киваний друг на друга. А между тем: если философ Соловьев не хочет быть философом, а поэт Белый поэтом, то как раз оттого, что тот и другой хотят быть *собой*. Книги, не кивающие на *личность*, их написавшую, могут находиться в режиме наибольшего филологического благоприятствования; у *личности*, их написавшей, разговор с ними короткий, блоковский: «*Молчите*,

проклятые книги! / Я вас не писал никогда!» «Для меня несомненно, что — Белый больше своих книг, что Белый-человек много, неизмеримо крупнее Белого-писателя»<sup>[92]</sup>. Услышать такое о Мандельштаме не только невозможно, но и как-то страшновато. Что это был бы за человек, будь он, как человек, больше, скажем, следующих строк: «А флейтист не узнает покоя, / Ему кажется, что он один, / Что когда-то он море родное / Из сиреневых вылепил глину!» Но, ведь, очевидно, что он меньше их, как очевидно и то, что в этом нет ничего обидного и унижительного, если иметь в виду известную эстетическую традицию, от платоновского «Иона» («Поэт — это существо легкое, крылатое и священное, и он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка») до пушкинского: «Пока не требует поэта / К священной жертве Аполлон». Быт Белого всё что угодно: безумие, гипербола, гротеск, стресс, срыв; чего здесь нет, так это ничтожества, всасываемого воронками отзвеневших аполлонических вдохновений; он не гас в повседневность после стихов, а отряхивал их с себя, как сгоревшие петарды; «доселе мне верили, как „ПИСАКЕ“; пожали б плечами, если б я их стал уверять, что могу НЕЧТО делать в связи с „КАК ДОСТИГНУТЬ“; доктор установил меж нами такую почву общения, где всё стало — наоборот: потенциально заданный „ЭСОТЕРИК“ вопреки всему стал проявлять следы жизни, а „ПИСАТЕЛЬ БЕЛЫЙ“ ... рос в землю»<sup>[93]</sup>. Что осталось бы от Мандельштама в подтверждение строк: «И меж детей ничтожных мира, / Быть может, всех ничтожней он»? Наверное, куча скверных анекдотов и дружба с «Блюмкиным»; в более злой, недружелюбной оптике: какой-то «Паниковский» sui generis, со слабостью уже не к гусям, а к книгам из чужих библиотек. То, что он мог быть (и был же) крайне неприятным в общении, засвидетельствовано множеством очевидцев, между прочим, и Белым во время их встречи летом 1933 года в Коктебеле: «И дернуло же так, что они оказались с нами за общим столиком (здесь столики на 4 персоны); приходится с ними завтракать, обедать, пить чай, ужинать. Между тем: они, единственно, из 20 с лишним отдыхающих нам неприятны и чужды»<sup>[94]</sup>. То же в письме к Ф. В. Гладкову: «С Мандельштамами — трудно. [...] Они пускаются в очень „умные“, нудные, витиеватые разговоры с подмигами, с „что“, „вы понимаете“, „а“, „не правда ли“; а я — „ничего“, „не понимаю“; словом: М. мне почему-то исключительно неприятен; и мы стоим на противоположных полюсах (есть в нем, извините, что-то „жуликоватое“, отчего его ум, начитанность, „культурность“ выглядят особенно неприятно); приходится порою бороться за право молчать во время наших тягостных тэт-а-тэт’ов»<sup>[95]</sup>. Это более поздний резонанс блоковского: «мандельштамье»<sup>[96]</sup>, только без блоковской злобы и брезгливости, но и без блоковского изумления при соприкосновении с ПОЭТОМ Мандельштамом<sup>[97]</sup>. Поэзия в Мандельштаме — волшебная лампа Аладина, скачок из ничто во всё, катапульта, спорадически выбрасывающая его в миры, в которых Белый жил. Спонтанность творчества обоих хорошо известна; оба творили на грани или уже за гранью одержимости, только Мандельштама продувало стихами, как сквозняком; строка «прежде губ уже родился шепот» точна физиологически; его бормотало, в том же смысле, в каком говорят: тошило, или трясло. Его и в самом деле трясло стихами, так что временами он даже не знал вышептываемых им слов («Надежда Александровна, а что такое „аониды“?»<sup>[98]</sup>), и нам, потомкам, приходится осиливать



странный факт, что в этом режиме обсессивности выборматовалось-таки *лучшее* из всего, что когда-либо слышала русская поэзия! Нет сомнения, что «демоны» Белого были более высокого и могущественного ранга; читатель «Петербурга» мог бы догадаться о том, из какого *безумия* книга эта писалась, и *что* приходилось выдерживать её автору, чтобы не быть — *погубленным без возврата*. Невероятным во всех отношениях *фактом* оказывается, однако, то, что из *тех же* состояний им писались и другие книги: не *стихи* и *романы*, а *исследования*. Скажем, «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности», или «О смысле познания», или триптих «На перевале», или уже последнее: «Мастерство Гоголя». Как если бы некто «Джойс» не только протоколировал выбросы сознания своих героев, но и анализировал их, при том что и сам анализ демонстрировал бы головокружительную технику выброса. Есть Белый-поэт, автор «Котика Летаева» и «После разлуки», и есть Белый-теоретик стиха, автор «Ритма как диалектики»; и есть еще третий Белый, гётеанец и тайновед; если первый только и делает, что сходит с ума в ритмические подрагивания и тики «*астрального тела*», то второй, вооруженный столбцами цифр, прослеживает *кривую ритма* в схождениях с ума первого, а третий заботится о том, чтобы не застрял в уме, никуда уже не сходя, и второй. Разумеется, ни о какой эллинистической природе слова тут не могло быть и речи; поздние упреки в адрес автора «Москвы» и «Масок», он-де разрушает художественность сознательной аналитикой приемов, не лишены оснований, хотя и бьют мимо цели, раз уж целью автора была не только названная художественность, при которой ему назначалась бы роль антенны, пеленгующей блаженные слова, вроде: «*Ласточка, подружка, Антигона*», или: «*Россия, Лета, Лорелея*», но и уход за самой антенной... (Он с особенным удовольствием цитирует однажды ломоносовское: «*Я и у самого Господа Бога дураком не желаю числиться*».)

Можно было бы воспользоваться методом так называемой «*свободной вариации в фантазии*» (термин и процедура, получившие известность в феноменологической литературе) и опробовать тему на диспозитиве *антропософии*. Поколение Белого шло к антропософии, тянулось к ней, летело на нее, как на пламя; антропософия была его «*горизонтом*» и *déjà vu*, всё равно: под знаком *плюса* или *минуса*, если уж самые *плюс* и *минус* брались здесь не в смысле обычной автоматической процедуры, а в смысле, понятном каждому, кто хоть сколько-нибудь углублялся в штейнеровские тексты, или кому, и без штейнеровских текстов, памятливы атеисты Достоевского, которых «*всю жизнь Бог мучил*»; вот так мучила поколение Белого и антропософия, даже когда тщились опровергнуть её теоретически (как Метнер), или когда её восторженно принимали, чтобы проклясть спустя мгновение (как Эллис), или демонстративно сжигая портрет Штейнера (как Блок), или настороженно, но почтительно храня о ней молчание (как Флоренский), или понося её и обкрадывая её (как Бердяев), — очевидно одно: с ней сталкивались лбами, до помутнения в глазах, после чего уже либо прозревали в нее, либо брели прочь с «*кармическими*» шишками — на более позднюю память. Поколению, к которому принадлежал Мандельштам, этот опыт остался чуждым. Оно просто прошло *мимо* этого, без приятия ни неприятия; нелепо представить себе Гумилева, Ахматову, Нарбута или Зенкевича принимающими антропософию, но еще нелепее было бы представить их себе её отрицающими; они просто не заметили её, как можно только не заметить

вещь, глядя на нее в упор. Наверное, исключением была одна Цветаева, успевшая-таки — совсем по-цветаевски — попасть на мгновение в гравитационное поле «духовной науки», вопреки всему набору предохранительных сывороток и вакцин своего шумного поколения, которых вполне хватало на то, чтобы *не* воспринять услышанную однажды в Праге лекцию Штейнера, но не хватало, чтобы спастись от *увиденного* лектора и одного сказанного им лично ей слова: «Очередь приказчиков на ясновидящего: я в самом конце. Последняя. (Всем нужнее!) Стою, борюсь: так устал — и еще я... Но: я, ведь это всё-таки не эти все. И — если он ясновидящий... Пока борюсь — уже предстою. Тому юноше — тысяча лет. Лицо в сети тончайших морщин. Тончайшая работа времени. Шаг назад — и вновь юноша. Но стою — и леонардовой работы старость. Не старость — ветхость. Не ветхость — призрачность. Вот-вот рассыпется в прах. ( *Сколько* стою? Секунду?) И, набравшись духу и воздуху: „Herr Doktor, sagen Sie mir ein *einziges* Wort — fürs *ganze* Leben!“ (Господин Доктор, скажите мне одно- *единственное* слово — на *всю* жизнь!) Долгая пауза и, с небесной улыбкой, mit Nachdruck (с ударением): „Auf *Wieder* sehn!“ (До свиданья)»<sup>[99]</sup>. Можно предположить, что наводчиком этого попадания в будущее был антропософ Белый, берлинская встреча с которым сложилась в Цветаевой в некий *новый* орган восприятия; скажем так: для *избранных* её поколения не пройти мимо Белого значило, не пройти мимо Штейнера, соответственно: *увидеть* Белого значило, *увидеть* Штейнера. Штейнер в Белом, уменьшенный до заметности, отвечал паранормальной оптике специфически *русского* восприятия; характерно, что Цветаева увидела его в корчах очищения Белого от антропософских шлаков, а Мандельштам в гоголевской бредятине «Записок чудака». Но если (влюбленная в Белого, а значит, *не ненавидящая* Штейнера) Цветаева — сквозь весь предстоящий ей ад с елабугской развязкой петли на шее — сподобилась-таки гарантии *свидания*, то реакция Мандельштама была *уничтожающей*: «Получается приблизительно такая картина: человек, переходя улицу, расшибся о фонарь и написал целую книгу о том, как у него искры посыпались из глаз. Книжка Белого — в полном согласии с немецкими учебниками теософии, и бунтарство её пахнет ячменным кофе и здоровым вегетарианством. [...] Что за безвкусная нелепая идея строить „храм всемирной мудрости“ на таком неподходящем месте? [...] Ведь нужно было потерять всякое чутье значительности, всякий такт, всякое чувство истории, чтобы додуматься до такой нелепицы. Отсутствие меры и такта, отсутствие вкуса — есть ложь, первый признак лжи. У Данта одного душевного события хватило на всю жизнь. Если у человека три раза в день происходят колоссальные душевные катастрофы, мы перестаем ему верить, мы вправе ему не верить — он для нас смешон»<sup>[100]</sup>. В этой ярости отрицания не должно остаться незамеченным одно: он увидел-таки Андрея Белого не в маске «*аргонавта*», «*символиста*» или кого-то еще, а в *лучшей* части его (ср. «Но что же делать, если „*доктор Штейнер*“ стал лучшей частью души Андрея Белого»<sup>[101]</sup>), пусть даже она и показалась ему нелепой, безвкусной, бестактной, лживой и смешной. 10 января 1934 года, повиснув у гроба Андрея Белого «*на собственных ресницах*», он станет вышептывать совсем другое, *настоящее*: не оттого, что поменяет мнение, а оттого, что воспримет всё те же «Записки чудака» уже не в оптике завсегдатая «*Стойла Пегаса*», а в «*дуговой растяжке*» поэта; стихи на смерть Андрея Белого и есть «*дуговая растяжка*» после



«бормотаний» рецензии на «Записки чудака», совсем в подтверждение ахматовского канона: «Когда б вы знали, из какого сора / Растут стихи, не ведая стыда». Сор, из которого выросли стихи памяти Андрея Белого, — рецензия на «Записки чудака»; можно подивиться литературскому высокомерию, с которым произносится следующее: «Если у человека три раза в день происходят колоссальные душевные катастрофы, мы перестаем ему верить, мы вправе ему не верить — он для нас смешон»; так говорит некто, кому через считанные годы суждено было переживать душевные катастрофы не трижды в день, а трижды в час и даже *поминутно*, и на кого не нашлось весельчака, назвавшего бы его — смешным; «о, если б знали, дети, вы, холод и мрак грядущих дней!» — это увидели таки символисты, у которых не только розы кивали на девушек, но и «опыты Кюри» на «атомную бомбу»; непостижимо легкомыслие охульщика «Записок чудака», в астральной взвинченности которых загадан *быт* «Воронежских тетрадей». «Прыжок. И я в уме»: это уже в стиле, духе и темпе беловского «чудака», который только и делает, что выпрыгивает из безумия в ум, оцениваемый заносчивыми слепцами как нелепый, безвкусный, бестактный, лживый и смешной. Наверное, нигде и никогда поэзия Мандельштама не была так близка *символизму*, как в стихах на смерть Андрея Белого, до такой степени каждая из написанных им в этот день строк кивает на *другое* и не хочет быть собой. Встреча, не удавшаяся в жизни, удалась в смерти; ему, готовящемуся уже поменять поименный ад на безымянную могилу, предстал вдруг гений смерти: не как «задыхания», а как «выпрямительного вздоха». Ни одна другая смерть, Блока, Гумилева, Есенина, Сологуба, Маяковского, не потрясла его так, как *эта*; можно согласиться с Н. Я. Мандельштам, что он отпевал и хоронил себя, но это было бы лишь сколком с потрясения. Мы скажем: в смерти Белого он вдруг увидел *удавшийся прыжок* в ум, прыжок в Я, в самого себя; смерть, которой уже пахнул воздух, явилась ему не как ужас, лишенность и пустота, а как (по Шеллингу) *reductio ad essentiam, сведенность к сути*, иначе: антропософия, над которой он так зло потешался в живом Белом, потрясла его в мертвом Белом *совершенством* свершившегося. Поэтика цикла и здесь держится на бормотаниях, растягивающихся в дугу: «Меня преследуют две-три случайных фразы, / Весь день твержу: печаль моя жирна...»; как всегда у Мандельштама, это акаузальные скачки ассоциаций, застилающих провалы в *симультианность* культурного целого, где, скажем, контаминация «жирной печали» не только створяет Пушкина со «Словом о полку Игореве» (два *начала* русской словесности), но и потенцирует ассоциацию до библиотеки Демьяна Бедного, чтобы подвести её оттуда под жирные пальцы «кремлевского горца» ... Всё это разыгрывается на фоне главного скачка: в смерть, после чего масштаб оценки служит уже не филология и затхлый эллинизм, а — глаза умершего поэта, на которые слетаются стрекозы, чтобы, наевшись лазури и став жирными и синеглазыми, на такой лад внести свою лепту в бормотания стоящего у гроба поэта. Эти глаза и есть *опора* цикла, который не случайно же начинается с них («Голубые глаза и горячая лобная кость»), и если учесть, что в топике смерти уместны совсем иные представления, чем в той оболочке сна, в которой мы пребываем прижизненно, то фактор *глаз* (в случае этой конкретной смерти) оказывается гораздо более важным, чем «эллинистическая природа слова». Глаза Андрея Белого: «Послушайте, размышляли ли вы до блистающей „искры из

глаз“? Если — нет, рассмеетесь наверное вы надо мною, но вы не философ тогда»<sup>[102]</sup>; любопытно, что художница, баронесса фон Эккартштейн, с которой Белый был знаком по жизни в Дорнахе, хотела зарисовать его глаза для эскиза к центральному стеклу Гётеанума, изображавшему «*посвященного*»<sup>[103]</sup>; «казалось, он весь пронизан светом, — вспоминала Н. Я. Мандельштам<sup>[104]</sup>. — Таких светящихся людей я больше не встречала. Было ли это впечатление от его глаз или от непрерывно бьющейся мысли, сказать нельзя, но он заряжал каждого, кто к нему приближался, каким-то интеллектуальным электричеством. Его присутствие, его взгляд, его голос оплодотворяли мышление, ускоряли пульсацию. У меня осталось впечатление бестелесности, электрического заряда, материализованной грозы, чуда...» Это впечатление варьируется едва ли не во всех воспоминаниях о Белом; но что в них ошеломляет больше всего, так это слепота, с которой здесь проходят мимо увиденного. Чем же и были свет, святость, непрерывное биение мысли, ощущение бестелесности, электрического заряда, материализованной грозы, чуда, как не *антропософией*, той самой, которую поносили и над которой смеялись в знаке сплетен о ней или по неадекватным проявлениям её экспонентов, и которую так и не опознали в одной из удавшихся её форм. (Не поносят же и филологию, потому что плохих филологов больше, чем настоящих, как и не смеются же над поэзией, потому что на тьмы дефективных поэтов приходится немногие действительные!) Антропософия в Белом не идеологична, а физиологична; не *доктрина*, а *человек*; можно было бы сказать о нем самом его же словами о немецком поэте Моргенштерне: «[...] я видел ясно, что даже Штейнер был потрясен Моргенштерном; эффект антропософии в Моргенштерне превысил всякую меру ожидания; было что-то от удивления (почти до склонения) в „учителе“ перед световым явлением последних месяцев жизни „ученика“»<sup>[105]</sup>. Вот эту антропософию и увидел Мандельштам в *образе* мертвого Белого. Понять это наблюдение можно, разумеется, только из того источника, из которого оно происходит, потому что всякое иное понимание было бы *непониманием*. Источник — антропософия, следующее фундаментальное её положение: «В том, что воспринимает какой-нибудь орган, скрыта также и сила, которая образует самый этот орган»<sup>[106]</sup>. Это значит: поэтика цикла памяти Андрея Белого образована и организована смертью Белого как его приведением себя к себе, к своей *эссенциальности*. Бормотания (стоящий у гроба Мандельштам делал фактически то же, что гравёр Фаворский) суть зарисовки с первичной *панорамной* данности этой «*редукции*» в послеобразах изжитой жизни; из бормотаний («*Сочинитель, щегленок, студентик, студент, бубенец*») состоит, по сути, весь цикл, но именно в словесном, сказанном, своем составе, который, чтобы не застрять в бормотаниях, а вызреть в *поэзию*, растягивается таки в дугу. Характерно, однако, что сама дуга не попала в беловик, а была вынесена в примечания, на которые и приходится *кивать* основному списку. Дуга — строка: «*Выпрямитель сознания еще не рожденных эпох*». Но она же выпрямитель и текста цикла, проявка его негатива; в ней Белый явлен уже в элементе не плача, а власти; можно вспомнить босховскую композицию «Несения креста», в которой образ Идущего в смерть дан одновременно с образом Воскресшего (на повернутом к зрителю, или к еще не рожденным эпохам, платке св. Вероники). Вероятнее всего, филолог, ищущий иголки в стогах текстов, найдет оригинал этой строки у самого Белого (ср.: «Через

тысячу лет, если мысль моя сохранится, взорвется сознание не рожденных еще»<sup>[107]</sup>. Вероятнее всего, психолог объяснит это как «бессознательную реминисценцию», а читатель, скорее всего, сделает вид, что понимает, о чем речь. Но если движущей пружиной филологического и какого угодно уже исследования является не профессиональная «омерта» исполнителей, а их *объективность*, то потрясение поэта Манделштама перед *видом* (*вид* — русская калька с греческой *идеи*) умершего Андрея Белого едва ли уместится в рамках расхожего психологического объяснения. Некоторое углубленное восприятие объяснит нам «бессознательную реминисценцию» как обморок обыденного сознания и неспособность пробудиться в высшее сознание, или *смерть*. Но тогда в роли так называемого поэтического вдохновения и выступит сама смерть, как «выпрямительный вздох» поэтических задыханий и бормотаний, по сути, *инициатор* этой наконец удавшейся встречи, в которой еще живой поэт, заведомо отпевая и хороня себя, учится у уже умершего опыту *выпрямления сознания*, или правильного, прямого, мастерского вхождения в смерть, как в наконец-то узнанного и обретенного *себя*. Ничего удивительного, если дуге бормотаний, единственной *властной* и *внятной* строке среди запутанных зигзагов целого, не нашлось места в беловике текста; беловиком продолжал оставаться «сон в оболочке сна, внутри которой снилось / На полшага продвинуться вперед». Строка-дуга оказалась вынесенной в примечания к тексту, потому что реальностью её была уже не поэзия, а *посмертное*, уже не сон в оболочке сна, а пробуждение в действительность смерти. Поэзия по-прежнему держалась на бормотаниях, и, повиснув на собственных ресницах, созревала и тянулась в срыв. Строки: «Да не спросят тебя молодые, грядущие, те, / Каково тебе там в пустоте, в чистоте, сироте...», надо читать в обратной, *астральной*, перспективе: не к умершему Белому, а от умершего Белого к живому Манделштаму. Пустота была не «там», среди молодых, грядущих, еще не рожденных, а здесь, где «дышали шуб меха, плечо к плечу теснилось», и не выпрямитель будущих сознаний был сиротой, а испуганный и затравленный поэт, ставший сам как нехватка воздуха в растяжке последней, уже совсем не поэтической, дуги между диковинными напастями порядка дня: написать оду Сталину и побратать Воронеж с Флоренцией.

Базель, 10 января 2007 года

## История как материал к биографии. Андрей Белый и его *opus magnum*

1.

Нет сомнения, что, если держаться академических представлений об исторической науке, книге Белого нет и не может быть места в числе научных публикаций по шифру «история». То, что «История становления самосознающей души» выглядит эрратическим валуном среди местных академических пород, факт, с

которым не спорят, а считаются. Другое дело, насколько сама историческая наука отвечает критериям научности. Можно, по меньшей мере, знать, что она уже едва ли не с момента своего возникновения была предметом скепсиса и насмешек<sup>[108]</sup>. Вопрос упирается в то, способна ли история как наука, конституировать свой «предмет» — за его, внятно говоря, зыбкостью или даже отсутствием. И не приходится ли историку сначала выдумывать историю, чтобы потом её излагать и даже (вместе с Ранке) утверждать, что всё «так и было». Как же — «было»? Поль Валери<sup>[109]</sup> вспоминает свой разговор с Марселем Швобом перед портретом Декарта, написанным Франсом Хальсом: «Он считал его похожим. — На кого? — спросил я». Можно было бы *cum grano salis* допустить, что если история состоит из анекдотов, то историческая наука сама есть — анекдот, вроде того, который рассказывали о сэре Уолтере Рейли: он-де сжег рукопись второго тома своей Всемирной истории, после того как некое уличное происшествие, наблюдаемое им из окна, было рассказано ему другим очевидцем совершенно иначе, чем видел его он сам<sup>[110]</sup>. Соль случая не столько в том, что историки вот уже несколько столетий продолжают не замечать собственный врожденный порок, сколько в том, что они в то же время обнаруживают нетерпимость к любой попытке увидеть и осмыслить историю иначе.

## 2.

Всё это ясно и недвусмысленно говорит о том, что последнее слово в науках остается не за самой научностью, а за их социальной аккредитованностью. Научное сообщество никогда не делало секрета из правила своего построения по принципу кастовости и специализированности, полагая, что именно путем сужения в профессию и фиксации границ удастся удерживать знание от опасности расползания в междисциплинарный и уже какой угодно дилетантизм. Разумеется, физик может увлекаться, скажем, теологией, как и теолог физикой, но если обоих заносит настолько, что один обнаруживает в теологии не только соответственно переименованный аппарат своих понятий, но и идентичность методов, а другой, в свою очередь, опознает в физическом эксперименте божественные иерархии, загнанные в синхрофазотроны и коллайдеры, это квалифицируется, по минимуму, как эксцентричность, а по максимуму, как своего рода интеллектуальный промискуитет. Главное: не заходить далеко, держась при этом какой-нибудь одной, при случае, даже нескольких, но (желательно, а на деле обязательно) гомогенных специальностей: скажем, в связках *физики и биологии* или *физики и физиологии*, но не *физики и филологии* или *физики и теологии*, потому что, имея даже некто двойную специальность (как физик и теолог), ему пришлось бы оттеснить одну из них на задний план, откуда она могла бы играть роль эвристического подсказчика либо просто впечатлять экзотикой. Понятно, что это правило только подтверждается исключениями, когда ни одна из «специальностей» не желает быть отодвинутой на задворки и все они — вместе и уже без всякой субординации — задают тон. Образец такой девиации (если оставаться при примере с историей и философией истории) представляет собой случай Шпенглера: дилетанта, не только чувствующего себя как дома в 13 или 15 специальностях, но и пишущего (по словам одного историка) так, «словно бы ему были знакомы чувства Цезаря». С автором «Истории становления самосознающей души» обстоит еще хуже, потому что он не просто дилетант, а *поэт*, причем из тех, кого всё время тянет усесться на чужие стулья и даже между чужих

стульев: философских, естественнонаучных, литературоведческих, даже — *horribile dictu* — стиховедческих. О каком же научном приятии Белого-историка может идти речь, если в таковом отказывают даже Белому-стиховеду! Причем, что любопытнее всего, полностью отдавая должное его новаторству и даже пионерству. Взросло же на книге «Символизм» поколение ученых стиховедов, сначала списывавших (страницами) с нее, а потом — за ненаучностью — списавших со счетов и её! По правилу: поэты пишут стихи, которые потом исследуют стиховеды. Поэт, исследующий стихи, маргинален не в меньшей степени, чем стиховед, пишущий стихи. Или, если угодно, вахтер, пишущий книги. Случай гротескный, но, наверное, как раз оттого и столь характерный для автора «Записок чудака»: «[...] вне „ВАХТЕРСКИХ“ всем видных в Дорнахе обязанностей я выполнил одну обязанность, никому в Дорнахе не ставшую известной, [...] я написал объемистую книгу „РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР И ГЁТЕ“. [...] Когда уже гораздо позднее на эти темы стал писать Штейн, общество толковало на тему книги Штейна. Когда за четыре года до Штейна на эти же темы писал „ВАХТЕР“, то линия его мыслей не могла себя обнаружить перед антропософами Запада никак; так для немцев книга и осталась „ОККУЛЬТНОЙ“, потому что её написал „ВАХТЕР“, а вахтеры книг не пишут»<sup>[111]</sup>.

3.

Сказанное — *in concreto* — уместается в двух пунктах, фокусирующих книгу Белого во всем её своеобразии. Эти пункты суть *биографичность* и *антропософичность*, причем первую — во избежание общих мест — следует рассматривать как следствие второй. Если научно-критическое исследование хочет быть не экзекуцией исследуемого материала путем подведения его под заведомо заданные стандарты, а пониманием, то ему приходится наблюдать предмет из него самого, в точке его имманентности. Имманентность «Истории становления...» — *антропософия*, причем уже не переведенная на эзопов язык, как в книгах, опубликованных Белым после возвращения на родину в 1923 году, как раз одновременно с официальным запретом антропософии, а полностью и подчеркнута открытая. Можно, конечно, будучи историком *ex cathedra*, держаться определения, согласно которому история «не больше, чем то, во что у нас есть основания верить как в нечто подлинное из всего, что мы поняли в явленном нам и подтвержденном документами прошлом»<sup>[112]</sup>, но, очевидно, что при таком раскладе понятий «История становления самосознающей души» остается книгой за семью печатями. Наверное, в этом и заключается главная трудность беловедения: специалист по Белому обязан (чтобы не сказать, вынужден) не только считаться с антропософией, по крайней мере, в контексте наследия Белого после 1912 года, но и элементарно *знать* её; в противном случае, он рискует обесмыслить саму свою специальность, ища искомое не там, где оно лежит, а там, где удобно искать. В письме к Иванову-Разумнику от 1–3 марта 1927 года Белый резюмирует свой опыт построения автобиографии формулой *reductio ad essentiam*: «Я ни Котик Летаев, ни Борис Бугаев, ни Белый; я — „История становления самосознающей души“»<sup>[113]</sup>. Если понимать это, держась не собственных, а — диаметрально противоположных — авторских представлений о Я, то придется воспринимать прочитанное уже не в жанре бонмо или эпатажа, а как *факт*. Любопытно, что перечисленные предикаты равнозначно атрибутируются как реальному автору, так и его литературным произведениям; «Котик Летаев» в этом



смысле выдуман «*Андреем Белым*» не в меньшей степени, чем этот последний «*Борисом Бугаевым*», который, при всех прочих и, похоже, бóльших шансах на оригинальность, и сам оказывается выдумкой *sui generis*, столь же очевидной в практике медитации, сколь очевидны выдуманные литературные персонажи в обыкновенной читательской оптике. Можно (математически) охарактеризовать ситуацию как уравнение с неизвестным Я, в которое подставляются значения переменной и которое решается, когда подстановка дает верное равенство, или корень уравнения. Корень уравнения «*Андрея Белого*», во всем объеме предсказуемых и непредсказуемых подстановок его жизни, назван (найден) им самим в цитированном письме: «*История становления самосознающей души*». Эту самоидентификацию можно понимать в двояком смысле: фигурально (эксцентрично, катахретически) или *буквально*. «В моей жизни есть две биографии: биография насморков, потребления пищи, сварения, прочих естественных отправлений; считать биографию эту моей — всё равно, что считать биографией биографию этих вот брюк. Есть другая: она беспричинно вторгается снами в бессонницу бденья; когда погружаюсь я в сон, то сознание витает за гранью рассудка, давая лишь знать о себе очень странными знаками: снами и сказкой»<sup>[114]</sup>. Нет сомнения, что для самого автора эта вторая биография была бы лишена смысла, не будь она *буквальной*, а значит, и единственно адекватной, как если бы за гражданским именем Бориса Николаевича Бугаева и его литературной аватарой «*Андрей Белый*» скрывалось его действительное имя: «*История становления самосознающей души*». Понимание, в этом пункте, рискует войти в тупик, потому что из двух означенных смыслов — фигурального и буквального — ему, в академическом раскладе, доступен только первый, а если и второй, то не иначе, как с поправкой на эксцентрику и парадоксальность. Понять сказанное буквально, без издержек эксцентрики и парадоксальности, представляется возможным, если вобрать его в *фокус имманентности*, каковым в случае Белого оказывается антропософское учение о Я.

#### 4.

Исходной позицией и *punctum saliens* этого учения является его несовместимость с общепринятыми представлениями о человеке, прочность которых гарантирована тем, что их в равной степени разделяют как обычные люди, так и ученые мужи, причем остается не совсем ясным, обычность ли фундирована здесь научностью или научность обычностью. Считается очевидным, что человек несет свое Я в себе (в теле) и, как Я, соотносен с внешним миром. Мир (некая мировая материя) извне воздействует на Я, которое «*из себя*» отвечает на действия мира восприятиями. Этому расхожему и академическому убеждению противопоставлена антропософская позиция: «Одной из наиболее скверных иллюзий является вера человека в то, что он торчит в своей коже»<sup>[115]</sup>. В докладе, прочитанном на IV философском конгрессе в Болонье в 1911 году, Штейнер подробно развил эту точку зрения, согласно которой Я абсолютно неприемлемым для философской традиции образом обнаруживается не в противостоянии внешнему миру, на аффицирования которого оно «*изнутри*» реагирует-де восприятиями и ощущениями, а в самом внешнем мире, среди чувственно воспринимаемых вещей, которые именно в своей восприятости телесно

переживаются как сознание и воля. Надо «представлять себе Я не в телесной организации с впечатлениями, получаемыми им „извне“, а переместить его в закономерность самих вещей, видя в телесной организации лишь нечто вроде зеркала, в котором жизнь Я, протекающая внетелесно в трансцендентном, отражается, как Я, посредством органической деятельности тела. [...] „Я“ расположено не в теле, а вне его, и органическая деятельность тела представляет собой лишь живое зеркало, из которого отражается лежащая в трансцендентном жизнь „Я“»<sup>[116]</sup>. В берлинской лекции 24 марта 1916 года это описывается еще и следующим образом: «Связь души человека с человеческим телом должна быть представлена совершенно иначе. Она должна быть представлена так, что тело как бы само удерживает в себе душу посредством процесса познания. В том же смысле, в каком цвета, свет и тона находятся вне нас, сама человеческая душа находится вне тела, и подобно тому как действительность вносит в нас цвета и тона через органы чувств, содержания души живут как бы на крыльях чувственных восприятий.

Душу не следует представлять себе как некую более тонкую телесную сущность, обитающую во внешнем грубом теле, но как сущность, которая сама связана с телом таким образом, что тело, для того чтобы удержать душу, совершает ту же деятельность, что и мы в познании. Если мы понимаем, что то, что мы называем нашим Я, носителем нашего самосознания, в некотором роде так же находится вне тела, как тон и цвета, то нам становится понятным отношение человеческой души к человеческому телу. Когда человек, будучи телесным существом, говорит „Я“, он воспринимает это Я как бы с той же стороны действительности, с которой он воспринимает цвета и тона. И сущность тела состоит в том, чтобы как раз уметь воспринимать это Я, то есть сущность самой души»<sup>[117]</sup>.

5.

Нетрудно догадаться, что прямым следствием из сказанного — практически и по существу — оказываются трудности самоидентификации. Если Я, в смысле приведенных отрывков, расположено вне тела и лишь отражается в теле как зеркальный образ и представление, то речь, строго говоря, может идти уже не о представлении, а о представлениях, то есть о некоем множестве Я, ежесекундно возникающих и исчезающих, сообразно специфике воспринимаемого; в лекции, прочитанной в Берлине 16 декабря 1911 года в рамках цикла «Пневматософия», Штейнер говорит в этой связи о «весьма сомнительном Я»<sup>[118]</sup>: «Каждый и есть то, чем это Я как раз наполнено. Если кто-то как раз играет в карты, он и есть то, что дают впечатления карточной игры. [...] До этого Я и можем мы доходить в сознании. Оно достижимо, но как нечто в высшей степени непостоянное, мерцающее». Что здесь открыто противопоставлено философской традиции, в которой человеческое Я — сущность, душа, сознание — всегда мыслилось либо как субстанция, запертая на время жизни в теле, либо как чисто номиналистическая фикция *sine re substante*, так это понимание Я не как чего-то изначально готового и законченного (после чего приходилось бы решать, идет ли речь о готовой субстанции или о готовой фикции), а как *становления*, в котором природа пробует свои возможности на более высокой, постбиологической ступени эволюционного процесса, где уже не частное, индивидуальное подводится под общее и объясняется общим, как в мире физики и биологии, а общее определяется индивидуальным; антропософски понятое Я, в его



сиюминутном эмпирическом статусе, не реагирует из тела на внешний мир, а регулярно возникает на самом теле в восприятии вещей как *переживание*; при этом трудность (совпадающая не только по содержанию, но и по объему с мировым процессом, который, за неумением справиться с ней в пределах одной жизни, растягивает себя индивидуально до множества повторных) заключается в том, чтобы найти среди вещей внешнего мира такие, отражения которых являли бы уже не мерцающее, непостоянное и сомнительное Я, на манер блуждающих огоньков, а *адекватное*, что значит: способное не только осознавать и понимать мировой процесс, но и персонифицировать его как *человеческую индивидуальность*, причем так, что думать при этом приходится не о гегелевски-эйфорической иллюзии «*мирового духа на коне*», а о «*единственном*» Штирнера.

6.

Сказанное проливает новый и неожиданный свет на означенную выше тему. То, что из всех впечатлений, произведенных Андреем Белым на современников, наиболее стабильным выглядело отсутствие у него какой-либо стабильности, факт, множество раз засвидетельствованный очевидцами. Похоже, в нем самом перманентно тикала та бомба («*Пепп Пеппович Пепп*», он же: «*Окк Оккович Окк*»), по которой, как по метроному, настраивалась стилистика «*Петербурга*»; нужно представить себе фотографа, снимающего движущуюся мишень, скорость передвижений которой за пределами его привыкшему к фиксациям глазу; понятно, что в глазах у него будет рябить и что он, скорее всего, примет рябь за сам предмет. Вот два характерных свидетельства. Бердяев<sup>[119]</sup>: «У этой очень яркой индивидуальности твердое ядро личности было утеряно. [...] Происходила диссоциация личности в самом его художественном творчестве. Это, между прочим, выражалось в его страшной неверности, в его склонности к предательству». То же, в более образном варианте, читаем у Ф. Степуна<sup>[120]</sup>: «Белый всю жизнь носился по океанским далям своего собственного я, не находя берега, к которому можно было бы причалить». Эффектность этого образа прямо пропорциональна его нелепости. Если Я — это океанские дали, то где же, если не по ним, и следует носиться, чтобы не терять себя! Главное, что ищут себя именно в открытых даях, не причаливая к берегу какого-то «*собственного*» и фантазмагорического внутреннего мира, а приходя к себе (в себя) из мира внешнего, в отражаемости которого и возникают впервые как Я. В «*Воспоминаниях о Штейнере*» этот поиск себя извне охарактеризован в серии негативов: «*не то*» . «„Не то“, — говорил я себе, углубляясь в весьма интересные книги, общаясь с весьма интересными личностями»<sup>[121]</sup>. Если учесть при этом перманентную динамизированность сознания, развивающего невообразимые темпы мысли и письма, при полном неумении замереть в каком-нибудь более или менее удавшемся «*не то*» , чтобы выдавать его потом за себя или себя за него (образчик такой залегендированности под «*русского философа*» и находим мы как раз в бердяевском «*Самопознании*»), то близость хаоса и безумия станет угрожающе прикасаемой<sup>[122]</sup>. Главная опасность, впрочем, заключалась не столько в темпах, сколько в сплошных непопаданиях и, как следствие, шараханиях от одного неадекватного себя к другому. Поздний мемуарный триптих бесподобно живописует эту цепь возникновений, с детства и юности (в «*На рубеже двух столетий*» и «*Начале века*») до времени встречи с Штейнером (в «*Между двух*

революций»); ранняя встреча с Соловьевым как бы задавала в этом смысле тон, раззвучивающий аварийными сигналами всё пространство последующих отождествлений и растождествлений, и если дело чаще обычного доходило до истерик и выкрикиваний проклятий в форточку, то объяснить это можно было бы, скорее всего, такой степенью сращенности с «не то», при которой отдирать становящегося себя от ставшего себя приходилось едва ли не с кожей. Неудивительно, что поиск адекватного себя, начавшийся с эпохи зорь и Симфоний, увиделся диссоциацией личности; писатель Белый писал свои романы, живя и сам в жизни, как в романе; виртуозная техника «*потока сознания*» в «Петербурге», предвосхищающая отдельные *coups de maître* «Улисса», была в этом смысле меньше всего литературой или, если и литературой, то проживаемой в оригинале и только потом уже — *post hoc, ergo propter hoc* — воспроизводимой в вымысле. Более позднее намерение слить то и другое в единую романную форму («Эпопея Я»), то есть, писать свою жизнь, параллельно живя в написанном и написанное, было столь же правомерным по существу и специфике именно этого случая, сколь и невыполнимым; это *свое* поражение<sup>[23]</sup> описал в «Истории становления самосознающей души» на примере высоких душ Ренессанса. В этом смысле «Собрание сочинений Андрея Белого» представляло бы собой сумму эскизов и черновиков его Я не только во всем объеме их повторяющихся срывов в «не то», но и в той, последней, удавшейся попытке, где ему, шаг за шагом — крупными мазками или в едва ощутимых полутонах — воссоздающему двухтысячелетие европейской истории, суждено было возникнуть на ней и опознать в ней черты собственного — самособственного — лица.

## 7.

Если в беловедении есть еще тема, которую, несмотря на множество исписанных в этой связи страниц, можно считать нетронутой, так это тема «Андрей Белый и Рудольф Штейнер». Похоже, здесь не пошло дальше журналистики факта: сначала пламенное приятие, потом разочарование и, под конец, примирение. Дело совсем не в том, что так, на внешний взгляд, оно и было, а в том, что так-бывшее не выходит за рамки одной из двух биографий, именно: «биографии насморков, потребления пищи, сварения и прочих естественных отправлений». Исследователь и критик вынужден держаться этой первой биографии, потому что, прими он всерьез другую, запороговую, ему бы пришлось расширять до нее свою, чтобы, прежде чем писать о ней, знать, о чем он, собственно, пишет. Одно, впрочем, очевидно настолько, что оспаривать это вряд ли представляется возможным: встреча с Штейнером в мае 1912 года не только разделила жизнь Белого надвое: на то, что было *до*, и что *после*, но и внесла в обе половины обратную связь, так что то, что было *после*, осмысливалось как причина того, что было *до*. В этом и лежала возможность реагировать на себя (отраженного извне) как на «не то»: встреча с Штейнером, до того как произойти фактически, реверсивно каузировала негативный опыт самоотражений из Упанишад, Шопенгауэра, Соловьева, Риккерта, Мережковского, Брюсова, Блока, Метнера. То, что на *восприятии* Штейнера, сначала при личном знакомстве, а потом и через мир мыслей, он попал, наконец, в себя, — факт, усомниться в котором можно было бы, внушив себе, что понимаешь Белого лучше и глубже, чем сам он понимал себя. Так, во всяком случае, это и казалось друзьям и

единомышленникам, убежденным, что он потерял себя в антропософии, тогда как сам он уверял их, что нашел себя в ней. Что ускользало от понимания, так это специфика самого ученичества: он получал от Штейнера не знания, а *самого себя*, точнее: знания, как *самого себя*. «Но что же делать, если „доктор Штейнер“ стал лучшей частью души Андрея Белого. В себе не ведаю деления на „свое“ и „штейнеровское“. И пишу *своим о своем*, только и могу писать о „докторе Штейнере“. А слова о „докторе“ неприятны»<sup>[124]</sup>. И еще: «Он показал мне величие „ЧЕЛОВЕКА“, себя, унизил во мне моего „ЧЕЛОВЕЧКА“... У многих ли в мой возраст есть счастье так верить в „ЧЕЛОВЕКА ВОООЩЕ“, как я верю; и это потому, что я „ЧЕЛОВЕКА“ видел воочию»<sup>[125]</sup>. Так, из респективы 1929 года. За семь или шесть лет до этого всё (если верить Ходасевичу<sup>[126]</sup>) выглядело до гротеска иначе: «Хочется вот поехать в Дорнах, да крикнуть д-ру Штейнеру, как уличные мальчишки кричат: *Heiß Doktor, Sie sind ein alter Affe!*» В промежутке между «обезьяной» и «ЧЕЛОВЕКОМ» гримаса Петруши Верховенского: «Наступило прощанье; и я — мне несколько не стыдно в этом признаться: я поцеловал ему руку. Ведь этот неудержимый жест, произвольный, есть выражение сыновней любви»<sup>[127]</sup>. — «Ставрогин, вы красавец! — вскричал Петр Степанович почти в упоении, — знаете ли, что вы красавец! [...] Вы именно таков, какого надо. Мне, мне именно такого надо как вы. Я никого, кроме вас не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк... Он вдруг поцеловал у него руку»<sup>[128]</sup>. В «Воспоминаниях о Штейнере» приведено любопытное признание инженера Энглерта (строителя первого Гётеанума), с которым Белый был дружен: «Видимо, он меня изучал; потом уже, через два года, он мне признался: „Теперь я вас понял: я всё понял в вас, перечитывая Достоевского.“ И назвал черты одного из героев этого писателя»<sup>[129]</sup>. Представить себе какого-нибудь героя Достоевского пришедшим к антропософии можно, если представить себе его сбежавшим от Достоевского. Представить себе его оставшимся в ней можно, допустив, что ему удалось бы выжать из себя Достоевского по каплям. Упомянутую амплитуду раскачки следует, по всей видимости, осмысливать не саму по себе, а в её русской специфике: в контексте той бьющей через край астральности, в которой Штейнер видел одну из главных опасностей русской душевности<sup>[130]</sup>. Парадоксально, но если в латентной антропософии Белого, до факта встречи с Штейнером, решающее значение принадлежало автору «Симфоний», то после встречи рассчитывать приходилось, скорее, на трезвого студента-естественника, причем ровно в той степени, в какой студент остужал и приводил в себя перманентно падающего в небо аргонавта. Падать в небо в антропософии можно было только при условии, что не теряешь почвы под ногами. То, что «доктор Штейнер» стал лучшей частью души Андрея Белого, значило лишь, что душа Андрея Белого восприняла, наконец, в другом свою идентичность, увидев себя в этом отражении как дух<sup>[131]</sup>. Трудность, однако, заключалась не в том, что «доктор Штейнер» стал лучшей частью души Андрея Белого, а в том, что душе «Андрея Белого», опознавшей, наконец, свою лучшую часть, предстояло теперь мучительно дотягиваться до нее и становиться ею.

8.

«Доктор был строг весьма. И — был добр весьма. Присаживая за урок, чуть ли не уничижаясь до равного со мной тона, он больно щелкал меня там именно, где

самолюбие — распирало. Так — например: значительно поглядывая на меня и вращая кончиком носка (его жест), он сказал раз (в тот именно период): „Один художник думал, что он создал многое, имеющее значение, а он должен был создать нечто еще через 17 лет; а пока он так думал, он — много говорил; существо же одно в то именно время влезало в рот к нему; владело им“. Под „существом“, конечно, он разумел отсталое существо иного мира. В тоне, каким всё это говорилось, был красноречивый выпад... в тогдашнего меня; я в те годы 10 лет привык себя считать чуть ли не „ВОЖДЕМ СИМВОЛИЗМА“; и я же десять лет с широко раскрытым ртом говорил; и — нате: в рот — влезло... СУЩЕСТВО!»<sup>1321</sup>Если под «тогдашним мной» иметь в виду Белого до перехода в антропософию, то, отсчитав вперед 17 лет, мы как раз получим время создания «Истории становления самосознающей души». Биография Белого (вообще, а особенно за названные 17 лет, с берлинской кульминацией 1921—23) — это поиск себя в уже отраженном в себе, как Я, Штейнере, по сути, поиск *формы*, в которой можно было бы проживать лучшую часть своей души не в опасной близости к психиатрии, а *подобающим образом*, что значит: не себя расширять до Штейнера, с риском лопнуть и очнуться уже в крыловской басне, а Штейнера в себе уменьшать до заметности, до того оптимума собственной гениальности, в которой мысли учителя могли бы *явиться* хоть и в своеобразном, но не искаженном виде. Но это и случится через 17 лет: в «Истории становления самосознания» — после всех взлетов и срывов биографии, которая едва ли не вся уместится в цветаевской диагностике «*полного перелома хребта*» . Или в собственной: «*схождения с ума*». В «Записках чудака», автором которых вполне мог бы стать Николай Аполлонович Аблеухов, заверши он «Петербург» чтением не философа Сквороды, а тайноведа Штейнера, случай описан с точностью этапного эпикриза: «В оккультном развитии есть потрясающий миг, когда „я“ сознавая свергается с трона под черепом, разрываясь на миллионы сознаний: и видит Оно: возвышается тело сплетенной громадой из тел; на вершине громады свершается в „Я“ пересечение сознаний вселенной; невероятное переживание себя мириадами „Я“ уподобляемо быстрому погасанию сознания: „Я“, „Я“ — раскричалось из пальца руки: „Я“, „Я“, „Я“ — раскричалось из ног: „Я“, „Я“ — „ячится“ из колена, из уст, из предплечий, из мозга, из печени, из ступни, из плеча — трон разбит; и единство сознаний утоплено; нет во мне „Я“; в голове моей пусто: покинутый храм; „Я“ в терновом венце, в багрянице, воздевши фонарь, забродило: по собственным жилам; на перепутьях жильных слоняется „Я“, научая сознанию толпы слепых фагоцитов; и — принимая удары бацилл — нет, ужасная попытка узнать это опытно. [...] Есть в развитии потрясающий миг, когда „Я“ сознает себя Господом мира: простерши пречистые руки, „Я“ сходит по красным ступеням, даруя себя в нем кишасшему миру. [...] Мне — быть распятым страшной ватагою; и — повторить для свободы творимого мира то самое, что уже свершилось: то — путь „Чела Века“. На этом пути посвящения в „Я“ — добровольно покинувши Ум (или Храм под Челом) опускаются по ступеням с ума, т. е. — сходят с ума, в ад глухих подсознаний, чтоб вывести из мрачайших пастей глухого, подземного ада огромные толпы чудовищ — в Свет Умный; то — ужас; то — искуc: остаться на век *с-ума-шедшим* . Схождение с ума — нисхождение голубя „Я“ на безумное; *с-ума-шедшие* озаряют низринутым „Я“ — подсознания мраки; своим золотым фонарем озаряют пути допотопным чудовищам;

вочудовищившись, — открывают возможности *вочеловечиться* птеродактилям, реючим в нас: то — бациллы сознания. — Светочем „Я“ просветится бацилла»<sup>[133]</sup>. Наверное, о чем-то в этом роде и будет мечтать Фуко, когда в своей «Истории безумия» он поставит себе целью не говорить о безумии, а разговорить само безумие, чтобы оно, не переставая быть безумием, рассказывало о себе, как о безумии, — словами Полония: «Though this be madness, yet there is method in't». За взвинченностью и неистовством формы, напоминающими синдром амока, скрывается абсолютная содержательная выверенность, и мы не ошиблись бы, если, переведя услышанное в нормальный, темперированный строй изложения, опознали бы в нем страницы штейнеровской «Теософии», повествующие об эволюционном расширении Я до (астральной, эфирной и физической) телесности, после чего названная троякая телесность трансформируется в троякий дух (*самодух* как преобразованное астральное тело; *жизнедух* как преобразованное эфирное тело, и *духочеловек* как преобразованное физическое тело), так что дух оказывается уже не антиподом тела, а самим, но сознающим себя, телом<sup>[134]</sup>. Схождение с ума, принятое в кривой оптике повседневности за диссоциацию личности, воспринимается как вхождение в ум, но уже не в прежний островок ума с законсервированным в нем парциальным дневным сознанием, а в (если угодно) океанские дали ума, в которых, по мере их заполнения сознанием, не остается уже места никакому подсознанию. Схождение с ума обнаруживает себя в этом смысле как сбрасывание личинок Я (на языке антропософии: прижизненное прохождение так называемой «*Камалоки*»), во избежание опасности застрять и зажить в одной из личинок, как в себе. Отсюда и серия сплошных «*не то*», непрекращающееся разбивание гипсовых масок, столь ужаснувшее солидных и респектабельных современников. «*Не то*», в другом ракурсе взгляда, означало «*не туда*»: оттого и «*не то*», что «*не туда*»; сходиться с ума следовало не вниз, в быт, сужаясь и унижаясь до Люб, Нин, Ась и Наташ с последующими фокстротами и клоунадами в берлинских ресторанах, но и не вверх, в (штейнеровские) интуиции, торопясь расширить себя до духочеловека, чтобы болтаться в нем потом как в не своем размере, а в двухтысячелетний разгон европейской истории, повторенной в личном онтогенезе. Похоже, это и предвидел «*чудак*», внушая — в самом пекле с-ума-схождения — себе и всем, что, сходя с ума, он не сойдет с ума<sup>[135]</sup>. Потому что противоположностью ума было здесь не безумие, а новый ум, который в привычной оптике прежнего и виделся безумием. Всемирная история подводила итоги на сей раз в Кучино: как растянутый на тысячелетия Bloomsday одной жизни, панорамно (из прижизненно удавшегося посмертия) проживающей себя как становление европейского самосознания, и, наверное, об этом и гласила приведенная выше парафраза флоберовского: «*Madame Bovary, c'est moi*»: «Я ни Котик Летаев, ни Борис Бугаев, ни Белый; я — „История становления самосознающей души“».

9.

Что здесь особенно — даже с оглядкой на специфически русскую «*астральность*» — сбивает с толку, так это то, что для автора история не только повод найти себя, но и свести при этом счеты с собой, со своей отягченной проблемами субъективностью, что значит: не просто размышлять над историческим прошлым, но и *жить* в нем, как в настоящем, *своем* настоящем. Это полностью



соответствует штейнеровской максиме: «Мысли другого человека должно рассматривать не как таковые — и принимать или отвергать их, — а нужно видеть в них вестников его индивидуальности. [...] Философия никогда не выражает общезначимых истин, она описывает внутренний опыт философа, посредством которого последний толкует явления»<sup>[136]</sup>. Понятно, что при таком повороте — сверте — сознания вопрос решается уже не на уровне безличных репрессивных техник академического дискурса, по типу: «можно» и «нельзя», а исключительно на личностном уровне: «может» или «не может», — в том именно смысле, в каком это запечатлено у Мандельштама в стихах на смерть Андрея Белого: «Толпы умов, влияний, впечатлений / Он перенес, как лишь могущий мог». Говорят о болезни, не видя при этом, что дело не столько в самой болезни, сколько в её, так сказать, включенности в целое, расположенности в целом. В конце концов, отчего бы и исторической науке не расти из сора, не ведая стыда! Если знать, что в жизни и мысли Белого значил Ницше (по сути, его второй, вместе с Соловьевым, детоводитель к Штейнеру), нетрудно будет, без всяких натяжек, охарактеризовать технику написания «Истории становления самосознающей души» как своего рода *управляемую патологию*. Болезнь Ницше и была ведь в некотором роде прямым следствием самоидентификации с историей: от последних всё еще вменяемых записей перед умопомешательством — «Вся история, как лично пережитая, — результат личных страданий (только так всё будет правдой)»<sup>[137]</sup> — до туринских писем, створяющих, в делёзовском смысле, критику с клиником: «Среди индусов я был Буддой, в Греции — Дионисом; Александр и Цезарь — мои инкарнации, также и поэт Шекспира — лорд Бэкон; я был напоследок ещё и Вольтером и Наполеоном, возможно, и Рихардом Вагнером ... Я к тому же висел на кресте; я Прадо; я также отец Прадо; рискну сказать, что я также Лессепс ... и Шамбиж; я каждое имя в истории»<sup>[138]</sup>. Не нужно никакого напряжения мысли, ни даже мысли, чтобы увидеть здесь сумасшествие; напротив, мысль могла бы начаться с допущения, что сумасшествие не в самом сказанном, а в факте его неуместности, персонального несоответствия; подобно автору «Единственного и его достоинства», не смогшему фактически стать «единственным» и оттого стушевавшемуся в комиссионера, Ницше — «после смерти Бога» и тщетных попыток занять вакансию — стушевался в безумие<sup>[139]</sup>. Что случай Белого относится к тому же разряду *placet experegi*, нет нужды доказывать; говорил же о нем еще Вячеслав Иванов, что он «как личность, пожалуй, более сложное явление, чем даже Ницше»<sup>[140]</sup>. Вот типичная параллель к цитированным выше отрывкам из туринских писем: «Катастрофа Европы и взрыв моей личности — то же событие; можно сказать: „Я“ — вина; и обратно: меня породила война; я — прообраз; во мне — нечто странное... Я, может быть, первый в нашей эпохе действительно подошел к... жизни в „Я“... Удивительно ли, что мое появление в Швейцарии, Франции, Англии, как причины войны, породило тревогу и ужас? Они — смутно чуяли...»<sup>[141]</sup>. Такого концентрированного и неразбавленного безумия Ницше достиг разве что в последнюю энгадинскую осень, особенно в «Ессе homo». Белый жил им — едва ли не ежедневно: с риском перестать быть принимаемым всерьез<sup>[142]</sup>. Ничего удивительного, если всерьез не принималась в нем именно антропософия, или — в другом ракурсе — именно он не принимался всерьез в антропософии, ставшей, начиная с 1912 года, содержанием его жизни. Всё выглядит так, как если бы в теме

*Белый и антропософия* доминировало не просто непонимание, а непонимание намеренное и даже культивируемое, к тому же в немалой степени подпитываемое жанром сплетен: берут, скажем, следующую дневниковую запись Блока: «О Боре и Штейнере. Всё, что узнаю о Штейнере, всё хуже»<sup>[143]</sup>, и возятся с ней, как с солидным источником (источник — Э. К. Метнер, ухитрившийся написать о Штейнере книгу, не прочитав книг самого Штейнера<sup>[144]</sup>). В этом и лежит парадокс беловедения, который — мы говорили уже выше — не дано избежать ни одному сколько-нибудь *серьезному* исследователю: чтобы знать Белого, надо знать антропософию, а чтобы знать антропософию, надо знать её не с вторых или десятых рук, а *саму*. То, что после встречи с Штейнером и в антропософии *другим* стал не только человек Белый, но и Белый-писатель, факт, не требующий доказательств. Изменился, в первую очередь, *стиль* <sup>[145]</sup>, в том именно смысле, в каком об этом писал Г. Шпет: «От нас теперь потребуется стиль. До сих пор мы только перенимали. [...] Ответственный подвиг принимает на себя Андрей Белый преждевременным выполнением обетования — потому что стиль может явиться только после школы»<sup>[146]</sup>. Отчего же «*преждевременным*», если как раз «*после школы*»! «Весело переживаю студентом себя, забывая годы хождения по миру „писателем“»<sup>[147]</sup>. Вопрос можно поставить и иначе. Не: чем стал писатель и человек Белый в антропософии, а: чем стал бы он *без* антропософии. Факт, что антропософия усугубила состояния его отроду кризисного сознания. Но факт и то, что она научила его растождествляться с ними и даже контролировать их. Дело — и на этот раз — было не в самой болезни, а в том, что от нее нельзя было избавиться, без того чтобы не выплеснуть вместе с ней и себя, как художника<sup>[148]</sup>. Нужно попытаться однажды представить себе этот поток содержательного безумия,рывающийся из подсознательного в сознание, но не затопляющий сознание, а перерабатываемый им в ритм и стиль, чтобы перейти от Белого, рекапитулирующего ницшевскую катастрофу, к Белому, медитирующему тексты Штейнера. «Так с первых же личных уроков во мне изменился рельеф отношения к себе, к нему, к пути, — в сторону и большего доверия к себе в темах медитации, и в темах узнаний о своих телах; но — к меньшему доверию к опыту „ПИСАТЕЛЯ“, „ДЕЯТЕЛЯ“ и т. д. Доселе мне верили, как „ПИСАКЕ“; пожали б плечами, если б я их стал уверять, что могу НЕЧТО делать в связи с „КАК ДОСТИГНУТЬ“; доктор установил меж нами такую почву общения, где всё стало — наоборот: потенциально заданный „ЭСОТЕРИК“ вопреки всему стал проявлять следы жизни, а „ПИСАТЕЛЬ БЕЛЫЙ“ ... рос в землю. Всё это потрясло меня»<sup>[149]</sup>.

10.

Еще раз: если «философия никогда не выражает общезначимых истин, но описывает внутренний опыт философа, посредством которого последний толкует явления», то это, вне всякого сомнения, значимо не только для философа, но и для историка; историк, в антропософском смысле, не стушевывается сам в поисках «*утраченного времени*», а описывает прошедшее на языке собственного опыта, чтобы, расшифровывая его, выправлять *свое* настоящее. Необычность этого правила в том, что оно действует только как исключение и, значит, в исключительных случаях; перенесенное в сферу публичности и общеобязательности, оно мгновенно теряет смысл. Воспринимать его следует, поэтому, только в контексте другой максимы Штейнера: «*Истинное есть всегда индивидуально-истинное значительных*



личностей» [1150](#), и если знать при этом, что для Белого оба тезиса были как бы камертоном, по которому настраивалась его антропософия (убедиться в этом можно, обратив внимание на то, какое место занимают цитированные места в книге о Штейнере и Гёте), то есть все основания считать «Историю становления самосознающей души» своего рода паралипоменоном к «Началу века» и «Между двух революций». Более точным было бы сравнение с — едва ли не параллельно пишущимися в стол — личными заметками под интригующим заглавием «*Материал к биографии (интимный), предназначенный для изучения только после смерти автора*». Оба прижизненно не опубликованных текста вполне могут быть осмыслены как две параллельные и по сути идентичные топики Я, одна из которых реализована средствами ощущающей души, а другая души самосознающей: в полном соответствии с упомянутыми выше двумя биографиями. Теперь, после того как первый (интимный) материал уже вышел в свет, самое время ожидать появления и второго [1151](#). Важно не то, сколько прочтут «Историю становления самосознающей души» на указанный лад: не в привычно академическом (пусть даже со скидками на ненаучность) смысле, а как свидетельство души, или рассказ о жизни, проживаемой — параллельно с другой, «*кучинской*», жизнью — в мире истории и — как история. Главное, что, повидимому, только при условии такого прочтения, она не окажется очередным — посмертным — курьезом чудака: текстом, который неантропософы не станут читать, потому что он написан антропософом, а антропософы — потому что он написан... «*вахтером*». Совсем как в случае книги «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности», которую сам Штейнер (он был знаком с ней в устном изложении Белого и по устному же переводу отдельных глав) в берлинской лекции от 19 июня 1917 года назвал «очень необычной русской книгой»: «Я убежден в том, что среди определенного круга людей книга эта найдет многих читателей. Но если бы её перевели на немецкий или другие европейские языки, то люди сочли бы её смертельно скучной, потому что им недостает органа для ювелирно выгравированных понятий, для чудесной филигранной отделки понятий, которая в этой книге бросается в глаза» [1152](#). И если необычность (Штейнер говорит также: «*нечто абсолютно новое*») названной книги заключалась в слиянии интеллектуальности и мистики («интеллектуальность, которая одновременно есть мистика, и мистика, которая в то же время есть интеллектуальность»), то необычность «Истории становления ...», надо полагать, лежит как раз в её подчеркнутой, даже вызывающей автобиографичности. Похоже, автору меньше всего было дела до объяснения исторических событий; он просто пользовался ими, чтобы считывать с них собственную жизнь, домысливаясь до тех её глубин, за которыми она уже не забавляла бы (или огорчала) окружающих, а пласт за пластом отбрасывая ненужное и наносное, обнаруживала себя как *первофеномен*. Нужно просто достаточно знать тексты, в которых автор прямо говорит о себе, чтобы, вчитываясь в этот, находить в нем едва ли не постраничные закодированные параллели к прочим.

11.

Если попытаться сжато охарактеризовать «Историю становления самосознающей души», держась её содержательного стержня, то можно будет говорить об истории Европы как истории *души* в её поступательном врождении

(вмирании) в дух: от души ощущающей, с доминирующим в ней *родовым* началом, через рассудочную душу, знаменующую отрыв от рода в *личности*, до души сознательной (самосознающей, в транскрипции Белого), в которой личность, а точнее, множество личностей (личинок) в одном и том же человеке заново организуются *индивидуумом* в род, но уже не биологический и общий для всех, а представленный в каждом отдельном случае единично (по формуле Гёте: «*Что такое общее? Единичный случай. Что такое единичное? Миллионы случаев*» [153](#)). В восприятии этой монументальной истории души и находит автор «Истории становления...» собственный «оригинал», на этот раз не замуровывая его в рамки лично прожитой жизни, а раздвигая до *индивидуально* прожитых многих (своих и не-своих) жизней, топика которых уже не прикреплена к Москве, Палермо, Дорнаху или тому же Кучино, а смещается в куда угодно, во всюдность культурно-исторических пространств, чтобы «*русский писатель*» Андрей Белый, узнавая себя (*свое*) в других: в *rhinoceros indomitus* Абеяре, в каталанском фантасте от логики Раймонде Луллии, в Фридрихе II Гогенштауфене, Микеланджело, Галилее, Шуберте, Шумане, Ницше, не только оценивал по ним высоту и опасность *своих* взлетов, но и корректировал собственные взрывы и срывы, вытягиваясь из «*студентика и скomorоха*» в «*выпрямителя сознания еще не рожденных эпох*» [154](#). Можно наугад цитировать текст страницами, сопровождая их параллелями «*интимного*» материала. Кого же, если не себя, имеет в виду писатель Белый, когда, например, характеризует художников Ренессанса! [155](#): «Великие осуществления Леонардо и Микельанджело — жалкие осколки поставленных ими, прямо таки невероятных заданий; сумма творений Леонардо по сравнению с лабораторией его исканий, — эскизы; «*Пиэта*», «*Ночь*», «*Утро*», «*День*», «*Вечер*», и прочие скульптурные шедевры Микельанджело, — ничто по отношению к порывам, заставлявшим его бросаться на скалы, чтобы изваять — ландшафты». И дальше [156](#): «Величайшие достижения свои переживают они как срыв в еще больших намерениях; и одиночеством в сгущаемой тьме жизненного ландшафта настояны их последние дни». Или еще: уникальный *самоанализ* нескольких (антропософских) лет жизни в гигантски увеличенной проекции последних пяти веков европейской истории [157](#): «[...] в младенческой радости, в первом предвестии, что „дух“ имманентен „душе“, пережитие это своей новизной потрясает, пьянит; все рельефы — колеблются; почва — трясется (*при прослушивании христианского цикла лекций «Пятое евангелие» в октябре 1913 и лейпцигского «Христос и духовный мир» в декабре того же года, — К. С.*); и прежде чем твердо пойти в измененном и зыбком рельефе, естественно падаем мы (*в дорнахский быт в проекциях стриндберговского «Inferno», — К. С.*); лишь в падениях учимся новой походке (*праксис концентрации и медитации, — К. С.*); падение первое первого мига рождения Вечности в миге — иллюзия, вписывающая в *сознание личное — самосознание*, которое в сущности — уже сверх-сознание (мир духа); отсюда же следствие: личность, желая вкусить Вечность в миге, тот миг превращает из средства познания в цель наслаждения; люциферизм развивается тут, вырывая миг времени из цепи мигов и гипертрофируя миг (*тридцатитрехлетний «лысый бэби», «росший в грандиозную чудовищность сверх-Парсифаля», — К. С.*); миг от этого рвется, как газовый шарик; и газ, улечуцась мгновенно, бросает на землю лишь кляклые тряпочки, не ощущающие никакой уже Вечности, разве что — грязь земли

(он назовет это позже путем от Парсифаля к пиву и фокстротам, — К. С.)». — «Этот опыт узнания, горестного, неизбежного (себя, своего, — К. С.) , в крупном масштабе проводится на протяжении пяти предыдущих столетий, где миг пережития личности, как божества (начиная с расширения сознания на могиле Ницше: «[...] я в пустоте говорю: „Ессе homo“. И я — „Ессе homo“. [...] невероятное Солнце слетает в меня», — К. С.) , есть пятнадцатое столетие (миг ренессанса), а миг изживания себя материальной грязью не изжит еще; ликвидация переживания этого есть наше время (он мог бы сказать: моя жизнь после 30 марта 1923 / 1925 года, — К. С.) ». — «Всё, что я говорю здесь, — история взлётов, восторгов и горьких падений 15-го, 16-го, 17го, 18-го и 19-го столетий, чтобы в начале 20-го века смогли мы сложить наши лозунги: чётко». — Нет сомнения, что из двух универсальных аббераций, обозначаемых в антропософской духовной науке как «люциферическая» и «ариманическая» <sup>[158]</sup>, Белый больше всего был подвержен первой; в переводе на его историософский язык это означало чрезмерно гипертрофированную личность, с таким же упорством не желающую подчиниться превосходящему её индивидууму , с каким род в эпоху перехода из души ощущающей к душе рассудочной противился отторжению от себя превосходящей его личности. Люциферическая абберация самосознающей души — личность, раздувающаяся до индивидуума и воображающая себя (прежде чем лопнуть) таковым; страницы «Истории становления...», описывающие трагизм «фаланги новых душ», людей Ренессанса, оттого и потрясают глубиной проникновения в суть свершившегося, что непонятно, кто и в ком здесь исповедуется: они в авторе или автор через них; к этому, по сути, и сводился конфликт Андрея Белого с «доктором Штейнером», как с «лучшей частью» своей души: диссонанс кентаврических половинок, из которых верхняя, человеческая, перманентно упала в небо, а нижняя, астральная, в неконтролируемость. Очень подозрительный господин, похожий то ли на вахтера, то ли на обиженного подростка, и при этом еще пишущий «хорошие» книги. «Таким же неуместным и непонятным ответом, сквозящим шутливостью и высказанным не без озорства, были слова доктора мне, на почти вскрик мой о том, что я так скверен: „НО ВЫ ЖЕ НАПИСАЛИ ХОРОШУЮ КНИГУ“. Сколько раз удивлялся неуместному, каламбурному ответу; и сколько раз в душе поднимался протест: „В духе ли духовного водителя отвечать с таким легкомыслием на вопросы моего сознания; какое отношение имеет хорошо или дурно написанная книга к КОНКРЕТНОЙ УТРАТЕ человеком ПУТИ“? Мне казалось, что я утратил мой путь; я уже вышел из возраста видеть смысл моего бытия в хорошо или дурно написанной книге. Слова доктора казались мне почти вызывающими, а странная смешливость тона казалась обидной»<sup>[159]</sup>. Не удивительно, что и антропософия, при всем безостаточном приятии её, проживалась в нем не без провалов, причем проваливался он не только из нее (в «ряды окаянств» ), но и внутри нее самой<sup>[160]</sup>; пассаж о Фоме Аквинском в разделе о схоластике оставляет тягостное впечатление, во-первых, аподиктичностью абсолютно голословных утверждений, и во-вторых, игрой непредсказуемых ассоциаций с переносом личных обид в сверхличное, а главное, компенсацией их на такой неменяемый лад. «Аристотель без естествознания, Платон без идеализма, Кант без критицизма, Юм без крови, — он становится вечным юрисконсультотом церкви, остановившим в ней жизнь и подменившим в ней мысль разбором запутаннейших юридических казусов;

две истины под формой одной, он — сама ложь западной церкви, вставшая великаном над веками её фиктивной жизни; я бы назвал его не *doctor angelicus*, а *doctor diabolicus*». Интереснее всего, что он не мог не знать, *о ком* идет речь<sup>[161]</sup>, и это сведение личных счетов в топике истории лишний раз свидетельствует о том, что провалы сознания сопровождали его даже в теме самосознания. Мы адекватно воспримем приведенный отрывок, если станем читать его не в контексте раздела «Эпоха схоластики», а параллельно с поэмой 1922 года «Маленький балаган на маленькой планете „Земля“», — той самой, что «*выкрикивается в берлинскую форточку без перерыва*» («Проклятый, проклятый, проклятый тот диавол, который — в разъятой отчизне из тверди разбил наши жизни — в брызнь смерти, — который навеки меня отделил от тебя» и т. д.)<sup>[162]</sup>. Похоже, инженер Энглерт, он же «*маг Юп*» из «Паломничества в страну Востока» и «*армянский звездочет*» из «Последнего лета Клингзора» Гессе — фигура во многом схожего склада: с чертами и тикающими бомбами в голове<sup>[163]</sup>, действительно понял своего русского друга, когда перечитывал Достоевского. Но, может, он лучше понял бы его, приведись ему читать «Историю становления ...», в которой раздвоение предстает уже не в мутной психологической среде трактиров и чердаков, а в метаниях души между рождением в дух и обратными рецидивами вырождения в тело. Что здесь единственно решало, так это фактор *личной воли*, и если из всех характеристик сознательной души именно *воле* автором отводится центральное значение, то это лишний раз подчеркивает его полное служебно-академическое несоответствие. Историк академического толка находит волю у описываемых им исторических личностей и даже готов признать за ней решающее значение; вопрос о нем самом, о его *личной воле* и *участии* в истории показался бы ему шуткой, как если бы его историческая наука и сам он, как историк, свершались не в истории, а непонятно где. Нужно воспринять это однажды на фоне радикально противоположной установки «Истории становления...», согласно которой историк, пишущий историю, *делает* её не в меньшей мере (разумеется, не здесь-и-сейчас, а в альтернативных проекциях будущего), чем трейкчевские «*Männer, die Geschichte machen*». Историк, в смысле антропософской духовной науки, выступает не в роли объективного наблюдателя и регистратора (на манер Тэна), ни даже шлегелевского пророка, обращенного вспять, а как прямой участник и соучастник происходящего<sup>[164]</sup>. Характерен в этом смысле пассаж, которым завершается глава «Самосознание и дух свободы»: «Так, — я благодатию духа, могущей открыться и мне, силой ясного мне интеллекта и зримого в нем Михаила, я, дух нерожденный, могущий родиться, и я, „*Индивидуум*“, движущий личность Бориса Бугаева, — я утверждаю: — „По этому слову — всё будет!“ И я приношу благодарность: Духовные Силы моей слепоте дали луч: мне действительность — видима, как бы сквозь тусклые стекла; в моем интеллекте и в твердом решении мне верить и жить „по сему“ — я отказываюсь от иных всяких помощей в битве за правду духовную; вооруженье одно: всеоружие силы сознания; дух я — лишь в Духе; дух Духа во мне, имя новое в камне души моем белом надгробном — „*свобода!*“ И — камень отвалится: я — встану — в Дух!»

То, что «История становления самосознающей души» осталась незавершенной, — факт, объяснение которого следовало бы искать не столько во внешнеположных обстоятельствах, сколько в самом её содержании. Она не завершена

как книга, потому что она не завершена *сама* : как *само* сознание, или, точнее, как само сознания. Специфичность случая в том, что осознающее себя, как Я, сознание есть не философски измышленное сознание вообще, а сознание кого-то конкретного и *фактического* , в ком общее проживает себя индивидуально и определяется индивидуальным. Можно догадаться, что вакансия этого фактического остается за тем, кто способен был бы осознать себя как *место* , в котором история сознания (в перспективе двух и больше тысячелетий) свершается в необыкновенно сжатые сроки и индивидуально: на манер некоего филогенеза, рекапитулируемого в онтогенезе и завершаемого в нем. Потому что в сознании мир не просто осознается, но и становится законченным и целым; *мировое целое* свершается в сознании и совпадает с сознанием, потому что сознание (вопреки феноменологам) есть не просто *сознание чего-то*, а *само* — очищенное до сущностного — *что-то*; за сплошной интенциональностью сознания, как сознания *чего-то* , философы оттого и упустили из виду его решающую характеристику как *чьего-то* сознания, что, прими они её, мир, во всем объеме своих астрономических и исторических времен, протекал бы уже не в каких-то «вечно-молчащих бесконечных пространствах», сведших с ума Паскаля, а *во внутреннем мире кого-то одного из них*. Книга «История становления самосознающей души» принадлежит в этом смысле к воссоздаваемой ею истории, то есть к собственному содержанию, которое без нее хоть и было бы, но было бы — пусть в этом одном неповторимом срезе — *недействительным* (в смысле штейнеровской «Истины и науки»<sup>[165]</sup>); наверное, нечто аналогичное имел в виду Герман Коген, утверждая, что звезды даны не в небе, а в науке астрономии<sup>[166]</sup>. Еще раз: формула: «Я — „История становления самосознающей души“» может и должна быть понята либо *буквально*, либо уже *никак*. Её буквальный смысл: некое «Я», лишь внешне и как тень существующее в Советской России (после диагноза Троцкого: «Белый — покойник, и ни в каком духе он не воскреснет»<sup>[167]</sup>), параллельно — физически и незримо — живет в творимой им европейской истории и даже *как* история, потому что писать историю, находясь не просто в рассудке, а в *сознании*, можно только, будучи самому историей. «История становления самосознающей души» как *настоящая биография Андрея Белого*, в которую он попал-таки после стольких промахов и провалов, осталась незавершенной в том же точно смысле, в каком недожитой осталась его жизнь. Он оттого и не смог дописать свою книгу до конца, что не смог дожить до конца свою жизнь. Виной тому были вовсе не внешние обстоятельства; этой «*торопкой и робкой душе*» нигде и ни при каких обстоятельствах — в Москве ли 1926 или 1931, Дорнахе 1915 или, скажем, Берлине 1922 года — не дано было чувствовать себя как дома. Беда не отлучалась от нее ни на миг, и бедой была гениальность, настолько перевешивающая её подъемную способность, что душе не оставалось иного выбора, как регулярно терять контроль над собой, чтобы хоть как-то притуплять демонов свалившейся на нее напасти. Этот герой рыцарских романов (симфоний), сам одновременно писавший симфонии, чтобы потом жить в них, портил всё, к чему только прикасался, но портил не вниз, а вверх: в небо, в золото, в лазурь, делая из Фёклы Теклу и тщетно ожидая от Теклы того, чего ожидать можно было бы только от Фёклы. Когда позже пришла, наконец, пора проснуться в будни и — вместе с «*милым Сашей*» Блоком — опознать в «*Текле*» просто и слишком «*Любу*» , оставаться в прежних романах не было уже никакой



возможности. Он просто поменял жанр: с аргонавтики на хлыстовские пляски и мозговой бред, предпочтя Григу Гоголя, а Сказке «Симфонии» Матрену «Голубя» и Енфраншиш «Петербурга». В таком предельно обостренном состоянии его и занесло в антропософию, которую он, не переставая сходить с ума, воспринял как внешнего (адекватного) *себя*, кого и предстояло освоить и кем предстояло *стать*: прежде всего и ближе всего — через писательство. «Вот ответ для художника: если он хочет остаться художником, не переставая быть человеком, он должен стать своей собственной художественной формой»<sup>[168]</sup>. То есть, писать себя: не о себе, а себя, возникая, как сам, в письме и через письмо. Он так и писал свой изумительный мемуарный триптих: не просто воссоздавая бывшее, но *создавая* его, — в том же самом смысле, в каком итальянское Возрождение, в параллельно пишущейся им *другой* автобиографии, оказывалось не возрождением, а рождением. В книгу об истории самосознания он ушел как в смерть, потому что достигать панорамного обзора этой вновь обретенной и расширенной до истории Европы собственной жизни можно было только силами смерти. Прежняя жизнь «*пленного духа*» отошла, наконец, на задний план, перестав его терзать, чтобы вскоре и вовсе оборваться: в том самом месте, где ей самой не оставалось ни места, ни воздуха — жить. Прошлое было целиком вобрано в волю, а воля, в наступившей «*глухоте научьей*», вся ушла в будущее. Настоящему, битком набитому уже веселыми ребятами и пушкиноведами с наганами, принадлежала последняя приписка<sup>[169]</sup> к заглавию очередной главы: «Духовная наука»: «*На этом рукопись обрывается. Лист остался незаписанным*».

Базель, 24 октября 2010.

## Философская встреча: Бергсон в России

Книга Ф. Нэтеркотт «Бергсон в России» воссоздает историю одной философской рецепции. Богатейший материал, собранный по русскому философскому пространству начала века, проработан и упорядочен с такой основательностью и прозрачностью, что можно заранее предсказать книге статус библиотечной востребованности, того, что немцы называют Referenzwerk. Всё сделано очень строго и безыскусно, в традициях старого доброго письма. Читатель решит сам, оставаться ли ему при синопсисе систематизированных фактов или отталкиваться от них к новым и неожиданным содержаниям. Наверное, и очень хорошие книги могут быть отталкивающими, если они отталкивают от себя, как трамплин, чтобы не втягивать в себя, как тряпина. К чему же отталкивает встреча философа Бергсона с философской Россией, реконструированная в монографии Ф. Нэтеркотт? Что она есть по существу или, по существу же, чем она *хочет* быть? Сам по себе факт встречи пуст и нем: он может оказаться случайностью, статистической погрешностью, ошибкой, недоразумением, ничем? Но он же может быть: испытанием, потрясением, узнанием? Во всяком случае, чем-то большим, чем это могло бы показаться в оптике первичной историко-философской фактичности. Факт есть отсылка к иному, и мы

понимаем факты, когда смотрим на них, чтобы видеть *другое*. Если тема «Бергсон в России» хочет быть не просто очередным дискурсом, а некой действительностью, то и следует коннотировать её не философскими отвлеченностями, а более глубокими, *неявными*, смыслами, слагающими контрапункт, как минимум, четырех референций: *французской и русской* в сочетании с *английской и немецкой*. Смещение проблемы в топику национального — не цель, а, скорее, прицел, в котором взята на поражение более отдаленная и внезапная цель; есть возможность рассматривать различные европейские этносы как части (или элементы) некой единой характерологии, иначе: как потенцированные в национальное душевные доминанты, каковые мы привыкли различать в отдельных людях и по каковым мы различаем же степень их зрелости в освоении и осмыслении собственных жизненных задач. То, что итальянец или испанец воспринимает мир преимущественно в элементе «*ощущающей души*», француз сквозь призму «*рассудочной души*», англичанин в возгонке восприятий до «*сознательной души*», суть *факты*, которые могли бы вывести нас к более рафинированному пониманию истории, если бы до них снизошла наша гордая историческая наука. Ибо чем же и отличаются друг от друга периоды истории, и чем определяются жизненные задачи («*судьбы*») народов в общечеловеческом развитии, как не их соответствием названным душевным доминантам, когда общий культурный горизонт, а вместе и габитус исторического процесса, меняется в зависимости от того, какой из доминант в данный отрезок времени принадлежит приоритет в образовании и освоении форм жизни! Так, если переход от Средневековья к Новому времени стоит под знаком энергичного обращения к внешнему чувственному миру и овладения им, то этой задаче, больше всего относящейся к компетенции души сознания, и обязан англичанин своей эпохальной репрезентативностью в умении справляться с внешними фактами и не давать отвлекать себя всякого рода идолам интроспекции. Напротив, француз, как экспонент рассудочности, больше заботится о внутреннем, живет в внутреннем, которое он постоянно отвоевывает у *bruta facta* и переподчиняет душевному этикету... Не лишено иронии, что Бергсон, о котором Этьен Жильсон уже после смерти философа сказал, что, пока он жил, Франция была для всего мира голосом самой философии, родился англичанином<sup>170</sup> в 1859 году (в год выхода в свет дарвиновского «Происхождения видов»), когда Англия как раз начала подминать под себя мир усилиями своих государственных и ученых мужей, — оба раза по ведомству *intelligence service*. (Наверное, мы смогли бы адекватнее понимать английскую историю, если бы научились произносить на одном дыхании имена, скажем, Спенсера и Дизраэли.) В лицейские годы Бергсон, по собственному позднему признанию, находился под сильнейшим влиянием Спенсера, о котором Дарвин<sup>171</sup> отозвался, как о «величайшем из ныне живущих философов Англии, а, может, и равном по значению любому из живших прежде». Сам Спенсер вспоминал в «Автобиографии»<sup>172</sup>, что, когда ему, двадцатилетнему, попала в руки «Критика чистого разума», он должен был уже по прочтении немногих страниц отложить книгу в сторону, так как допущение, что понятие пространства содержит глубокую проблему, вызвало у него «немедленный и абсолютный» протест. Правда, восьмидесятилетним, ему пришлось вернуться к теме<sup>173</sup> и признаться, что она вызывает у него ощущение, от которого ему становится не по себе. (Хьюстон Стюарт



Чемберлен пожелал в этой связи Спенсеру прожить еще восемьдесят лет, чтобы понять, что и понятие времени содержит не менее глубокую проблему.) Что Спенсер нес не отсебятину, а всего лишь обычный *british mindset*, легко доказывается множеством аналогичных ляпсусов, от Ньютона с его знаменитой схолией к 8 дефиниции в «Математических началах натуральной философии» («Что есть время, пространство, место и движение, я не определяю, в силу того что это известно всем») через Локка, о котором Шеллинг<sup>[174]</sup>, когда при нем однажды сослались на Локка, сказал: «Я презираю Локка», а Жозеф де Местр<sup>[175]</sup>, учинивший ему форменное философское избиение, заметил, что «нельзя вообще говорить, ни даже просто произнести слово „и“, не опровергнув тем самым Локка», до современных аналитических шутников, вроде Райла или Приста, вообще отрицающих существование сознания. Против этого философского скудоумия, для воцарения которого понадобились две выигранные мировые войны, и ополчился прирожденный «англичанин» Бергсон, после того как переболел им в школьные годы. Жан де ла Арп<sup>[176]</sup> вспоминает удивительное признание философа, *openmindedness* которого стала притчей во языцех: «Мои книги всегда были выражением недовольства, протеста. Я мог бы написать их множество, но я писал только, чтобы протестовать против того, что казалось мне ложным». Общая формула протеста лежит, как на ладони: мобилизация *внутреннего* мира против тотального засилия *внешнего*. Мир естествознания, каким его застал Бергсон (и застаем всё еще и мы) не только не содержит, но и просто не допускает ничего человеческого. Здесь нет места ни Я, ни чувствам, ни переживаниям, подлежащим, вследствие их *субъективности*, немедленной элиминации, зато есть место «*волнам*» и «*частицам*», то есть, *мыслям* самих ученых, которые, после того как они вытеснили из мира непосредственно воспринимаемые вещи, стали выдавать за мир свои мысленные конструкции и иметь при этом наглость называть себя «*естествоиспытателями*». Невменяемость мира науки в том, что, будь вещи в самом деле таковы, как их представляет наука, они были бы *невосприимчивы*, а мы, продолжай мы и в обыденной жизни принимать их за то, чем им назначает быть наука, — просто шизофрениками. Ну кто же думает в картинной галерее, стоя перед полотнами художников, что это не краски, а «*электромагнитные излучения оптического диапазона*», и какому недоумку придет в голову при виде двух врезавшихся друг в друга на огромных скоростях автомобилей считать это иллюзией, поскольку ощущаемые нами как «*твердые тела*» машины (как и мы сами) в действительности состоят-де из бесконечно-малых частиц, разделенных бесконечно-малыми пространствами! Этой науке и нанес Бергсон удар страшной силы, показав, во-первых, что её неподвижные понятия абсолютно неконгруэнтны динамике восприятий, и что, во-вторых, никакая наука не в состоянии элиминировать душевные явления (сознание, память, Я), редуцировав их к мозговым процессам. «*Иррационализм*» Бергсона (по сути, еще одна ложная этикетка рационалистического происхождения) есть лишь ответная и защитная реакция *рассудка* на естественнонаучный беспредел, сведший мир в приборы, а человека в рефлекс слюновыделения. Можно, парафразируя в несколько огрубленной форме известный пассаж из «Творческой эволюции», сказать, что бергсоновская интуиция — это инстинкт насекомого в голове философа. Или, если учтивее, артистическое

вдохновение в той же голове. Не удивительно, что первая волна восторга шла именно от художников, увидевших в Бергсоне «освободителя»; поздние аналогии с Прустом необыкновенно точно схватывают суть дела, потому что оба, романист и философ, работали в одном ключе, мобилизуя резервы *специфически французской интровертности*: один, сгущая мысль до восприятия фантомов собственной памяти, другой, объективируя восприятия обратно в мысль. Говоря о рассудочности, важно помнить, что имеется в виду не общий и отвлеченный её топос (quidditas), а «*вот этот вот*» (haecceitas), в данном случае *французский*, и не по крови («est française toute personne née de père français»), а по степени вжитости в мир *esprit*. Мы не преувеличим, допустив, что от французского рассудка легче дотянуться до (французского же) безрассудства, чем, скажем, до немецкого Verstand, и вовсе не случайно, что немецкие переводчики-первопроходцы XVIII века онемечивали esprit не через Verstand, того менее Geist, а через Witz, отчего homme d'esprit представал в немецкой презентации «*остряком*» (Witzbold). Необыкновенно запутанная ситуация, в которой стремление к четко маркированным терминам запутывает едва ли не больше, чем наблюдение их диковинных псевдоморфозов. Бергсон, провозгласивший первичность и автономию *внутреннего Я* в эпоху господства естественнонаучного механицизма, был, разумеется, не одинок в своем афронте; на этом противостоянии, еще со времен романтиков, держалось всё его столетие. Другое дело, что работал он из специфически французских резервов, когда противопоставлял локко-гоббсовскому сознанию, застрявшему в «*навозе эмпиризма*» (Гёте) и не способному увидеть в своем (прописном, как-никак!) Я нечто большее, чем «*пучок представлений*», рассудочность, пусть уникальную в своем роде, но явно *недостаточную* для решения задачи такого калибра. Соль (sal anglicum catharticum) заключалась в том, что, мобилизуя внутренние ресурсы «*рассудочной души*», ему пришлось их же преодолевать, чтобы не смешить удачливого противника неадекватностями амуниции. Франция, которая, от Монтескье и Вольтера до Наполеона, только и делала, что всемирно-исторически *раскручивала* Англию, уча островного увальня справляться о самочувствии противника, прежде чем отправить его в нокаут, оказалась слишком *ушедшей в словесность*, чтобы одолеть островную твердыню номинализма. На что эту рассудочность, в полном объеме её двух-трехвековой раскочки, хватало, так это изживать себя в коротких неподражаемых арегсус и искусстве изящно и элегантно говорить ни о чем; Фоска в своей «Истории парижских кафе»<sup>[177]</sup> приводит впечатления одного путешественника, датированные 1715 годом: «Тут разглагольствуют обо всем, о морали, физике, медицине, политике, истории, теологии, юриспруденции, анатомии, математике, литературе. Такое впечатление, что ты попал в Академию. Но, боги милостивые! Какая же это Академия, когда речь идет о людях, ничему не учившихся столь мало, как науке, о которой они говорят, и всё время говорящих только потому, что им хочется говорить и быть в центре внимания». Странно сказать, но, патологически вытравляя букашек скучности и педантичности, они проморгали «*слона*»; сам Вольтер в «Советах журналисту»<sup>[178]</sup> умудряется рубить сук, на котором сидит, как на троне: «Мне кажется, что люди порядочные стократно предпочтут глухого, но мудрого человека любителю глупых шуток. Другие нации почти не попадают в столь

смешное положение. Причина кроется в том, что там меньше, чем во Франции, боятся быть самими собой. В Германии, в Англии физик — это физик; во Франции он хочет вдобавок быть еще и занятым».<sup>[179]</sup> Вот этого-то философу Бергсону и хотелось меньше всего, потому что меньше всего можно было успешно противостоять естественнонаучной атараксии, пользуясь средствами, рассчитанными на благосклонность дам. Приходилось поражать противника, борясь с собственными ресурсами, о чем очевиднее всего свидетельствует уничтожающая критика языка у Бергсона, тем более достойная внимания, что принадлежит она перу писателя с исключительно тонким чувством языка. Придется посчитаться с тем, что такое могло быть однажды написано французом: «Мы не видим самих вещей; чаще всего мы ограничиваемся чтением приклеенных к ним этикеток. Эта тенденция, порожденная нашей потребностью, усиливается под влиянием языка. Ибо слова (за исключением имен собственных) обозначают родовые понятия. Слово, отмечающее в вещи лишь её наиболее общую функцию и её банальный аспект, вкрадывается между вещью и нами; оно заслонило бы от нас явленность вещи, не будь эта явленность уже сокрыта за потребностями, вызвавшими к жизни само слово. И не одни лишь внешние объекты, но и наши собственные душевные состояния ускользают от нас в том, что есть в них интимного, личного, непосредственно пережитого»<sup>[180]</sup>. Это недоверие к языку, составляющее один из наиболее устойчивых мотивов бергсоновской философии, явно гётевского закала; Морис Раймон<sup>[181]</sup> упоминает в этой связи и шиллеровские *Tabulae Votivae*: «Речь обретает душа, быть переставши душой»<sup>[182]</sup>. Тема *немецких влияний* в философии Бергсона не нова и отягчена даже военным прошлым. В агитационной лихорадке, охватившей стороны в 1914 году, обычно уравновешенного и мягкого Бергсона угораздило написать о немцах, как «варварах». На что «варвары», воздержавшись от брани, составили по его текстам сводку почти дословных воспроизведений немецких оригиналов, от Шеллинга и Шопенгауэра до менее известных Вильгельма Генриха Пройса и Карла Христиана Планка. (Случаю было угодно, чтобы точку в этой «*войне философов*» поставила группа немецких солдат в оккупированном Париже. Саша Гитри<sup>[183]</sup> рассказывает, что, когда престарелый философ вышел однажды из дому и собирался сесть в машину, находящиеся поблизости немецкие солдаты выстроились в ряд и отдали ему честь.) Нет сомнения, что центральные темы бергсоновской философии, от длительности до интуиции и Я, суть *немецкие* темы *par excellence*, не просто в том смысле, что их до Бергсона разрабатывали немецкие философы, но и по невозможности мыслить их иначе, чем в специфически немецком элементе *эмпирики сверхчувственного*. Наверное, Готфрид Бенн<sup>[184]</sup> оттого и дурачился, называя Гераклита первым немцем, Платона вторым, а вместе того и другого гегельянцами, что о таких вещах принято говорить в шутку. Шутка в том, что среди наследников усопшей схоластики не нашлось места немцам, зато нашлось французам и англичанам, которые с того и начали новый нулевой отсчет философии, что загнали её в тупики рационализма и эмпиризма, высокомерно потешаясь над Средними веками и не видя, насколько глубоко их контроверза застряла в старом споре об универсалиях. Немцы пришли позже, и, придя, сразу стали наводить порядок (Лейбниц vs. Ньютон, Кант vs. Юм); когда Шиллер в письме к Гёте от 19 января 1798 года называет «рациональный эмпиризм» единственным средством *чистого*

познания, он оглашает задачу, над решением которой так или иначе билась вся немецкая мысль: от Экхарта и Парацельса до Э. фон Гартманна и феноменологов. Но чем же, если не парафразом «рационального эмпиризма», является бергсоновская «интеллектуальная симпатия», претендующая быть познанием абсолютного! И чем, если не рефлексом немецкого *Werden*, оказывается теория «длительности» Бергсона, в то время как его учение о Я на французский лад артикулирует эпохальные прорывы (и провалы) немецкой эгологии от Фихте до Гуссерля и Наторпа! Философия Бергсона, не сама по себе, а как *встреча*, разыгрывает историю Европы — в *подлиннике*, бледные и искаженные копии которого мы считываем с голов политиков, конспирологов и прочих интеллектуалов. Он защищал Францию, складки французской душевности, от надвигающегося катка *Rex Britannica*, но делал это преимущественно — немецкими средствами. Так, на уровне «глубинного Я» (*le moi profond*). «Поверхностное Я» (*le moi superficiel*) тем временем настолько же чуралось всего немецкого, насколько оно тянулось к английскому, из чего, скорее всего, можно было заключить, что в личной жизни философ и сам предпочел остаться при политических подделках собственного рискованного подлинника.

Остается вопрос: чем могло бы всё это быть в *русской* рецепции? Допустив, что поверх пазлов философских отвлеченностей существует же и мир философской кармы. Понять и осмыслить встречу Бергсона с Россией, значит, по всей очевидности, расширить референциальное поле проблемы, прибавив к трем рассмотренным *dramatis personae* четвертую: русскую. Мы снова упираемся в старый наболевший пункт *русская философия*, за которым явно или неявно угадываются перспективы русских судеб. Можно ли говорить о *русской* философии, как говорят о философии греческой, немецкой, французской? То, что в России были философы европейского ранга, не подлежит никакому сомнению, и конгениальная рецепция Бергсона еще одно тому подтверждение. Но речь идет не о философах, а о философии: том самом платоновском *topos noetos*, в котором к философии причащаются, равняясь не на Достоевского (или, в ином раскладе, Стаханова), а на скучный и кропотливый *studium generale*. Философия в Европе — это третья власть, наряду с известными двумя и независимо от них, так что Средние века понимают правильно, когда говорят не: *Папа* и *Император*, а (вместе с Жильсоном): *Папа, Император* и *Аристотель*. Временами она даже не просто равна первым двум, но и первая среди равных, так что, когда однажды королю Франции понадобилось оказаться правым в споре с римским первосвященником, он обратился к ученым Сорбонны и, опираясь на их авторитет, пригрозил папе костром. Не то в России, где умственная жизнь пробуждалась в рамках правительственного «гранта»; философия, с Петра, спущена сверху вниз, как директива в общем плане петровской «перестройки». Это значит: философия в России, прежде всего, не схоле, знание, искусство,

Дантовская *la Donna Filosofia*, а *служба*: благородный досуг, *otium cum dignitate* — как служба. Или, если не служба, то философствование, с неизбежной модуляцией в «последние вопросы» и презрением ко всему «предпоследнему». «В философии», говорит Тургенев, «мы искали всего, кроме чистого мышления»<sup>[185]</sup>. С тем же успехом можно было и в математике искать всего, кроме доказательств. По внешним признакам история русской философии столь же правдоподобно рекапитулирует

формы западной философии, как русское общество воспроизводит формы общества западного. И в её начале были: университет и переводы. Правда, в университете не было преподавателей, и не было студентов, так что тех и других приходилось вывозить из Германии<sup>[186]</sup>. Не лучше обстояло с переводами. Густав Шпет в непревзойденном «Очерке развития русской философии»<sup>[187]</sup> замечает в этой связи: «Петр усердно поощрял к переводческой деятельности [...] Но всё делалось без смысла и без толка. Сперва выпускался всякий хлам, долженствовавший знакомить со „светскостью“, а затем с каторжным усердием переводили чуть ли не всех подряд классиков. Трудно припомнить сколько-нибудь известного греческого или римского автора, имя которого не стояло бы в списках переведенных или заказанных к переводу книг. Но кому, кроме переводчиков, это было на пользу? Отпечатанные экземпляры кучами валялись в типографии и на складах, сбывались под макулатуру или сжигались. Читателя не было. Но — что, может быть, было еще важнее — *языка не было*». Короче, не было зайца, зато было рагу из зайца. Философия в России котируется по жанру волшебной сказки с провалом в «чудо»; мыслить, значит здесь догонять и перегонять, то есть, воспроизводить всё те же магомифические матрицы прежней плановой и нынешней рыночной экономики. Понятно, что примером для такой философии (а рикошетом для всего-что-ни-есть) могла быть не теология, ни тем более точная наука, а только *литература*: «учебник жизни»; если Платон изгонял поэтов из государства, в котором царствует философ, то здесь тон задавали как раз поэты, при которых философы состояли «мальчиками», то ли спрыгнувшими со страниц Достоевского в собственные книги, то ли силящимися впрыгнуть из собственных книг в Достоевского. Это капитальное недоразумение окончательно сбило с толку неискушенную рассудочно душу. Конечно же, Бергсон был в совершенстве воспринят Аскольдовым или Лосским, только последним пришлось стать для этого французами, может, даже бóльшими, чем сами французы (по той же логике стресса, по которой становятся бóльшими католиками, чем римский папа). Вопрос, чем стал бы здесь сам Бергсон, если бы тон задавала уже не европейская мимикрия его толкователей, а — *horribile dictu* — их «загадочная русская душа». «Я хочу в Европу съездить, Алеша, отсюда и поеду; и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними». Надо перенести это чувство в философию, чтобы получить четкий снимок загадочности. Например, Ивана Ильина, который оттого, как мало кто в Европе, понимает Гегеля, что вкладывает в Гегеля такую же крупицу «безумия», какую сам Гегель, по выражению Розмини, вкладывал в вещи, то есть, как раз «целует камни и плачет над ними», когда читает Гегеля, после чего Гегелю не остается иного выхода, как перепрыгнуть через собственную тень (в Москве anno Domini 1918!) и достигнуть гностического просветления. С Бергсоном всё обстоит проще. Бергсон — философ жизни, а значит, всего спонтанного, внезапного, импульсивного, непредсказуемого, от чего уже рукой подать до «русского». Только вот сама жизнь вписана здесь в различные «жизненные миры», так что усвоение текстов фундируется совершенно неадекватными контекстами. «Творческая эволюция», «интуиция», «жизненный



*порыв*» понятны, а главное, оправданы единственно из реактивированных горизонтов западной философии; изъятые из собственных предысторий и пересаженные в режим загадочности, они годятся, самое большее, как средство для достижения парафилософских шумовых эффектов. Достаточно перелистать бердяевский «Смысл творчества», как, впрочем, и любое из сочинений этого рода, чтобы определить по нему степень коррупции оригинала. Бергсону еще повезло, что его желтокрылым сфексам не довелось стать движущей силой истории и насаждать идеологию *élan vital*, но, похоже, механизм восприятия был тем же. Можно, конечно, сколько угодно долдонить старую тривиальность, что в России всё больше, чем всё: поэт больше, чем поэт, философ больше, чем философ, встреча больше, чем встреча, и даже само больше, если угодно, больше, чем больше. Пусть так, но при условии что тут нет никакой загадочности, а есть просто будущее: еще-не-рожденность, неназванность, прилагательность без субъекта приложения: *некто русский*, как *русский никто*, представляющийся (через Достоевского) *всечеловеком*, который умеет перевоплощаться во «*всех*», но только не в «*себя*». Встреча с Европой, с «*дорогими покойниками*», от бергсоновского (всё еще) оригинала до сегодняшних гламурных клонов, остается в этой оптике открытой судьбой. Встречей призраков, обязанных своей способностью к диалогу абсолютному умению одного, завтрашнего, прикидываться другим, вчерашним. Или напоминанием о том, что у этого одного есть все шансы перестать быть призраком, при условии что ему хватило бы ума и воли дожить до своего будущего.

Базель, 24 июля 2008 года

## Перцев и Ницше

От добрых московских знакомцев я получил (в электронной версии) номер «Хора» 3/2008, недавно основанного журнала «*по современной зарубежной философии и философской компаративистике*». Причиной послужила опубликованная там статья екатеринбургского философа А. В. Перцева о переводах Ницше, старых дореволюционных и моих, в том числе мной отредактированных и изданных в двухтомнике 1990 года. Статья написана лихо и зло, настолько, что, читая её, один юмористический социолог (как я узнал об этом от тех же знакомцев) разбудил хохотом спящую семью и признался, что гордится тем, что знал Перцева ребенком (не Перцева ребенком, а ребенком Перцева). Гвоздь критики: «*Переводчиков Ницше следует делить на русских и русскоязычных. Русскоязычные переводчики знают язык в принципе, в общем и целом. Они вполне могут читать и объясняться без словаря, но вот тонкостей и нюансов, увы, не улавливают. Потому что нет у них языкового чутья, подобающего русскому человеку...*»

Я не знаю, кого еще, кроме меня, имеет в виду Перцев, говоря о русскоязычных переводчиках Ницше (не Бермана же и не Франка, в самом деле). Судя по всему, ему понадобилось это обобщение, чтобы избежать анекдотического: «*Переводчиков*



*Ницше следует делить на русских и Свасьяна». Но, наверное, лучше было бы ему попасть в анекдот, чем обобщить случай до «русскоязычных»; смешная асимметрия сопоставления не напоминала бы столь явно бандитскую логику из одного виденного нами с Перцевым в детстве фильма: «В Техасе банк должны грабить только техасцы». Соответственно: на русский должны переводить только русские. Те, потому что: как же иначе. Эти, потому что: чутье.*

Ситуация усложняется тем, что Перцев не просто философ-критик, а, как оказывается, еще и профессор. Это обременяет мою реплику (ничего личного!) дополнительной заботой. Придется, говоря о нелегкостях переводческого ремесла, то и дело коситься на фатальную проблему, которую — в свое время и, очевидно, на все времена — элегантно решил граф Делянов (русскоязычный, кстати), министр народного просвещения. На вопрос, почему Владимир Соловьев не профессор, министр ответил: «У него мысли».

В статье разобрано множество примеров. Я ограничусь немногими, чтобы сберечь время, да и просто из экологических соображений. Когда врач-бактериолог собирается исследовать какой-то пораженный инфекцией участок, он ведь тоже осматривает не каждый сантиметр, а берет пробы, по которым и определяет затем качество и степень заразы.

Перцев говорит о «языковом чутье». Мне вспоминается при этом педант, изображенный Тиком. Разумеется, педант мог бы быть как «русским», так и «русскоязычным»; решающим оставалось бы не это, а то, что он одинаково смешон на всех языках. Педант у Тика <sup>[188]</sup> жалуется: «Когда человек только сравнивает один предмет с другим, то он уже лжет. „Утренняя заря рассыпает розы“. Есть ли что-нибудь глупее? „Солнце погружается в море“. Чушь! „Вино ярко-рубинового оттенка“. Ерунда! „Утро пробуждается“. Нет никакого утра, как же оно может спать? Это ведь не что иное, как час восхода солнца. Проклятие! Ведь солнце даже не восходит — и это уже бессмыслица и поэзия. О, если бы мне была хоть однажды дана власть над языком, как бы я бы его очистил и вымел!.. О проклятие! Вымести! В нашем лгущем мире нельзя обойтись без того, чтобы не говорить бессмыслицы!» — Это случай крайне интенсивной, образцовой бездарности, к которой люди бездарные могут приближаться асимптотически.

Формально Перцев работает в два приема. Один раз, добросовестно, когда цитирует вместе с переводом и оригинал. Другой раз, когда обходится без оригинала. Впрочем, по существу это ничего не меняет.

Так, Заратустра восклицает в просмотренном и отредактированном мною переводе Антоновского: «Горе мне! Куда девалось время? Не опустился ли я в глубокие родники?» Перцев приводит оригинал: «Wehe mir! Wo ist die Zeit hin? Sank ich nicht in tiefe Brunnen?» Дальше Тик. Перцев: «Есть на свете люди, которые ни разу в жизни не видели родника. Им остается только положиться на авторитетное мнение специалистов из Института лингвистических исследований Российской Академии наук. Там полагают, что родник — это водный источник, бьющий, текущий из глубины земли». Короче, родник выходит на поверхность земли, образуя небольшую лужицу. «Теперь поставим такой вопрос: как в эту лужицу можно опуститься?» Очевидно, это и есть смешное, от которого по ночам просыпаются семьи. «Конечно, входять в родник никому в голову не приходит. Во-первых, вода в нем

*просто ледяная. Во-вторых, к родникам в народе относятся с благоговением — как к божьему дару. Над тем, кто поганит чистую воду грязными сапожищами, могут учинить самосуд. Но даже если представить себе безумца, который забрел в родник по колено, [...] для того, кто знает и чувствует русский язык, совершенно ясно: опуститься в родник можно, только сев в холодную лужу».*

В чем тут проблема? Слово *Brunnen* должно быть как-то переведено! Как же? Перцев находит в словаре три варианта: колодцы, родники и шахты. Колодцы он отвергает, как «явную несуразицу». Остаются (словарно: южнонемецкие) родники и (наверное, рурские, а для русского слуха, скорее, кузбасско-донбасские) шахты. Антоновский — *faute de mieux* — выбрал родники. Понятно, что это небезупречно. Безупречными были бы колодцы, но именно в немецких, а не русских коннотациях. Перцев, очутившись между Сциллой колодцев и Харибдой родников, выбрал шахты. Но с (русскими) шахтами дело обстоит несуразнее, чем с (русскими же) колодцами. Если в глубокие родники можно еще опуститься в переносном смысле, то есть не садясь задом в холодную лужу, а переносясь духом к мертвым, силою которых и рождается родник жизни, то представить себе Заратустру шахтером не решились бы даже профессиональные кабаретисты. Перцев, выбравший шахты, рекомендует перевести их как глухие подземелья. *Tiefe Brunnen* — глухие (?) подземелья (= шахты). Наверное, это и есть те тонкости и нюансы языкового чутья, которые он имеет в виду.

Далее следует ряд примеров без параллельных оригиналов. Заратустра: «Счастье найдено нами, — говорят последние люди, и моргают». На что Перцев: «Вообще-то, моргают все люди — не только последние, но даже самые что ни на есть великие. А вот подмигивают — со значением! — только самодовольные тупицы, которые считают себя хитрованами, знающими, что к чему в жизни». То, что способность подмигивать приписывается «только» самодовольным тупицам, тогда как все прочие моргают, — довольно смелое утверждение. Можно было бы уже по нему одному составить себе ясное представление об уровне перцевской апперцепции. Но речь не о Перцеве, а о Ницше. У Ницше: «„*Wir haben das Glück erfunden*“ — *sagen die letzten Menschen und blinzeln*», *Blinzeln* и значит моргать, произвольно. Подмигивать было бы: *zublinzeln*, или *zwinkern*. Конечно, последние люди, которых Перцев по ему одному известным причинам производит в «тупиц» и «хитрованов», могли бы и подмигивать, «со значением»; наверное, они и подмигивали самому Перцеву,

когда он писал о них: ты, мол, раскусил нас, тогда как те другие простофили думают (и переводят), что мы тупо моргаем от счастья.

Еще пример: «...Этот, увидев, что его соперник побеждает его, потерял голову и канат; он бросил свой шест и сам еще быстрее, чем шест, полетел вниз, как какой-то вихрь из рук и ног». Комментарий Перцева: «Какая же неведомая физике сила придала несчастному канатоходцу бешеное вращение — словно в экзотических фильмах про летучее каратэ?» Вопрос, еще раз, следовало бы адресовать не переводчику, а автору, который демонстрирует это каратэ в оригинале: «*Dieser aber, als er so seinen Nebenbuhler siegen sah, verlor dabei den Kopf und das Seil; er warf seine Stange weg und schoß schneller als diese, wie ein Wirbel von Armen und Beinen, in die Tiefe*».

Перевод абсолютно адекватный. Наверное, у Перцева канатный танцор упал бы иначе, но это уже были бы их (Перцева с танцором) проблемы.

Аналогично обстоит с ницшевскими «десятью смехами». Проблема даже не в том, что Перцев снова не цитирует оригинал. Проблема в том, что, будь он немцем, не переставая быть Перцевым, он потешался бы и над оригиналом (*«die zehn Gelächter»*), как потешались же в свое время другие Перцевы над хлебниковскими смехачами<sup>[189]</sup>.

Еще один образчик, на этот раз, ко всему прочему, и наглого перевирания. Заратустра: *«Сон колотит меня по глазам. [...] Поистине, тихими шагами приходит он ко мне, лучший из воров, и похищает у меня мысли [...]»*. В оригинале: *«Der Schlaf klopft mir auf mein Auge. [...] Wahrlich auf weichen Sohlen kommt er mir, der liebste der Diebe, und stiehlt mir meine Gedanken»*. Перцев резвится: *«Неужели столь безумное косноязычие, которое колотит тихо, как вор, всерьез притязало на то, чтобы стать пятым Евангелием?»* Но где же он взял *«колотит тихо, как вор»* ! Или он рассчитывает на то, что не заметят! Есть ведь такие воры, которые воруют открыто и нагло, у всех на глазах, полагая, иногда не без оснований, что так это будет меньше бросаться в глаза. У Ницше сон приходит тихо, как вор, а, придя, колотит (можно было бы и: стучит) в глаза, как в дверь, — чтобы войти. Сон, подкравшийся, как вор, колотит Заратустру по глазам — пока тот не провалится в сон. Согласен, так не скажет ни один профессор, но ведь не зря же Заратустра ушел из страны этих раскрашенных горшков и хлопнул еще за собою дверью.

Перцеву мало; он устраивает раунды, в которых стравливает «русскоязычного», меня, с дореволюционным «русским» А. Николаевым. Победа присуждается, конечно, «русскому», хотя достается порядком и ему. Вот несколько примеров: Ницше: *«Habe ich noch Ohren?»*. Я перевожу: *«Есть ли у меня еще уши?»*. Николаев: *«Слышу ли я?»* Перцев решает в пользу Николаева, потому что *«сомнение лирического героя в наличии у него ушей звучит несколько комично»*. Но в таком случае комичен, по Перцеву, именно Ницше, который почему-то обычному для немца: *«Höre ich noch?»* (Слышу ли я еще?), предпочитает необычное: *«Есть ли у меня еще уши?»* Если Перцеву кто-то скажет: *«Есть ли у тебя голова на плечах?»*, а он, полагаясь на свое языковое чутье, сочтет вопрос *«несколько комичным»*, он лишь подтвердит этим обоснованность подозрения.

Или еще один разнос: *«„Чье“ в русском языке может относиться только к личности, к субъекту, но не ко огню, который есть безличная стихия. Не говорим же мы, к примеру — „ботинок, чья подошва прохудилась“. Так почему же мы должны говорить — „пожар, чье пламя лижет мои ноги“?»* Наверное, потому что, когда языку (русскому, а не перцевскому) становится тесно в правилах, он говорит у Хлебникова: *«ручей-печаль, чей бег небесен»*, или у строгого Паустовского: *«...звезда, чей свет я так часто видел над берегами туманного Онежского озера»*, или у Бенедикта Лифшица, подарившего нам «Пьяный корабль» Артюра Рембо: *«Порой, от всех широт устав смертельно, море, чей вопль так сладостно укачивал меня...»* (примеров пригоршни). А ботинком лучше стучать по кафедре, когда в аудитории шумно.

Вообще Перцева заносит, что, в сочетании с его более чем скромными данными, не сулит ничего хорошего. Однажды он даже удостаивает нас с Николаевым похвалы

за устранение откровенных «ляпов» Ницше ( «ляпы» того же порядка, что голова на плечах). Нетрудно догадаться, что переводчики тут ни при чем. Перцева, как ни странно, беспокоит Ницше. По сути, он тягается силами именно с ним, и нельзя сказать, чтобы совсем уж зря. Ну когда еще, в каком фантастическом сне могла бы ему пригрезиться статья под названием «Перцев и Ницше»!

А если по существу, то он просто не способен воспринимать образы. У него на них аллергия. На каждый он реагирует, как на катахрезу. Скажем, он читает: «*Как? Неужели судно это загружено всем покоем и безмолвием мира?*», и считает это очередным ляпом, так как «*судно нельзя нагрузить покоем и безмолвием — ни то, ни другое веса не имеет*». Интересно, а имеет ли вес тоска, которая почему-то давит на душу при чтении его элабората? Или: не бывает ли и Перцеву тяжело на душе от непонимания чего-либо (при условии, конечно, что он понимает, что не понимает), хотя какой же вес у непонимания! Или и это «ляп» Ницше, говорящего-таки: *eingeschiff?*

Дело в том, что Перцев занят не своим делом. То есть он делает то, чего делать решительно не в состоянии. Есть случаи, где это сразу видно. Скажем, никто в здравом уме не станет громко и прилюдно петь, если у него нет слуха. Но почему-то только в философии остряки-первокурсники или те, что с дипломом профессора, встречаются в серьезный разговор и думают справиться с темой шутками на уровне подвыпившего пэтэушника.

Вот, пожалуй, еще один пример, последний, который, будь он первым, был бы сразу и последним. «*Именно переводчики, — уверяет Перцев, — приучили русского читателя видеть в Ницше такового терминатора — безжалостного сверхчеловека, который крушит все вокруг, поскольку философствует молотом. В самом деле: на какие же еще мысли может навести само название работы „Сумерки идолов, или Как философствуют молотом“? Читатель сразу же представляет себе что-то вроде вечера на острове Пасхи: солнце село — и тут вдруг появляется решительно настроенный Ницше с кувалдой, чтобы сокрушить каменных истуканов. А что же еще, спрашивается, можно делать с идолами при помощи молота? Только крушить. Не оставляя камня на камне*».

Здесь и начинается то, чему не поможет уже ни языковое, ни вообще чутье: Перцев понимает Ницше. Тон задают идолы, которые прочно ассоциируются у него с островом Пасхи. Это уже не интерпретация, а *déjà vu* : реминисценция детских телепередач, вроде «Клуба кинопутешествий» (а если прибавить сюда и «*Ницше с кувалдой*» , то, наверняка, и мультфильмов). Скандально даже не то, что профессор философии понятия не имеет о бэконовских идолах, о которых абитуриенту известно, что они не каменные и не деревянные, а призрачные, и что искать их поэтому следует не на островах, а в себе, рискуя (в случае перцевского «себя» ) обнаружить полный комплект — надо полагать, с некоторым перебором «*идолов площади*» . Скандально, что, даже прочитав это, он едва ли поймет, о чем речь. Непонимание приводит к первому срыву в программе, за которым автоматически следуют другие, нарастая в дурной анекдот.

Перцев цитирует: «*Тут задавать вопросы молотом и, быть может, услышать в ответ тот знаменитый глухой тон, который говорит о вспученных внутренностях, — какой это восторг для человека, имеющего за ушами еще уши, —*

для меня, старого психолога и крысолова, перед которым должно звучать то именно, что хотело бы пребывать в безмолвии...»

Перцев комментирует: «Вспученные внутренности, конечно же, бывают не у какого-нибудь каменного или деревянного истукана, а только у живого человека. Этому бедняге и так несладко. У него скопились газы. Живот просто разбарабанило. А тут еще приходит небезызвестный человеконенавистник Ницше — и задает ему вопросы молотом. Берет, знаете ли, кувалду, и — р-р-раз! Прямо по животу! С восторгом!»

Весело Перцеву с переводчиками, которые сделали из Ницше монстра и терминатора. Уж сам-то он знает, как всё было на самом деле:

«Ницше, будучи человеком деликатным и застенчивым, никаким молотом размахивать вовсе не собирался. Не его это был образ. Ведь пролетариата Ницше не любил точно так же, как и профессор Преображенский. И молота — как привычного аксессуара Пролетария — не любил тоже. Вот В. И. Мухина, создавшая дивную скульптурную композицию „Рабочий и колхозница“ — та любила. А Ницше — нет». А еще Перцев знает, почему нет. Но для этого надо, чтобы начистоту: «если уж говорить начистоту, не те у него, хилого и немощного, были силы, чтобы размахивать молотом».

Случай, как говорят в Вене, безнадежный, но не серьезный. Здесь самое время забыть о Ницше и начать с медленного и крайне осторожного усвоения Агнии Барто. А еще раньше, с объяснения того, что существуют же темы, которые следует избегать, чтобы не выставить себя глупее, чем на самом деле.

На самом деле — хуже. Перцев: «Картина понемногу начинает проясняться». Оказывается: деликатный и застенчивый Ницше, говоря «*Hammer*» (молот), имел в виду «*Hämmerchen*» (молоточек врача). Это невероятно, но это написано так — Перцевым. «Ницше собирался философствовать с молоточком в руках». Как врач, подходить к идолам и подвергать их перкуссии, то есть постукивать по пузу. На предмет выяснения, так сказать, почему их мучат газы. То, что врач постукивает при этом пальцами, а не молоточком, не играет роли. Главное, чутье.

Языковое чутье «русского человека» Перцева оказалось, при всей своей проблематичности, просто богатырским по сравнению с его философским чутьем или просто вкусом. Представить себе Ницше автором книги: «*Гибель божков, или Как философствуют с молоточком в руках?*» (так дословно Перцев) — даже не мечта пародиста, а просто то, от чего пальцами обыкновенно постукивают не по животу, а по голове.

Перцев на прощание: «Того, кто наивно считает, что перевод — наука менее точная, чем сопромат, к переводу нельзя подпускать на пушечный выстрел». Я бы поостерегся сказать, к чему еще, кроме философии, нельзя подпускать Перцева, но, наверное, на этот раз достаточно будет и философии.

Базель, 21 октября 2008

***Post scriptum.***

Тема «Перцев и Ницше» завершается прощанием с Перцевым и продолжается, без Перцева, как Ницше. Конкретнее: Ницше в русских переводах. У читателя не должно возникнуть ложного впечатления, будто с переводами, о которых шла речь, всё обстоит в порядке. Конечно, это не так, но, чтобы сказать, что это не так, пришлось дожидаться ухода Перцева; было бы не только неуместно, но и технически невозможно, прокалывая булавкой указания на фиктивные недостатки, параллельно фиксировать действительные. Когда в 1990 году я готовил ницшевский двухтомник, в моем распоряжении были отдельные старые переводы и — целина. Мне предстояло: 1) править имеющиеся переводы, 2) параллельно делать свои, 3) писать комментарии к текстам, 4) пропадать в библиотеках, ища в тысячах страниц источники, не назвать которые мог позволить себе философствующий молотом Юпитер, но никак не мог его ответственный редактор-бык, 5) всё это в послеперестроечном Ереване, где надеяться приходилось уже не столько на наличие нужных книг в библиотеках, сколько на то, что не выключат снова, и надолго, свет; понятно, что вероятность недостатков (ошибок,

промахов, пропусков, курьезов), которые и в нормальных условиях пролезают-таки сквозь все дыры и щели, выростала в названных условиях вдвое, если не больше; только абсолютному профану, не понимающему того, о чем он говорит, зато тем охотнее говорящему о том, чего он не понимает, могло прийти в голову требовать от перевода точности сопромата; не знаю, как сопромат, но точный (по единственности) перевод проходит, скорее всего, по ведомству «чуда» и уж никак, ни при каких обстоятельствах — «правила». Чудо — это когда Карлейль переводит гётевского «Мейстера», Рильке Лермонтова и Валери, а Шпет «Феноменологию духа», причем, говоря о «чуде», надо иметь в виду не отказ от понимания, а, напротив, как раз понимание невероятности случившегося: когда оригинал переводится на чужой язык так, как автор сам написал бы его, пиши он на чужом языке, а не на языке оригинала. С ницшевскими переводами в двухтомнике, увы, не произошло никаких чудес; оглядываясь, по прошествии без малого двух десятков лет, на сделанное, я тем резче и ярче фиксирую провалы: как в отредактированных чужих, так и в написанных своих переводах (не говоря уже о предисловии и комментариях, которые видятся мне сейчас, в бессильной оптике конъюнктива, совсем не тем, чем они хотели и могли бы быть). Надо прибавить сюда и выбор издания. Я работал со старым наумановским, над которым потрудились, в частности, Фриц Кёгель, братья Хорнэфферы, Петер Гаст, ну и, конечно же, «сестра». Демон перестройки, раздающий ваучеры «нефашистской жизни», как раз затеял свой ремонт одной шестой земного шара, и было бы иллюзией полагать, что он не потребует контрибуции и с русского Ницше, тем более что ему-то последний и был обязан воскрешением из мертвых. Свое он получил, убедив меня, что лучше старого опороченного наумановского издания может быть только дезинфицированный Шлехта, а лучше Шлехты (*besser als schlecht*, если скаламбурить) только связка итальянцев-марксистов Колли и Монтинари (по аналогии с Сакко и

Ванцетти, если скаламбурить еще и в последний раз). Пока я искал эти новые издания, работать пришлось со старым и только потом уже, почти с середины, переключаться на новые. В корпусе текстов это ничего не изменило (напротив, чтобы заполнить образовавшуюся щель в листаже, я даже перевел и включил в



состав «Злую мудрость», которой и в помине не было, да и не могло быть, у Колли и Монтинари), зато изрядно попортило общую атмосферу презентации, о чем мне сегодня приходится сожалеть, — не потому, что я предпочитаю *«нефашистской жизни» «фашистскую»*, а просто потому, что считаю ту и другую одним и тем же мифом, точнее, левшой и правшой одного и того же мифа; сожаление вызвано не столько заменой одного оборотня другим, сколько запоздалым пониманием подлога, где новый, разоблачая старый, как миф, самого себя выдает за действительность. *«Наконец-то: аутентичный Ницше!»* На деле, всего лишь пересаженный: из прежней героической атмосферы одиночества и стояния насмерть в новую обстановку reality show, соответственно: с заменой эруптивных выбросов мысли, худо ли, хорошо ли стилизованных под некие подобия раскопок и руин, тупой хронологизированной их выставленностью, где их уже не читают, а просто застают в той же неподготовленности или неприглядности, в которой профессиональные папарацци застают звезд экрана и чего угодно. (Орел «Заратустры», долгое время простоявший в бронзе перед домом Ницше в местечке Сильс-Мария, недавно был выдворен за дом, уступив место какой-то металлической невменяемости, а другая, живая, невменяемость, барышня-гид по дому-музею, объясняет понимающе кивающим при этом посетителям, что теперь вот ничто уже не станет привлекать сюда скинхедов.)

Возвращаясь к переводам: сложность заключалась, прежде всего, в выборе таковых, если их оказывалось несколько, и уже потом в правке, притом что править приходилось чаще всего, переводя целые куски заново. Я помню, как я был удивлен, читая полиловский перевод «По ту сторону добра и зла». Полилова я знал по прекрасному переводу «Сумерек идолов» и туринского письма о Вагнере, так что, узнав о его же переводе «По ту сторону добра и зла», сразу стал искать книгу. Разочарование было полным; как будто переводил не один и тот же человек. Переделывать приходилось страницами. Аналогичное, в несколько смягченной форме, случилось и с «Заратустрой». В моем распоряжении были два перевода — Антоновского и Изразцова; поколебавшись, я отдал предпочтение Антоновскому, хотя Изразцов в ряде мест выглядел не хуже, если не лучше, но уже скоро, войдя в работу, понял, что — влип. (Между прочим, Антоновскому больше удался «Ессе Ното».) По отдельным примерам, приведенным мною в соответствующем комментарии 2-го тома, можно догадаться, как и во что влип. Но выбора не было; оставалось, грезя о собственном переводе, править этот и параллельно переводить «Веселую науку» — очень веселые темпы (первый том был сделан и сдан за несколько месяцев), впрочем, вполне понятные, если представить себе прорвавшуюся плотину. Я говорю это никоим образом не в оправдание недостатков сделанного, а с оглядкой на *«смягчающие обстоятельства»*, учесть которые коллегам, надеюсь, будет не труднее, чем судьям, выносящим приговор. Недостатки стали всплывать позднее; особенно при подготовке текста «Веселой науки» для нового (полного) издания Ницше в издательстве «Культурная революция». Там решили взять мой перевод, и редактор И. Эбаноидзе (еще один *«русскоязычный»*), тщательно сверяя его с оригиналом, присылал мне по частям текст вместе со своими замечаниями; спектр колебался между относительно мелкими штрихами по части *«сделать лучше»* и кричащими ляпсусами. Нескольких примеров, я думаю, будет

достаточно. Так, вместо неотесанного моего: *«делает дух невосприимчивым к новым соблазнам»*, появилось нормальное: *«заставляет дух упрямитесь новым соблазнам»*. Ужасные в моей передаче *«различные подразделения дня»* (die verschiedenen Einteilungen des Tages) преобразились, к счастью, в *«различия распорядков дня»*. Умный садовник, проводивший у меня *«скудную водичку своего сада через руку какой-нибудь нимфы»*, нашел, по редактированию, лучшее применение своему уму, заставляя *«скудную водичку своего сада изливаться через руку какой-нибудь нимфы источника»*. Нелепый пропуск в заголовке *«Великодушие и сродни ему»* был выправлен вставкой *«всё что сродни»*, *«Породистые»* животные стали тем, чем были: *«покладистыми»*. Вместо буквальной и оттого малопонятной: *«бабочки-миг»* появилась прекрасная и единственно уместная *«бабочка-мгновение»*. Наконец, позорная описка *«землетрясильный»* (замеченная даже Перцевым) была немедленно убрана, и восстановлено *«землетрясительный»*. Вопрос не в том, что с каждой новой редакцией будут вылезать всё новые и новые подлости; вопрос в том, сколько же раз и сколькими сведущими людьми должен быть просмотрен перевод, чтобы озорные чертята, подкладывающие свинью, с отчаянья плюнули на зануд и пошли к чёрту!

История переводов — история поражений, а хороший переводчик — это тот, кто не дает разбить себя наголову. Сейчас, когда идея перевести на русский всего Ницше, постепенно становится реальностью, есть смысл напомнить об очевидностях, без которых едва ли можно рассчитывать на сколько-нибудь достойный проигрыш. Спору нет: всё, что образует привычный круг забот переводчика (термины, понятия, идиомы, переводимое и неперебиваемое), будет с каждым новым поколением возникать *«еще раз в первый раз»*, провоцируя новые риски и решения. Переводчики долго еще будут спорить о том, как переводить: *«Антихрист»* или *«Антихристианин»*, *«Сумерки идолов»* или *«Гибель божков»*, даже (на сладкое): *«Заратустра»* или *«Заратуштра»*; язык Ницше — сплошные ловушки и западни, больше: минное поле, которое он начал собой, как *«динамитом»*; не знаешь, чему больше удивляться: тому, что здесь разлетаются в клочья на каждом шагу, или тому, что не замечают этого и оттого продолжают, как ни в чем не бывало, переводить дальше. Всё это необыкновенно важно, но не раньше, чем переводчики уяснят себе главное: с какого языка и на какой они, собственно, переводят. Сказать: с немецкого на русский, значит влететь в открытую дверь и ушибиться о вопрос: с какого немецкого? на какой русский? Перевод Ницше — умножение лабиринтов;ходишь в один лабиринт, чтобы, перманентно выходя из него, входить в другие. Ницше Дейссену в сентябре 1888<sup>[190]</sup>: *«Так сегодня не пишет никто в Германии»*. И тогда же Брандесу, о *«Казусе Вагнер»*<sup>[191]</sup>: *«В сущности, это сочинение написано почти по-французски — было бы легче перевести его на французский, чем на немецкий»*. Переводческое посвящение в Ницше начинается со способности понимать это в буквальном смысле. Он действительно работал в немецком средствами французского. (Как если бы Вольтер, Шамфор или Фонтенель, нисколько не тяжелея и не сбавляя темпов, заговорили вдруг — *horribile dictu!* — по-немецки.) Но ведь и переводчик, чтобы перевести это на русский, должен работать в родном русском так, чтобы легче было перевести это на францужско-немецкий, чем на русский, — к вящей славе гения языка, затаившего дыхание перед *«всеми этими дерзостями и*

*тонкостями* » («*toutes ces audaces et finesses*» — Тэн о Ницше) стиля-иностранца (по формуле Пруста-Делёза). Понятый так, «*перевод с немецкого*» — пустая, ничего не говорящая формальность: белый свет, о котором говорил Розанов, противопоставляя ему темные лучи солнца; конечно, Ницше писал на белом немецком, но не иначе, как сдвигая его с каждым написанным словом за полосу видимого спектра, после которой уже не написанное определяется немецким (каким угодно), а какой угодно — написанным, или, говоря иначе: не автор равняется на язык, а язык на автора, потому что язык, мультиплицированный, как общее, в тысячах письменно и устно болтающих на нем «*носителей*», потенцируется в одном до единичности, которая сама определяет общее и есть общее.

Французский в немецком — одно дно. Другое дно двудонного Ницше — *кровь*. Как же переводить того, кто, по собственным словам, из всего написанного ценит только то, что написано кровью, и сам — пишет кровью? Скрипач-лауреат, посетовавший однажды на бетховенский скрипичный концерт: так, мол, не пишут для скрипки, вряд ли разделит бы реакцию раздраженного мастера: «Полагает он, что я о его несчастной скрипчонке забочусь, когда дух говорит во мне»<sup>[192]</sup>. Разумеется, и филолог склонен отнести к написанному кровью, как к гиперболе; но в таком случае отчего бы ему не попробовать свои силы на авторах, в чьей душе, по Ницше, течет молоко, а дух скис. Первое, и абсолютное, условие: у переводчика Ницше должна быть та же группа крови... Он может прекрасно владеть языком (белым), но быть невосприимчивым к темным языковым лучам. Перевод — это такая адаптация, или ассимиляция, чужезычных слов в настороженном пространстве родного языка, при которой горизонт внеязыкового (межсловного, молчащего, невыразимого) реактивируется с приблизительно той же силой, что и в оригинале. Часто говорят: хороший перевод — это когда автор говорит на чужом языке, как на родном. Но Ницше, говорящий на русском, как на родном, — безвкусица и вздор. Он и в своем немецком неродной, до того, что с вызывающей веселостью говорит на нем по-французски; так с чего бы ему вдруг обрусеть и перейти в распоряжение чужого и чуждого ему демона! Еще раз: перевод Ницше — не перевод из какого-то немецкого, которым владеет переводчик, в какой-то русский, которым он тоже владеет. Это эрратический валун, который, после того как он волею и умением переводчика был перенесен из немецкого ледникового пространства в абсолютно гетерогенное ему русское, не приспособливается сам к последнему, а приспособливает его к себе. От русского языкового чутья здесь нужно держаться подальше — настолько, чтобы не испортить оригинал несвойственными ему придыханиями, но и не настолько же, чтобы незаметно перейти на «*болгарский*» ; надо просто помнить, что речь идет о таком переводе с «*немецкого*» на «*русский*», в котором немецкий должен быть сохранен, как первая, и да: первая среди равных, неповторимая гортань. «*Мы освободились от страха перед разумом, этим призраком XVIII века: мы снова смеем быть лиричными, абсурдными и мальчишески-озорными... одним словом: мы музыканты*» (осень 1887)<sup>[193]</sup>. Так он шел на дело: легкомысленный саксонец-гасконец, полагавший осилить ложь тысячелетий — полетом Валькирий в африкански-веселой тональности Кармен. Переводчик должен знать, что никакая точность и адекватность, никакие споры о терминах и идиомах не помогут, если переводиться будет текст, а не (под предлогом текста) — лирика, абсурд и озорство!

Ницше сам назвал однажды какую-то книгу — по сути, все свои будущие книги: «*музыкой, случайно записанной не нотами, а словами*»<sup>[194]</sup>, задав невольно головоломку будущим переводчикам: тоже случайно записывать не нотами, а другими словами, то есть не просто переводить слова из чужого языка в родной, споря о терминах и содержаниях, а находить в родном языке слова, через которые музыке было бы так же легко влетать в погибель, как через чужие.

## Россия и будущее

1.

Что в русской истории с Петра бросается в глаза, так это темпы её свершения. Еще Жозеф де Местр<sup>[195]</sup> удивлялся им в свое время: «Отчего эта фатальная спешка? Можно подумать, перед нами подросток, которому стыдно, что он не старик. Все прочие нации Европы два или три века лепетали, прежде чем стали говорить: откуда у русских претензия на то, что они заговорят сразу?» Они и заговорили, и — что удивительно — не просто сразу, но сразу *о последнем*. Удивительнее всего, впрочем, то, что, заговорив так, они даже не заметили своего отсутствия, того, что их нет, не вообще нет, а пока нет — в том же точно смысле, в каком нет будущего, загаданного, еще не свершившегося... Не то, чтобы русская история началась с Петра; просто та, допетровская, знала о себе, как истории, не больше, чем Журден о том, что говорит прозой («*листом белой бумаги*», назвал её Чаадаев<sup>[196]</sup>). С Петра, конечно, начинается не история России, а шумно обставленное пробуждение её в историю, по сути, всё тот же продолжающийся сон с переворачиванием с одного, татаро-монгольского, бока на другой, европейский, бок, после чего естественно меняется и топика сновидений, в которых роль воспитателя и опекуна переходит от священника к брадобрею. Наверное, можно было бы говорить о своего рода насильственном «крещении» в цивилизацию, когда прохожих отлавливали на улицах, ставили на колени и стригли примерно в том же режиме, в каком их предков загоняли в реку. Известно, что доходило до мятежей и восстаний, которые беспощадно подавлялись, но не иначе обстояло и с другими реформами влюбленного в Европу царя. Нужно было зашибить все кегли традиции одним шаровым ударом государственной воли, и единственное, на что приходилось рассчитывать, были темпы, бесшабашная стахановщина юной души, взявшей за считанные десятилетия проскочить экстерном через европейское тысячелетие. «И какой же русский не любит быстрой езды? Его ли душе, стремящейся закружиться, загуляться, сказать иногда: „чёрт поберей всё!“ — его ли душе не любить её? Её ли не любить, когда в ней слышится что-то восторженно-чуждое? Кажись, неведомая сила подхватила тебя на крыло к себе, и сам летишь, и всё летит: летят версты, летят навстречу купцы на облучках своих кибиток, летит с обеих сторон лес с темными строями елей и сосен, с топорным стуком и вороньим криком, летит вся дорога невесть куда в пропадающую даль, и что-то страшное заключено в сем быстром мельканье, где не

успевают означиться пропадающий предмет, — только небо над головою, да легкие тучи, да продирающийся месяц одни кажутся недвижны» (Гоголь). Вдруг выяснилось, что дорога летит не невесть куда в пропадающую даль, а по заранее заданному курсу: *догнать и перегнать*. В этом «*догнать и перегнать*» явственно означена реальность национального консенсуса, поверх и помимо всякого рода идеологических программ и мимикрий. Сначала обгоняли Европу по квоте рождаемости собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов. Потом Америку по производству мяса, молока и масла. И уже совсем недавно ту и другую — за 500 дней. Эти 500 дней понимают правильно, когда осмысляют их в контексте не социальных реформ, а волшебных сказок, потому что, если здесь и удалось что-то догнать и перегнать, так это не рыночную экономику, а *тысяча и одну ночь*, под девизом: «*Мы рождены, чтоб сказку сделать былью*». Если конкретно: арабскую сказку — российской былью. Разумеется, с учетом «прав граждан на лучшую, более достойную жизнь».

2.

Можно предположить (или догадаться), что в начале России, а значит, до нее самой, была её литература. И еще можно предположить, что небывалая гениальность, несравнимость этой литературы не в последнюю очередь определялась её неведением собственной — *паралитературной* — роли, в каковую её вогнали абсолютно идеологизированные критики (вроде Мережковского) и без каковой её после этого невозможно стало воспринимать. Ей просто назначили быть больше, чем она сама, расширив её до философии, богословия, жизни и даже учебника жизни, после чего ей в культурном Бедекере было отведено примерно то же место, что и Золотому кольцу в Бедекере туристическом. В результате круг познаний европейцев о России существенно расширился с самовара и блинов до Достоевского и «*загадочной русской души*», но хуже всего было даже не это, а то, что в загадочность поверили не только туристы, но и сами автохтоны, поверив же, стали убеждать себя и других, что они со всеми своими апокалиптическими подъемами и спадами температур ближе к правде и Богу, чем теплая и выплевываемая Европа. То есть, в душу сначала вложили загадочность, а после стали равнять на нее буквально всё: поступки, судьбы, жизнь, потому что как же и жить иначе, когда загадочно «*нутро*».

В итоге: не столько русскую литературу уместили в России, сколько саму Россию посадили в русскую литературу, и, наверное, из всех выдумок и диковинок природы эта была наиболее фантастической: некая мастерская по производству непредсказуемостей, да еще и в жанре *реализма* (в более поздней аватаре даже: «*социалистического реализма*»). Темпы метаморфозов поражают и здесь. Шестов<sup>197</sup> цитирует однажды замечание одного влиятельного критика по выходе в свет «Преступления и наказания»: «Счастливый народ, беллетристы! Когда нашему брату, ученому человеку, приходит в голову дикая мысль, мы не можем сделать из нее никакого употребления. Нельзя даже признаться, что она побывала у тебя в голове! Беллетрист же — дело иное: ему всякая дичь годится. Вложить её „в уста“ действующего лица и прав: никто ничего возразить не может». Это наиболее безобидный, отвлекающий внимание срез проблемы. Потому что действующее лицо, в уста которого вкладывается «*дичь*», — не просто *dramatis persona* из пенсума



литературоведов, а некий голем, спрыгивающий со страниц романа в жизнь, чтобы *действовать* уже не в переносно-эстетическом смысле, а в самом что-ни-на-есть прямом. Если современники, читающие Спенсера, Милля и Дрэпера, морщась, относили героев Достоевского по ведомству фантастики и психологии, то причина лежала, скорее всего, в дрэперовскоспенсеровском же понимании «реализма». *«Нет таких людей на Руси»* . Совершенно верно. Но они — *будут* . Реалист не копист-писатель, а пророк-угадчик, потому что через считанные десятилетия общим местом станет понимать русского человека через Достоевского. Он выдумал их, всех этих студентов, подростков, идиотов и бесов, дав им место в инкубаторе сознания, после чего им не оставалось ничего иного, как нарождаться в безумных количествах и ждать своего часа. Еще и сегодня богатые русские туристы, буянящие в тихих швейцарских отельчиках и удивляющиеся, когда в этом видят хулиганство, а не тоску, даже не догадываются, насколько прочно они припаяны к карме русской литературы, расширившей их до «всечеловеков», чтобы они потом, мучась своей широтой, тщетно силились сузить себя до просто «человеков». До таких малостей, как приличие и такт. Какое еще, к чёрту, приличие, если они проснутся с тяжелым и темным чувством вины, смывать которую будут паломничеством в Иерусалим или отстаиванием очереди к поясу Богородицы!

3.

Карл Лёвигт<sup>[198]</sup>прекрасно охарактеризовал однажды Гёте и Гегеля в словах: «Гёте развил немецкую литературу до мировой литературы, а Гегель немецкую философию до мировой философии. Их созидательной силе была присуща абсолютная нормальность, потому что то, что они хотели, соответствовало тому, что они могли». То же говорит однажды о себе и сам Гёте<sup>[199]</sup>: «Мое представление о совершенстве на всех ступенях моей жизни и развития мало чем разнилось от того, что я сам в состоянии был сделать на каждой ступени». Можно было бы, в несколько модифицированной форме, сформулировать это и как соответствие между душевным складом и возрастом. Притом не только и не столько в поведении, сколько в образе мысли и качестве мыслительных процессов. По типу: нормально, когда подросток мыслит наивно, а взрослый муж, соответственно, зрело; ненормально, когда подросток зрело, а иной убеленный сединой муж по-подростковому. Нет сомнения, что первое, нормальное, из названных соотношений встречается крайне редко, а второе, патологическое, едва ли не на каждом шагу. Нужно представить себе случай, когда, достигнув, скажем, 28-летнего возраста с соответствующим возрасту складом мысли, умственно останавливаются на достигнутом. Счетчик жизни накручивает годы как бы вхолостую, потому что с годами не умнеют, а остаются, даже если исполнилось 82, при своих неизменных 28-и. Другой крайностью этой аберрации было бы не отставание, а опережение, когда ум обгоняет возраст: действительно обгоняет или, чаще всего, внушает себе, что обгоняет. Можно допустить, что это отклонение имеет силу не только для отдельных людей, но и для народов, и что с помощью его мы лучше понимаем специфику различных исторических эпох. К примеру, пятый дохристианский век Греции или век Гёте: как редкие образцы соответствия. В других случаях речь идет как раз о разновидностях несоответствия, и мы едва ли ошибемся, если будем судить о нынешнем состоянии той или иной нации по её соотношенности со своим



прошлым либо будущим. Скажем, о сегодняшней Италии, как о пережившем себя собственном прошлом: душе, которая остановилась, как часовая стрелка, на головокружительном *rinascimento*, и только оттого продолжает жить, что ничего не знает о собственной смерти. Или о диаметрально противоположном случае: России, которая вот уже три века как умирает в будущее — только потому, что не может найти себя в настоящем.

4.

Нелепость петровской перестройки была не столько в том, что здесь на российскую почву пересаживался Запад, ни даже в том, что делалось это под страхом быть выпоротым, сколько в том, что пересаживалось сразу готовое и *последнее*. Но последнее Запада, его *dernier cri*, никак не годилось на то, чтобы и здесь быть последним. Здесь оно оказывалось первым: началом, но таким, которое разыгрывало себя в топике конца. Оттого, едва войдя в историю, сразу заняли ниши апокалипсиса и эсхатологии, ничего не желая слышать о ненавистной середине. Густав Шпет<sup>[200]</sup> запечатлел ситуацию в режущих, как нож, характеристиках: «Запад прошел школу, а мы только плохо учились у Запада, тогда как нам нужно пройти ту же школу, что проходил Запад. Нам учиться всегда недосуг, вместо *схоле* у нас *асхолия*. За азбукою мы тотчас читаем последние известия в газетах, любим последние слова, решаем последние вопросы. Будто бы дети, но на школьной скамье, мы — недоросли. Такими родились — наша антиномия — от рождения, вернее, от крещения: крестились и крестимся по-византийски, азбуку выучили болгарскую, книжки читаем немецкие, пишем книжки без стиля». Результатом этой антиномии стала вопиющая неоднородность — дискретность и дистопия — культурного пространства в оппозиции оторванных друг от друга и обреченных в этой оторванности на дегенерацию *«интеллигенции и народа»*. Если фокус Петра и удался, то, скорее, как изящно отделанный барочный фасад, скрывающий от глаз абсолютную несогласованность интерьера; дело было даже не в выборочности эксперимента, где культурный вирус прививался в пропорции, скажем, один к тысяче (и даже больше), а в несовместимости, если не противоположности почвы; но если уж можно было однажды выстроить столицу на болоте, то что могло помешать выдать трясину за субтропики. Так, чтобы ответ на вопрос: *«Ты знаешь край, где мирт и лавр растут?»* не оставлял сомнения: Россия... Притом что несомненным было другое: пушкинское *«чёрт догадал меня родиться в России с душою и с талантом!»* С душою и с талантом значит: с сознанием. С таким сознанием, которое чувствует себя как дома в Европе, но никак не может свыкнуться, ужиться с собственным, *родным*, бессознательным. Нужно представить себе барина, говорящего по-французски с гостями, со слугами же по-русски, да так, что не поймешь, когда на родном, а когда на чужом. Он бездельничает, охотится, играет в буриме или в вист, зеваает, влюбляется, ревнует, спит, просыпается, снова спит. Или, в другом раскладе: читает, спорит до хрипоты о смысле жизни, о Боге, обедает, страдает. Это абсолютная тургеневская идиллия: сознание,

разместившееся где-то наверху и проживающее собственные бури в стакане воды. Отчасти и толстовская, где мир (как *«мир»* и покуда *«мир»*) не менее идилличен, хотя и в совершенно отличном от тургеневского мира смысле, потому что, если в последнем спят, чтобы спать, то здесь спят, чтобы пробудиться в смерть.

Конец идиллии — «смешной человек», засыпающий в сон, чтобы нарушить его безмятежность и вообще лишиться его. Чего люди Достоевского не знают, да и не умеют, так это спать. Словно бы в подтверждение паскалевской максимы<sup>[201]</sup>: «Вплоть до скончания мира будет длиться агония Иисуса; не пристало всё это время спать». Они и не спят, а агонизируют в собственной бессоннице, из которой выуживают не только бредовые фантазии вроде «Сна смешного человека» или «Бобка», но и эпилептические провалы в будущее. Хотя с веранды швейцарского санатория, на которой сидит князь Мышкин, и открывается сказочный вид, но князю совсем не до этого, потому что ему непременно надо плакать: беспричинно и часами, как это и приличествует «идиоту». Но «идиот» предчувствует что-то такое, о чем и не догадываются призрачные тургеневские герои, ни даже пробудившиеся герои Толстого: возвращение на родину в миге встречи с Рогожиным, своим темным двойником. Стихийный Рогожин — бессознательное Мышкина, оскаливающееся звериной страстью; правда то, что сознание, отрезанное от этого бессознательного, близко к святости, но правда и то, что еще ближе оно к идиотизму. Обратное: святой Мышкин — сознание Рогожина, обретшее тишину и покой. Оба (побратимы) принадлежат друг к другу, как лицевая и оборотная стороны медали, как две половинки одного целого. Без Рогожина сознание Мышкина обречено на идиотизм, но и бессознательное Рогожина обречено без Мышкина на одержимость и неистовство. Это всё та же тема «интеллигенции и народа», по сути, тема тем истории русской души в непрекращающейся цепи срывов и провалов. Идиотическое сознание интеллигента затопляется народным бессознательным и погружается в мрак безумия, а само бессознательное, расшевеленное идиотически-интеллигентскими лозунгами, вроде: «Мир хижинам, война дворцам», начинает громить усадьбы, сжигать библиотеки, поднимать на вилы вчерашних господ, чтобы, в свою очередь и с другого конца, попасть всё в то же, только жанрово иначе декорированное, безумие.

5.

Этому устоявшемуся, на все лады опробованному (чтобы не сказать, усвоенному) безумию русская история последних двух десятилетий противопоставила новое и во всех смыслах нелепое. Речь уже шла о пересадке не того или иного органа, а самой головы. Как если бы в ответ на грезы гоголевской девицы: «Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича», некий демон-шутник взял, да и поменял сразу всю голову. К тому же на такую, которая никак — ни генетически, ни морфологически — не соответствует туловищу. Парадокс русской (а по сути, и всякой другой) демократии в том, что она несовместима с народом. Народ, как понятие и реальность, тоталитарен, и, чтобы приспособить его к демократии, нужно лишь перевести его в разряд номинализма, после чего, потеряв целостность и став суммарностью, он котируется уже не как народ, а как *население*, в опции повторно-разовых хождений к урнам. Между тем, понятый реалистически, он не суммативен, а репрезентативен, не: все до одного, а: все, как *немногие*. Народ и есть немногие, в идеале, *один*, которого *видят* не когда находят его среди многих, а когда воспринимают многих через него. Говоря арифметически: число именно потому и слагается из суммы единиц, что само предваряет эту сумму, как бы деля себя на нее, чтобы через сложение заново

восстановить свою первоначальную целостность. Оттого считают не народ, а население, которое есть статическая функция от народа и относится к народу, как сумма букв к слову или сумма тонов к мелодии. И когда их смешивают (скажем, в выдуманном каким-то шутником *народонаселении*) — а не смешивать нельзя, потому что на смешении и стоит демократия, — то смешивают, по существу, меньшинство и большинство, в результате чего меньшинство оказывается гомогенным с большинством. В числе бюллетеней, извлеченных из урн, голос Александра Сергеевича Пушкина подсчитывается, а главное, *учитывается* наряду и наравне с голосом попа (он же купец Остолоп) и работника его Балды. Своеобразие голосования в том, что Пушкин и Балда не только выбирают, но и выбираются, и что, выбирая между Пушкиным и Балдой, большинство, по понятным причинам, всегда предпочтет балду, который, как предпочтенный, окажется-таки среди избранного меньшинства балбесов и дуботрясов. Социологи делают всё от них зависящее, чтобы придать ситуации когнитивную солидность. Выясняется, что народ — это не просто население, а некая *система*, основанная на саморегуляции, самоорганизации и информативности. Система носит имя *общество*, в котором место *vox populi* занимает общественное мнение, соответственно: место духа народа — институты общественного мнения. Если учесть, что антитоталитарный пафос демократии и либерализма есть лишь изнанка тоталитаризма, причем в гораздо более опасной (поскольку замаскированной и неосознанной) форме, то становится понятной болезненная нетерпимость, чтобы не сказать, агрессивность, с которой демократические идеологи отстаивают плюрализм мнений и толерантность. Редукции к *tabula rasa* и новой редакции подлежат сегодня не только эфемерности дня, но и практически всё нерукотворное, всё, что *вечнее меди* (*aere perennius*): от языка, которому вменяется в обязанность выражать уже не дух народа, а мелкого беса политической корректности, до морали, перестраивающей себя в строгом соответствии с максимой шекспировских ведьм: «Fair is foul, and foul is fair» (прекрасное безобразно, а безобразное прекрасно), и дальше: до требований включить Библию в индекс запрещенных книг, «вследствие проповедуемых в ней идей геноцида, расизма, антисемитизма, антиконституционности и прочих извращений». Это чистейшей воды фундаментализм, отличие которого от фундаментализма исламского заключается, пожалуй, в том, что ему не хватает ни ума, ни мужества осознать себя в качестве такового.

6.

Можно — с оглядкой на ницшевскую «Генеалогию морали» — воспроизвести механизм фабрикации этих новых идеалов в следующей цепи уточнений: народ (фактически: население), население (фактически: общество), общество (фактически: общественное мнение), общественное мнение (фактически: институты общественного мнения), институты общественного мнения (фактически: проплачивающая их группа мечтателей-филантропов)... Интереснее всего то, что девальвация понятия «народ» и, как следствие этого, постепенное исчезновение реальности приходится как раз на эпоху расцвета демократии и либерализма. После 1945 года народ, как понятие и реальность, — едва ли не решающий пробный пуск демократических механизмов, степень эффективности которых определяется степенью его замены голой статистикой «душ», или «голов», населения. В качестве

испытательного, и показательного, полигона европейской демократии была выбрана — кто бы мог сомневаться — начисто выбомбленная послевоенная Германия. Успех пуска ошеломил даже экспериментаторов. Мог ли бард и рэпер Брехт представить себе, что его фраза: «Кто в наше время вместо *народ* говорит *население*, тот во многом уже не поддерживает ложь»<sup>[202]</sup>, получит наглядность в восстановленном здании Рейхстага, в северном внутреннем дворе которого будет установлена инсталляция с огромными буквами «Der Bevölkerung» (населению), в пику к сохранившемуся на западном портале прежнему вильгельмианскому: «Dem deutschen Volke» (немецкому народу)! Понятно, что о пробе этого рода в России не могло быть и речи. Демократией в России никогда не пахло: ни теоретически, ни практически, никак. Министр Уваров, формулируя три начала, «которые составляют собственность России... и без коих Россия не может благоденствовать, усиливаться, жить», опирался на тысячелетнюю почву византизма и был донельзя далек от «столичных мальчиков» ельцинского разлива, которые, вдрызг начитавшись своих Делёзов и Деррида, с похмелья принялись генерировать русскую идею, с похмелья же востребованную их лихим президентом. Как если бы даже в России было в порядке вещей за просто так предпочесть православие рубку икон или пляску у алтаря, самодержавию нетрезвого кингконга, поющего частушки, а народности социологические опросы. Даже большевики с их неистовствующим атеизмом упраздняли, как известно, лишь внешнюю символику и атрибутику, не только не выпадая при этом из силового поля трех названных начал, но и даже потенцируя их до предела, того самого, после которого пружины теряют упругость, а идеи — вменяемость. Они лишь осовременивали их, поняв, как никто, что третий Рим, чтобы стать реальностью, нуждается не только в номенклатурной новизне, но и в новых мимикриях, сообразно злобе дня. По модели: православие-самодержавие-народность плюс электрификация всей страны. Большевизм был в этом смысле лишь более адекватным византизмом, не только вставляющим время обратно в пазы, но и синхронизирующим его в отдельных точечных симультанностях, вроде египетской мумии в центре Москвы и байконурского космодрома.

7.

Всё, что случилось после, можно было бы назвать выпадением из жанра, как из окна. Еще перестройка вполне вписывалась в топику типично русских смут сверху, но жанр вдруг пошел по швам, когда за сплошными джиннами свобод и головокружений перестали замечать бутылку, из которой они были выпущены. С марксизмом всё было куда проще. То, что Маркса просто лишили его лондонской прописки и переселили в Скотопригоньевск, было хоть и неожиданной по видимости, зато вполне последовательной на деле реализацией его наиболее заветных и сокровенных потенциалов. Буржуазные марксисты могли кипеть от негодования при виде этого вопиющего произвола, как закипел бы, по всей вероятности, и сам Маркс, доживи он до происшедшего, но что значили бы все эти выхлопы субъективности по сравнению с объективным фактом становления Маркса более последовательным, а главное, более законченным самим собой: *Шигалевым*. Переход к гражданскому обществу и рыночной экономике модулировал, как ни странно, в петровскую тональность. России — во второй раз после Петра — не терпелось стать целиком и полностью Европой; после наспех проведенной

перестройки, которая, по сути, была не чем иным, как сменой лозунгов и плакатов (читай: болтовней), началась *пересадка*: диковинный эксперимент социал-мичуринцев, вознамерившихся скрестить хоругвь с либертарианством и выращивать протестантские культуры на православном камне веры. Эти начитавшиеся в свое время Макса Вебера шестидесятники ухитрились упустить из виду очевидное: чтобы капитализм возникал из духа аскетической этики, а не из разбоя вчерашних комсомольских выскочек, выскочивших вдруг из своих закрытых партийных кормушек в «*закрома родины*», потребовалась бы, как минимум, религиозная реформация с заменой православия трансплантатом кальвинизма. Сказанное проясняется на следующем бесхитростном сравнении. Когда американский президент в кампании своих советников и министров молится у себя в кабинете, это понятно и даже естественно. Молитва здесь просто некий условный поведенческий рефлекс, приобретенный в повторяемости пресвитерианских практик. Пуританин-баптист молится по бихевиористской схеме «стимул-реакция», то есть по привычке, на которой он сидит как на игле. В равной степени понятно и даже естественно, когда он делает это перед камерами. Под *countdown* оператора, так сказать: три, два, один, поехали! В Америке даже история делается лишь постольку, поскольку её снимают на камеру. Но когда в России православные службы отстаивают у алтаря первые лица, это уже никакая не молитва, а просто биеннале и постмодерн. Жорж Клемансо сказал однажды об Америке, что эта страна перешла от варварства к декадентству, минуя культуру. Похоже, Россия намерена и здесь обогнать Америку. Коан по-русски: как можно сойти с ума, не войдя в него. Европа в 18 веке — время скепсиса, пресыщенности и просвещения. Она же за пять, шесть веков до этого — время соборов, рыцарства и крестовых походов. В безумной затее Петра России выпала участь прыгнуть в европейское просвещение, перепрыгнув через европейское средневековье. Как если бы у послушника отобрали Четьи-Минеи и заставили его читать «Порнограф» Ретифа де ла Бретонна. Но Петр — победитель, и в политической теологии двойного тела короля деяния его «*политического тела*» затмевают провалы его «*естественного тела*», вроде тех, к примеру, о которых с такой мстительной иронией повествует граф фон Мантейфель<sup>[203]</sup>: «Он превзошел себя. За столом он не отрывал, не пускал громко ветры, не ковырял в зубах, по крайней мере, я ничего не видел и не слышал», а для того чтобы подать руку царице, «он надел перчатки, впрочем достаточно грязные». Можно, конечно, гадать, как обстоят дела по этой части у нынешних реформаторов. Но только слепой стал бы оспаривать, что «*политическое тело*» (каким его придумали юристы елизаветинской эпохи, а в наше время столь блистательно описал Эрнст Канторович<sup>[204]</sup>) сегодня легче можно найти у футболистов, боксеров, портных, эстрадных поп-, или топ-звезд, чем у собственно политиков.

8.

Не то, чтобы гражданское общество и демократические свободы были невозможны в России. В России — кто бы стал спорить — возможно и не такое. Если, конечно, браться за дело с учетом национальных особенностей. Вот Петр и взялся: он насаждал в России Голландию à la russe, на русский лад. Вздернул её на дыбы, умыл кровью и велел учиться грамоте и хорошим манерам. По щучьему веленью, по моему хотенью. А не по немецким учебникам и французским энциклопедиям. Можно

сколько угодно рационально планировать и обосновывать реформы в России, опираясь на занудные и заумные социологии; всё равно, проводить их приходится с оглядкой не на логику, а на магию. Реформы в России не осуществляют, их *ждут*. Потому что реформатор — это ревизор-тавматург, а социальная справедливость — чудо, которое вымаливают, впадая время от времени в бешенство. Таков канон русской истории, и ему впору либо следовать, либо нарушать его, но если уж нарушать, то по-петровски, а не, с позволения сказать, горбачево-ельцински. Демократия в России оттого и столь хлопотна, что она абсолютно не вживляемый трансплантат, если, конечно, его пересаживают, а не впаивают в организм. Когда диадок Горбачев, а вслед за ним и взбирающийся на танк, как на броневик, Ельцин выходили в толпу и увещевали её взять себе столько свобод и суверенитета, сколько проглотится, им казалось, что это и есть демократия и что толпа сейчас вот-вот заговорит по-английски. Толпа по-английски не заговорила, зато заговорила по-блатному, и если к коммунизму шли через плюсы электрификации и индустриализации всей страны, то бонусом демократии оказалась криминализация под завывающий рефрен эстрадных клонов: «*Братва, не стреляйте друг друга*» . У тысячелетнего демона-заступника российской государственности должен был отняться язык при виде случившегося: власть стала жалкой и никчемной, а главное, смешной, и уже не в анекдотическом дубле, а в оригинале, *сама* . Особенностью советской системы была её абсолютная закрытость плюс допинг страха. На чем эта система могла вообще держаться, так это на режиме сталинизма. Притом что сам сталинизм был не режимом и не системой, а самим Сталиным. Хрущев, придя после Сталина, разоблачил Сталина, а вместе и сталинизм, и положил тем самым начало концу. С этого момента советские вожди стоят перед альтернативой: быть либо как Сталин, либо смешными. Хрущев — трикстер, потешник, фальстаф (о нем впоследствии гениально скажут, что он выпустил зэков, но посадил кукурузу) — открывает карнавальный ряд: в цепной реакции, которую уже никто не мог остановить. А после Брежнева, «мелкого политического деятеля времен Аллы Пугачевой», идея и вообще задышала на ладан; в бой пошли одни мертвецы, пока наконец не возник Горбачев, всё достоинство которого было в том, что он мог держаться на ногах и хоть и нес ахинею, зато без оглядки на логопеда. Определенно это был удавшийся Керенский, сделавший всё для прихода к власти «*большевика*» Ельцина, и то, что он не бежал, переодетый в женскую одежду, а, получив Нобелевскую премию, стал эмигрантом в собственной стране, лишний раз доказывает, что *время* — это не просто смена календарных листков, а сам мир в личностном модусе проживания («министр Бога по мирским делам», говорит однажды де Местр<sup>[205]</sup>). С Ельциным застой перешел в запой; соль случая, однако, заключалась в том, что это был действительно прирожденный большевик, по сравнению с которым официально тусующиеся коммунисты выглядели лишь жалкими схемами. Ему лишь недоставало *источника питания* (партии), и оттого большевизм его был фантомным, угадываемым разве что в оцепенелости взгляда и псевдоволунтаристических особенностях дикции.

Полагать, что с Ельциным к власти пришла демократия, может, по-видимому, только тот, кто хочет так думать, либо тот, кто вообще не хочет думать. Если кто и пришел тогда к власти, так это приватизаторы-ушкуйники, ставшие за ночь



крёзами, криминальные авторитеты и уже просто шпана. Путин, что бы о нем ни говорили, остановил *этот* разгул, но и при Путине *презумпция безнаказанности* чиновников осталась и остается в силе... Парадокс русской демократии: она могла бы и удалась в России, если бы в России знали, во-первых, что она такое, и, во-вторых, если бы прививали её, не болтая о ней, а как всегда: сверху и кнутом. Просто тогда это не было бы уже демократией, потому что принудить к свободе, набив морду, — всё равно, что под страхом смерти заставить быть остроумным. Цель может сколько угодно оправдывать средства. Просто оправданные целью средства не ведут больше к цели. Короче, к демократии в России нельзя придти ни без палки, ни под палкой, но в будущее здесь придется, наверное, пробуждаться именно из этого буддистского коллапса.

9.

А есть ли вообще это будущее? И если да, то может ли оно быть иначе и иным, чем прошлым, наступающим *повторно* и *как расплата*? Но прошлое, как и будущее, лишь функции от настоящего, которое полагает то и другое и, как полагающее, оказывается первее того и другого. То, что прошлого и будущего уже нет и еще нет, а настоящего нет в той мере, в какой оно непрерывно флуктуирует из еще-нет в уже-нет, известно со времен Августина. При этом блистательные диалектики упускают из виду самих себя, собственную мысль, которая *есть*, и не просто *есть*, а прежде всяких *нет*. В своем *есть* мысль, как полагающее, есть настоящее, а в *нет*, как положенное, прошлое и будущее. Настоящее, таким образом, *раньше* не только будущего, но и прошлого, и именно с этого философски безупречного тезиса и начинается осмысленный исторический дискурс, в котором история оказывается уже не утечкой в бывшее на одном конце и не стоянием перед небывшим на другом конце, а просто длящимся настоящим, «ни до, ни после» («kein Vor noch Nach» немецких мистиков). В противном случае, сознанию не остается ничего иного, как быть ностальгией о двух положенных концах, один из которых застрял в том, чего уже нет, а другой в том, чего еще нет. Понятно, что настоящему, или самому полагающему, тут нет и не может быть места. В качании маятника времени сознание фиксирует одни полюсы, а не саму раскачку, отчего и полюсы неизбежным образом теряют реальность и исчезают из зоны мыслимого в зону грезящего.

10.

Россия с Петра столь же деятельно грезит свое будущее, сколь неподвижно она до Петра грезила свое прошлое. В идеологии западников и славянофилов оба сна борются за право быть явью и тем глубже проваливаются в отсутствие: бывшее и небывшее. Шаблон сохраняет силу и по сей день, с той, пожалуй, разницей, что сегодня он раскалывает уже не только умы, но и настроения, грозя эскалацией и насилием. В противостоянии одних ностальгиков, грезящих о великой России с оглядкой на Сталина или Ивана Грозного, и других, грезящих о ней же, но по модели западных демократий, важны не разногласия и не частности аргументации, в которой обе стороны более или менее удачно отстаивают свою позицию, а *единая составляющая сна*. Бодрствующему сознанию они предстают оборотнями одной и той же иллюзии, продолжающимся сном на одном, правом, и другом, левом, боку. Даже если (с учетом высокого процента выброса магичности в политическую атмосферу России) допустить появление нового Сталина или, если угодно,

Чингисхана, то вероятность этого будет едва ли большей, чем способность нынешних борцов за демократию быть действительно демократами. Любопытно, что Путин в самом начале своего неожиданного президентства *показался* устраивающим как тех, так и других. Ностальгики вчерашнего вдохновлялись его недвусмысленными жестами в поддержку государственности. В свою очередь и поборники реформ, восприняв его как преемника отошедшего Ельцина, рассчитывали на продолжение бала, потому что не мог же их царь и бог передать власть случайному и ненашему. Разочарование тех и других не заставило себя долго ждать, но решающим при этом было, что он разочаровал обе стороны не оттого, что не сдержал обещаний, а оттого, что как раз *сдержал их*, но сдержал так, что одни поносили его за уступки другим, а другие — за уступки одним. Каждый бок хотел, чтобы спалось на нем, тогда как спать между двух боков оказывалось не легче, чем сидеть между двух стульев. Но даже в этом статусе неопределенности (явном нежелании развалить государственность и не менее явной невозможности сохранить её) Путин и сегодня еще остается единственной фигурой, за которую инстинктивно держатся те, кто не хочет впасть ни в маразм фашизма, ни в маразм антифашизма. Достаточно лишь беглым взором окинуть оппозиционеров с обоих концов, чтобы немедленно и категорически отдать ему голос — даже при отсутствии симпатий и согласий. Ну кто же, будучи в здравом уме и сознании (не говоря уже о вкусе), не отшарахнется от этих вальпургиевых призраков: «жалких простаков», как назвал их Шопенгауэр, которые гордятся своей нацией просто потому, что у них нет ничего другого, чем они могли бы гордиться, и противостоящих им ракшасов, уже однажды разграбивших страну и готовых, после того как *«пронесло»*, разграбить её повторно — на этот раз при поддержке блоггеров, брокеров, рокеров, джокеров, модных девиц, писателей, эстрадных певцов, арткритиков, обозревателей и прочих борцов за демократию. Держаться настоящего, *присутствовать*, значит, видеть в происходящем распад, причем такой, что, шарахаясь от одних бесов, оказываешься в объятиях других. У Тита Ливия есть замечание о временах, когда лекарства столь же вредны, как и болезни. Парадокс Путина, отвергаемого с обеих сторон, в том, что он *умеренный*, тогда как стороны — радикальны до нетерпимости, причем нетерпимость либералов, голосащих на всех углах о толерантности, похоже, оставила далеко позади себя нетерпимость консерваторов. От него требуют абсолютных решений, сужая предварительно абсолютное до собственных размеров и appetitov. Трудно сказать, что тормозит реальный политический процесс сильнее и эффективнее, чем сами политики. Число которых теперь (в России, как и всюду в мире) растет прямо пропорционально числу создаваемых ими же проблем. Вопрос (свободно по Фурье), при условии что правильный ответ последовал бы с первой же попытки: если врачи заинтересованы в росте болезней, а судейские чиновники в росте преступлений, то в росте чего заинтересованы собственно политики?

11.

Можно допустить, что в мире социального есть нечто более страшное, чем болезнь: незнание болезни. Вопрос даже не в том, насколько сегодняшняя культура больна, а в том, что её болезнь оттого и близка к тому, чтобы стать неизлечимой, что её вообще не считают болезнью. Молодые балбесы заходят в музей, устанавливая

транспаранты с обценно-политическими лозунгами, скидывают с себя одежду и начинают прилюдно случаться под камеры. Это сегодня называется перформанс. Среди них есть студенты философского факультета, одна из сношающихся на девятом месяце беременности. Акция, едва закончившись в музее, продолжается в средствах массовой информации. Мнения разделяются. На философском факультете МГУ переполох; балбесов как будто должны отчислить. Начинается шум. Мнения разделяются. Студенты собираются провести митинг солидарности с «узниками совести». Камень преткновения в мнениях и оценках. Что это: хулиганство или акционизм? А может, и то, и другое: хулиганство, как акционизм. Или инициированная немцем Бойсом социальная пластика. Короче, искусство под слоганом: «Каждый человек художник». То есть, взбреди кому-нибудь в голову прийти в музей или, скажем, в общество покровительства животным и прилюдно справиться там большую нужду, всё будет зависеть от того, под каким брендом это делается. Если просто так, то можно сразу звонить в милицию. А если как художественная акция, то лучше сперва адвокату, чтобы не вызвать возмущение мировой общественности. Один (филолог в розыске) предупреждает, что исключение студентов за художественную акцию «могло бы отразиться на международных рейтингах университета». Другой прямо-таки сияет от радости: «Поздравляю ребят. Есть чего Западу показать». Третий (все трое под брендом «интеллектуалы») напоминает: «Студенты были со второго курса, а этика преподается на четвертом». Балбесов, конечно, не отчисляют. Наверное, из страха прослыть фашистами. Потому что только фашисты могут преследовать за искусство... В этих реакциях гвоздь, которым заколачивают крышку гроба. Повторим: не в самой акции, а в общественной реакции на нее. Нужно представить себе человека, потерявшего руку, ногу, глаз, оба глаза и даже об этом не догадывающегося... Они просто настолько вжились в болезнь, свыклись с ней, стали ею, что недоумевают, когда это называют болезнью. И даже купно обвиняют называющих в ретроградстве и нетерпимости. Всё, что мешает им распространять, разносить болезнь, заражать ею пространство публичности, оценивается ими как ущемление их прав и свобод, в абсолютно выверенном расчете на то, что они получают-таки поддержку от международных организаций. Пробил час слабоумного. В России сегодня (радикальность сказанного верифицируется радикальностью свершаемого) в разгаре *гражданская война*, от исхода которой и зависит её будущее. Разумеется, многим это покажется преувеличением и даже бредом. Но ведь найдутся же и такие, кто воспримет это как реальность. Тогда их единственным отвечающим ситуации решением было бы объявление — для себя — *чрезвычайного положения*. Каждым, кто не потерял еще способности реагировать на вонь зажатием носа и распахиванием окон. Чрезвычайное положение — тотальная мобилизация всех не тронутых еще вирусом распада и разложения сил восприятия. Наверное, это — последнее, что еще осталось. Полагаться на закон и адекватные реакции власти в обществе, напичканном анальгетиками либерализма и страдающем шизотипическими расстройствами, всё равно что при переходе улицы глядеть на светофор, а не на пьяных лихачей, устроивших гонки. Полагаться приходится на самих себя, «с оружием правды в правой и левой руке». Но как? А просто бойкотирова маразм. Немедленно и демонстративно покидать оперные театры, где на сцене

герои Моцарта отпрыгиваются, прежде чем петь, а вагнеровские боги походят на божьих. Обходить стороной выставки с выставленными в них кучами (пока синтетических) эксcrementов. Не читать книг, уже с первых прочитанных страниц которых несет помойкой и всем набором невменяемостей. Помнить, что будущее — это не завтрашний день, в который просыпаются каждое утро, а выбор, который делают сегодня, чтобы, проснувшись в завтра, просыпались не в мусорный бак, а всё еще в сознание.

Базель, 7 июля 2012

## О трех превращениях философии в России

*Опыт биографического осмысления*

### Audiatur et prima pars

1.

Давно было замечено, что философия в России сращена с литературой, а в ряде, или большинстве, случаев и *есть* литература. Но и сама история России, «русскость», как таковая, умещается в литературных топиках, потому что как же еще, если не в этом смысле, следует понимать едва ли не общенациональное убеждение, что в России литература больше, чем литература, а именно, учебник жизни или что-то вроде лаборатории по разведению типов, каковые сначала выдумываются в романах, а после прыгивают со страниц романов в жизнь. Наверное, в этом и лежит объяснение того, что с легкой руки западных журнальных обозревателей было обозначено однажды как «загадочная русская душа». У француза или англичанина не повернулся бы язык, говоря о французской или английской философии, тревожить тени Флобера и Диккенса. Философия, в её исконном самодостаточном смысле, никогда не путала себя с беллетристикой — напротив, подчеркнуто сторонилась её, при случае сама задавая ей тон и вода её по нехоженным тропам письма (тут в пору вспомнить не только хрестоматийных Шопенгауэра и Ницше, но и, скажем, совсем не привычного в этом контексте Гегеля, чья «Феноменология духа» местами по стилистическому неистовству и центробежной логике смысла предвосхищает технику будущих потоков сознания). Не то в России, где философами, и даже первыми среди равных, считались и всё еще считаются Толстой и Достоевский и где философия всегда посылно вживалась в роль *ancillae litterarum*. Можно было бы сказать и так: философия в России стремилась дотянуться до литературы, в отличие от литературы, которой до философии (в прямом смысле) не было дела, потому что сама она и была философией в смысле непрямом. То, что эта непрямая философия, будучи «душевной» и даже «загадочно-душевной», не всегда ладила с логикой, да и не особенно утруждала себя ею, интересовало её меньше всего. Можно пояснить это на примере часто цитируемого карамазовского экзистенциала: «Жизнь полюбить больше, чем смысл её». Полюбить жизнь больше, чем смысл жизни, можно где

угодно, но только не в философии, потому что больше смысла не может быть даже бессмыслица: бес смысла, силою смысла осмысляющий себя как бессмыслицу! Философ (не литераторствующий, а философствующий) не даст сбить себя с толку «душевностью», да еще и козыряющей «жизнью». Вообще этот культ жизни, эта погрязлость в жизни, апелляция к жизни, как последней инстанции, производит тягостное впечатление недоразумения, рассчитанного на чувства и паразитирующего на чувствах. Философию упрекают в нежизненности и отвлеченности, чтобы тут же противопоставить ей пустую абстракцию неизвестно чьей и какой «жизни». (Западный аналог этого недоразумения мы найдем в швейцеровской «этике благоговения перед жизнью», как бы скрещивающей карамазовщину с буддизмом.) Но если в литературе можно было еще вкладывать чувства в уста вымышленных лиц, чтобы не обременять автора аподиктичностью, то в философии функцией автора завладевали как раз вымышленные лица: те самые «русские мальчики», которые чуть ли еще не при жизни Достоевского стали толпами переселяться из романов в действительность и находить там друг друга по паролю «русская философия». В довершение всего некоему случаю понадобилось, чтобы их сознание было поражено — и не откуда-нибудь, а из самой Германии, тогда еще родины философии, — молнией ницшевских безумий, тоже как бы списанных с Достоевского. Наверное, эту комбинацию мог бы выдумать Борхес, не будь она выдумана самим Господином истории: Ницше, читающий Достоевского, герои которого читают Ницше. То, что в России Ницше восприняли и приняли немедленно и безоговорочно как своего, — факт, заслуживающий того, чтобы занять центральное место в цепи эпикризов русского философского становления. Он и был весь «наш», как бы по оплошности оказавшийся среди чужих и столь чуждых ему немцев. Чем же и является его философия, как не разглагольствованиями «русских мальчиков», очищенными от духа трактирности и возогнанными до стиля и культуры! Разве не украсил бы и Иван Карамазов, перенесись он в немецкую действительность и получи соответствующее образование, свой бунт Сократом и Эврипидом, убившими «жизнь» ради сохранения её «смысла»! Решающим было, впрочем, не это, а фактор возрастных и смысловых несоответствий. Ницше сходил с ума, завершая европейскую философию, — оттого и сходил, что завершал, — и в этом смысле он был европейцем до мозга костей, наверное, первым из последних. То, что им увлеклись в России, доведя это увлечение до своего рода философского флагелланства, создавало путаницу, узел которой, по невозможности его распутать, оставалось лишь разрубить. Если что-либо было противопоказано становящемуся русскому сознанию, грозя ему нелепыми и непоправимыми обострениями, так это рецепция Ницше. Потому что нелепо и непоправимо играть в чужое безумие, еще не приобретя собственного ума. То, что русской философии была суждена до обидного короткая жизнь, лежало не в какой-то злой судьбе, посадившей её на «философский корабль», а в ней самой, перепутавшей свой конец со своим началом и ставшей сходить с ума, даже толком не войдя еще в ум. Западным наставникам оставалось лишь качать головой при виде прямых трансфертов прочитанного в быт и повседневность: если Фихте, то я (читающий его студент) полагаю мир; если Шопенгауэр, то мир — это мое (читающего его студента) представление; если Ницше, то я (читающий его студент) сверхчеловек; если Маркс,

то мне (читающему его студенту) впору менять студенческую тужурку на кожанку. «В философии», так это обобщил Тургенев, «мы искали всего, кроме чистого мышления»<sup>[206]</sup>.

2.

Это признание не имеет себе равных. Наверное, такое возможно только в России. Искать в науке о мышлении всего, кроме самого мышления. Когда философия (не литературная, а философская) начала появляться в России, было ясно, что речь идет о пусть многоодаренных, пусть многообещающих, но эпигонах. Говоря с крупницей соли: были философы, но не было философии. Перестав списывать с чужих книг (богатый материал собран у Шпета в «Очерке развития русской философии»), стали писать сами, но соль была даже не в том, что и написанное самими представляло собой лишь более или менее своеобразное воспроизведение прочитанного чужого, а в почти патологической заикливости на «последних вопросах». Философ Степун вспоминал, как он, начав свои занятия философией у Виндельбанда в Гейдельберге, сразу стал расспрашивать профессора о его личном соучастии в вопросах о Боге, бессмертии и т. д., после чего Виндельбанд, «ласково улыбнувшись мне своею умнопроницательною улыбкою [...] ответил, что [...] у него, конечно, есть свой ответ, но это уже его „частная метафизика“ (Privatmetaphysik), его личная вера, не могущая быть предметом семинарских занятий».<sup>[207]</sup> Здесь и пролегает водораздел. Если философия в Европе стала профессиональной, то оттого именно, что она умела отличать эпистему от доксы, знание от мнения, соответственно: объективное от частного и личного. Что её интересовало, так это прежде всего и после всего общее, а единичное лишь в той мере, в какой оно оказывалось подведенным под общее. Понятным образом философ, отказывающийся частному и единичному в философских правах, не мог, будучи сам единичным, составить здесь исключения. Это понятийное безличие западной философии имело причиной (в другом ракурсе, следствием) безличие фактическое: простой, хотя и неосознанный факт, что, философствуя о первоосновах и первопричинах, философы находили их в идеях, богах, законах природы, не смея признаться себе в том, что речь шла о помысленных ими мыслях, которые они оттого и гипостазировали во внешнее, превращая их в космические внечеловеческие силы, что не решались опознать в них самих себя. Тут, по-видимому, и лежит ключ к тайне долголетия европейской философии: она не повелась на софистический искус человека как меры всех вещей, и сама придумала себе пугало антропоморфизма, от которого шарахалась как от чумы. Её интерес к человеку исчерпывался понятием человека и моментально исчезал, стоило ей только от понятия перейти к какой-нибудь конкретной и фактической личности. Понадобилось около двух с половиной тысяч лет, прежде чем она наткнулась, наконец, на очевидное: на факт, что её блистательная логика, объясняющая все вещи подведением их под понятие, трещит по швам как раз при распространении этого правила на человека. Потому что обобщать человека в понятии можно не иначе, как потеряв самого человека, человечность которого только и проявляется с погашением общего в нем и манифестацией индивидуального. Философы, от Платона до Гегеля и дальше, разгадывали Бога, человека, бытие, мир, всё, но теряли при этом самих себя, отказываясь понять очевидное, что разгадка не в тасовке понятий, а в них самих, в



интимнейшем их индивидуальности. Чтобы дойти до *возможности* этого понимания, западной философии пришлось провести фундаментальную ревизию принципов и заменить старое, догматически положенное *бытие* новым, критически положенным сознанием, переведя мир из традиционной теоцентрики в антропоцентрику, где *subjectum agens*, действующим субъектом мог быть только человек: сначала (робко) *понятие* человека, а потом, с Штирнером и Ницше, *вот этот вот, hic homo singularis*. И если западная философия отвергла это развитие, продолжая по инерции блюсти строгую границу между метафизикой мира и частной метафизикой и не видя при этом, что первая уже не может свершаться иначе, как во второй, то это и стало её концом. Частное и личное утвердилось-таки в ней, но ценой вытеснения или даже упразднения её самой (её исконной проблематики). Это значит: последнее слово осталось не за логикой единичного, расширяющего себя до общего, а за невозможностью вобрать в себя общее и стать индивидуальностью мира. Достаточно хоть однажды бегло перелистать лекционные планы европейских университетов по специальности «философия», чтобы убедиться в том, что в философии есть сегодня место любой ерунде, но только не старым, большим проблемам, связанным преемственностью умственных усилий... Всё это, впрочем, дела европейские, и если их приходится здесь вообще касаться, то лишь в той мере, в какой они проливают свет на *«загадочную русскую душу»*, пытающуюся как бы воспроизвести и повторить тысячелетия западного филогенеза в собственном девятимесячном онтогенезе. Такое вот философское (и не только философское) лихачество, совсем по-гоголевски: «и какой же русский не любит быстрой езды?»: *догнать и перегнать во что бы то ни стало*. Всё равно, кого, где и что: в философии вчера Виндельбанда, а сегодня Делёза; в производстве мяса, молока и масла сначала Америку, а потом и вообще всех и вся — за *«500 дней»* ...

3.

Говоря еще раз и со всей ясностью: нужно было не догонять чужое, а начинать со своего, причем начинать, учась у чужого, и учась не *«чему-нибудь и как-нибудь»*, а по возможности *«всему»*, долго и основательно. Об этом писал в свое время Густав Шпет<sup>[208]</sup>: «Нам нужно пройти ту же школу, что проходил Запад». Русская философия, едва попав на философский симпозион, сразу принялась за десерт, сбивая чувство голода лакомствами и производя впечатление пресыщенности. Нужно только однажды с этой точки зрения внимательнее приглядеться к Белинскому, Чернышевскому, Добролюбову, Писареву, чтобы убедиться в том, что и в философии можно ездить *«зайцем»*, и даже с большими видами на успех. Еще Страхов недоумевал: «Отчего у нас в литературе играют такую огромную роль недоучки?»<sup>[209]</sup> Но ответ заключен в самом вопросе: оттого, что в *литературе*. Философия, уместившаяся в литературе и ставшая литературой, — сущий рай для само- и недоучек, которым кажется, что, раз уж они умеют говорить и писать, им по силам и мыслить. Но суть даже не в этом, а в полной атрофии чувства времени. Недоучки могут быть при случае и гениями, способными восполнять пробелы знания чутьем и *«интуицией»*. Чего им не восполнит никакая гениальность, так это разности исторических временных поясов и, соответственно, жизненных миров, когда двое говорят абсолютно различные вещи, хотя они говорят *одно и то же*. Чернышевский, как известно, следовал Фейербаху и написал «Антропологический

принцип в философии», а у Писарева явно прослеживается влияние Штирнера (хотя Масарик<sup>[210]</sup> предполагает, что он знал его из вторых рук). Ну и что же из этого! Неужели придется обращаться к грубым басенным сравнениям, чтобы показать абсолютную несовместимость тех и других! Достаточно просто вспомнить, в какой проблемной топике мыслили Фейербах и Штирнер, и в какой их русские подражатели, и тогда говорить о какой-либо связи или родстве можно было бы, пожалуй, только при отсутствии понимания вообще. Топика Фейербаха и Штирнера действительно антропологическая; но любопытно, что даже в дозревшей до нее Европе они остались непонятыми, или превратно понятыми: Фейербах угодил в марксизм, а Штирнер в анархизм, если не просто в список курьезов, что хоть и отвечало каким-то граням их беспокойных и эпохальных мыслей, но никак не затрагивало их по существу. Час обоих пробил в западной философии уже после её конца, причем то обстоятельство, что сам конец не в последнюю очередь был вызван неспособностью адекватно осмыслить поднятую ими проблематику, так и осталось в числе невыясненных до конца причин этого летального исхода. О Фейербахе и Штирнере стали вспоминать в 30-е годы XX века, после так называемого «антропологического поворота», связанного с именами Шелера и Хайдеггера, когда некоторые исследователи заговорили — с опозданием на 100 лет — об «открытии человека для философии». Речь идет о подведении итогов двух с половиной тысяч лет философской истории, которая, начиная с отцов-основателей, только и делала, что отодвигала человека на задний план, подчеркивая его ничтожность (по христиански «*тварность*») на фоне всякого рода субстанций, энтелехий, идей, богов и прочих помысленных им же *мыслей*. Кульминацией этой традиции стал немецкий идеализм, а в нем самом — Гегель, и если оба, Фейербах и Штирнер, вышли из Гегеля, то это доказывает лишь, что в Гегеле традиция дозрела до *далее некуда*, упершись в тупик неба, и что пришла ей наконец пора вочеловечиваться. Гегелевский Бог стал у Фейербаха *сущностью* человека, что и побудило фуриозного Штирнера разоблачить в последней всё того же старого Бога, только теперь уже антропологически закамуфлированного. Штирнер делает шаг дальше: в философски невозможное. *Сущность* человека, по Штирнеру, страдает тем же недостатком, что и Бог теизма: оба лишены телесности. Но если антропология не хочет быть новой головой, выросшей на месте отрубленной головы теологической гидры, то говорить следует не о сущности человека, а о просто человеке, и не о каком-нибудь, а о вот этом вот — конкретном — «*мне*». Поздняя сартровская формула: «L'existence précède l'essence» (существование предшествует сущности), подводит итог антропологическому повороту: чтобы сделать рагу из зайца, надо зайца; чтобы полагать сущность человека, надо человека... При всем этом было бы недоразумением видеть в Штирнере и Фейербахе атеистов (вроде французских просветителей, Маркса или того же Сартра). Это не атеизм, а *атеизм*, не неверие и безбожие в названном смысле, а отрицание теизма: если угодно, смерть прежнего надмирного, надчеловеческого Бога и его рождение в человеке, или, говоря словами Макса Шелера, замена кантовского «постуляторного теизма» новым «постуляторным атеизмом ответственности». Шелер<sup>[211]</sup>: «Во всем прежнем атеизме [...] существование Бога само по себе считалось *желательным*, но либо недоказуемым, либо прямо или косвенно недоступным пониманию, либо

опровергаемым ходом вещей. [...] Но даже если допустить, что теоретически существует нечто вроде основы мира, *ens a se* — всё равно, в теистической или пантеистической, рациональной или иррациональной форме, — в любом случае нам об этом ничего не известно. Решающим, однако, безотносительно к нашему знанию или незнанию, оказывается следующее: Бог не может и не должен существовать, во имя ответственности, свободы, жизненной задачи — смысла человеческого существования. [...] В этой форме „постуляторного атеизма“ отрицание Бога воспринимается не как снятие ответственности и ограничение самостоятельности и свободы человека, а, напротив, как максимальное повышение ответственности и суверенности». Ну и что здесь было делать Чернышевскому с Писаревым, которым такое не приснилось бы и в дурном сне! Не удивительно, что они и вычитали из прочитанного атеизм в вульгарном смысле: тот самый атеизм, от которого оттого и приходят с такой легкостью к Богу, что с такой же легкостью приходят от Бога к нему. Конечно, атеизм и материализм могут произрастать где угодно и в каких угодно формах, но понимать их и следует из специфики этих форм. Нужно перечитать однажды «Историю материализма» Фридриха Альберта Ланге и четырехтомник Фрица Маутнера «Атеизм и его история на Западе», чтобы понять, из каких разных, несовместимых душевных почв и в каких различных умственных топиках-тропиках растут эти объединенные под одним названием философские цветы зла.

#### 4.

Случались и исключения, когда действительно догоняли и даже перегоняли. Можно было бы назвать Шпета (его конкурсное сочинение о Юме и Канте или поздний маленький шедевр «Сознание и его собственник»), ильинский двухтомник о Гегеле, фейерверк лосевского самиздата. Но решающим оставалось, конечно, самое первое из исключений, особенность которого заключалась в том, что оно началось до правил и оттого стало само правилом: исключением, *как правилом*. Исключительность русской философии приходится в этом смысле понимать буквально: она не только началась с исключения, но и, равняясь на него, каждый раз и в каждом отдельном случае хотела быть таковым (чем-то вроде *Breakfast of Champions*), что, как нетрудно догадаться, сообщало ей некоторую ненормальность, справиться с которой она могла бы только при одном условии, именно, если бы ей удалось не только хотеть быть, но и быть таковой: сплошной, транзитной, как бы коллективной (ну да, *соборной*) исключительностью, скажем так: неким философским коллективом, без исключений состоящим из исключений. Понятно, что оправданием этой ненормальности могла бы быть только *гениальность*, или, если угодно, как раз сама ненормальность, только вполне осознанная, даже поволенная, а главное, удавшаяся, где философу-новичку удавалось бы всё время начинать философствовать с конца и всё время оставаться в конце, как если бы с конца и в конце философии всегда и начиналась философия. Таким первым концом-началом русской философии был *Владимир Соловьев*. Конечно, можно говорить о русской философии и до Соловьева, при желании даже находить её в самых неожиданных местах.

Для этого надо просто не понимать, о чем говоришь. Это всё тот же Домострой или Стоглав, переориентированные с *быта* на *бытие*. Словами самого Соловьева:

«Один из первых (по времени) схоластиков — Rabanus (или Hrabanus) Maurus, в сочинении своем „De nihilo et tenebris“ („О ничем и о мраке“), между прочим, замечает, что „небытие есть нечто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слез над таким прискорбным состоянием“. Эти слова чувствительного монаха невольно вспоминаются, когда подумаешь о русской философии. Не то чтобы она прямо, открыто относилась к категории „небытия“, оплаканного Рабаном Мавром: за последние два десятилетия довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии.

Но всё философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем: всё, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией»<sup>[212]</sup>. Фокус Соловьева даже не в том, что с него началась философия, а в том, что она началась сверху вниз и сразу вся: как гром с неба, гениальная и до неправдоподобного зрелая; шедевр под названием «Кризис западной философии», дебют двадцатилетнего, ошеломил бы и философски многоопытный Запад точечно-точным анамнезом и эпикризом его затяжной умственной болезни. Аналогия с Шеллингом, еще одним философским ingenium praesens, защитившем в возрасте 17 лет магистерскую диссертацию (на изящной латыни) о происхождении зла, пришлась бы весьма кстати. Но если, говоря о *русском Шеллинге*, делать ударение не на Шеллинге, а на русском, то мы получим типичный парадокс философа, который больше, чем философ: сначала «*больше, чем*», а потом и просто «*больше*». Он так и не стал философом в собственном смысле слова, потому что не хотел этого, а не хотел, потому что знал, что на *его* вопросы и потребности у философа нет и не может быть ответов. Философы любят мудрость, а не влюбляются в нее. Любя её, они сидят в библиотеках и сами определяют, кто она и какой ей быть; влюбившись же, теряют голову и срываются с места по первому её мановению.

Быть больше, чем философ, и значило, наверное, в случае Соловьева потерять голову от философии: не той, которая замурована в университетах, а той, которая — «*милый друг*», дантовская *La Donna Filosofia*, гностическая София Ахамот. То, что молодой доцент Соловьев был потерян для философии в самом начале своей сногшибательной философской карьеры, стало ясно с момента его экстравагантного отбытия в Египет из Лондона: молодого специалиста посылают изучать гностические тексты в Британском музее, а он вдруг решает, что лучше текстов может быть оригинал, тем более, что последний сам является ему в читальном зале и назначает свидание в египетской пустыне, куда он и срывается, очертя голову, буквально: из читального зала в пустыню, где его чуть не убивают бедуины, приняв его за чёрта. Соловьев — эрратический валун. Приходится гадать, из каких Каппадокий он попал в Россию, откуда потом регулярно спасался бегством в никуда. Не секрет, что, читая его тексты, то и дело натыкаешься на чужое: здесь Гегель, там Шеллинг, Баадер, Бёме и дальше до Каббалы и гностика Валентина. Но что здесь поражает оригинальностью, так это неповторимое качество сплава!

Его «Философские начала цельного знания», потенцирующие философию до *свободной теософии*, где эмпирический опыт расширяется до мистического, а

понимание не выходит за рамки рациональности, мало кому доступны и сегодня, равно как и его небывалое, уникальное понимание Христа. Он просто облачился в философа, чтобы легче было не быть им. Вот отрывок из воспоминаний Андрея Белого<sup>[213]</sup>: «Помню большие коричневые свечи, которые привез он своему брату, М. С. Соловьеву, из Египта. Соловьев всюду как бы ходил с большой коричневой египетской свечой, невидимой для его маститых и уравновешенных друзей, но, быть может, видимой некоторым из его друзей, относительно которых ходили слухи, что друзья эти — „темные личности“. Вот эти-то темные личности впервые и возвестили о том, что Соловьев — вовсе не философ, а странник, ходящий перед Богом». Это впечатление засвидетельствовано не только Белым, но и множеством современников: личное Соловьева было куда интереснее, а главное, *значительнее* его философии. Можно вспомнить случай-мистерию с Анной Шмидт, чтобы понять, о чем идет речь. Безумная нижегородская журналистка-теософка, ощутив себя Душой Мира, ищет соединиться с Логосом-Христом, опознав его в Соловьеве. Хотя последний и ужаснулся такому заносу своих флиртов с «*подругой вечной*» (он умер вскоре после этого), сам факт случившегося дает представление о том, до каких потенций могло в нем расширяться его «*больше*».

Сюда же относится и упомянутое уже выше понимание Христа, в котором центральным он считал не учение, мудрость, догму, религию, а *личность*, то есть, он понимал христианство не как вопрос, на который ищут ответа, а как раз наоборот: как ответ, на который ищут вопроса. Вопрос, с которого *не* может начаться христианство, есть вопрос Пилата: «Что есть истина?» Начало христианства в ответе Христа, предопределяющем самый поиск вопроса не в «*что*», а в «*кто*»: «Я есмь истина». Если представить себе Соловьева перенесенным из религиозной (к тому же подчеркнуто ортодоксальной в обоих — православном и католическом — смыслах) топики в топику, скажем, фихтевско-гегелевскую, но обязательно в её штирнеровском *приведении к нелепости*, то что бы помешало нам увидеть и в нем одного из претендентов на вакансию «*единственного и его достоинства*»! Этот как бы срисованный с «Единственного» Штирнера портрет Соловьева особенно впечатляет в розановском исполнении<sup>[214]</sup>: «Соловьев был весь блестящий, холодный, стальной. Может быть, было в нем „Божественное“, как он претендовал, или, по моему определению, глубоко демоническое, именно преисподнее: но ничего или очень мало было в нем человеческого. „Сына человеческого“ (по-житейскому) в нем даже не начиналось, — казалось, сюда относится вечное оплакивание им себя, что я в нем непрерывно чувствовал во время личного знакомства. Соловьев был странный, многоодаренный и страшный человек. Несомненно, что он себя считал и чувствовал выше всех окружающих людей, выше России и Церкви, всех тех странников и мудрецов „Пансофов“, которых выводил в „Антихристе“ и которыми стучал как костяшками на шахматной доске своей литературы [...] Он собственно не был „запамятовавший, где я живу“ философ, а был человек, которому не о чем было поговорить, который „говорил только с Богом“. Тут он невольно пошатнулся, т. е. натура пошатнула его в сторону „самосознания в себе пророка“, которое не было ни деланным, ни притворным».

Беда в том, что «Единственный» Штирнера в русской оптике оборачивается однозначно «Антихристом», а «Антихрист» в той же оптике — однозначно чертой, о

которую обламывается мысль: чертой (чёртом!), после которой уже не думают, а осеняют себя крестным знаменем. Тут и пошатнулась натура автора «Трех разговоров», который, считая и чувствуя себя выше России и Церкви, не смог осилить невыносимость этого чувства в мысли. Философию в традиционном смысле он перерос, а до собственной *свободной теософии*, как свободной от всяких предпосылок мысли, не дорос. Он так и остался кентавром, хироном, сфинксом, ухитрившимся в своей *Privatmetaphysik* безостаточно вжиться в проблематику Штирнера, но застрявшим в своих семинарских занятиях среди позднеантичных отцов, гностиков и колдунов. Наверное, он оттого столь зло и высмеял Ницше, что увидел в нем разоблаченного себя, собственное свое сумасшествие, которое, за неумением преодолеть его мыслью и сознанием, он отсрочивал взрывами смеха, вином, внезапными появлениями и исчезновениями и прочими экстравагантностями.

5.

Соловьев — при всей несравнимости — типичен и характерен. Он задал планку, до которой будет дотягиваться первое (оно же последнее) поколение русских философов в отведенные им считанные годы жизни. Нет сомнения, что его можно в тех или иных разбавлениях найти едва ли не во всех достойных упоминания событиях российской дореволюционной философской жизни. Но найденное будет «не то»: философия Соловьева минус он сам: без «больших коричневых египетских свеч», без «Трех свиданий», без (реальной или вымышленной) переписки с дьяволом... Вот в Европе давно уже стало модой говорить о русской софиологии начала века; прилежные докторанты пишут о Булгакове, Флоренском, Бердяеве и, конечно, Соловьеве.

С чисто философской точки зрения тут мало к чему можно придраться, потому что внимание приковано к текстам, а тексты цитируются и сопоставляются безупречно. Но это, повидимому, и есть тот самый случай, когда объективно корректный подход оказывается субъективно недопустимым. Соловьевская София оттого и не укладывается ни в какую софиологию, ни даже софиософию, что она представляет собой не столько философскую, сколько биографическую тему, ту самую частную метафизику, от которой по-отечески предостерегал своего русского ученика немецкий профессор Виндельбанд. Он и писал-то о ней мало, настолько мало, что иной въедливый исследователь счел бы преувеличением говорить о «софиологии Соловьева». Во всяком случае трудно отделаться от впечатления, что Софией, как философско-богословским понятием, он отвлекал внимание от той другой, философски и богословски невозможной Сонечки (*Söfchen* Новалиса), так испугавшей его в нижегородской невесте Анне Шмидт.

Давно угадано, что он не философствовал о Софии, а просто был в нее безнадежно, по-гимназически влюблен, и даже не без ревности к другим её («слюнявым», по его определению) поклонникам, вроде мистиков Гихтеля, Арнольда и Пордеджа («Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое»<sup>[215]</sup>). Можно гадать, как бы он отнесся к поклонникам, вроде Булгакова и Бердяева, но, скорее всего, повода для ревности тут он не нашел бы никакого. Одно несомненно: увиденная так, его философия оказывается сплошным заметанием следов его жизни, где ему, философскому виртуозу,



пришлось притворяться философом, чтобы отвлечь внимание любопытных коллег от вещей куда более важных... Короче, это была сплошная провокация, если и удавшаяся, то не иначе, как исключительно в этом единственном случае; особенность Соловьева в том, что он *гностик* (notabene: не просто специалист по гнозису, пишущий в Брокгауз, а *сам*), причем в эпоху университетского скепсиса и атеизма, а значит, порча и напасть для учеников и последователей, которые, учась и подражая словам о гнозисе, даже не догадываются, что слова о гнозисе лишь обманчивый маневр, отвлекающий от самого гнозиса. Но таким обманчивым маневром была у Соловьева философия вообще, которая уже тогда стояла под знаком двойного осуществления: либо в обычном университетско-академическом смысле, либо в смысле парафилософском, когда в тематический круг её попадали темы, для которых в перспективе более новой традиции (уже со времен «двойной истины» схоластики, а позже после самоопределения в линиях рационализма и эмпризма) в ней не было места. Конечно, черта, разделяющая обе, никогда не была, да и не могла быть однозначной; аберрации, по мере приближения к ней, множились неизбежным образом. Всё решалось характером самих аберраций: случайных, спорадических, побочных, и тогда более или менее терпимых, либо вытесняющих всё прочее и занимающих центральное место.

Понятно, что в первом случае философия проживалась безлично, как, говоря словами Шопенгауэра, «Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren» (профессорская философия философских профессоров), но понятно и то, что во втором случае она полностью зависела от личности самого философа. Соловьев, чувствующий себя оба раза как дома, должен был тем не менее расстаться с университетом, как наиболее неподходящим местом для своей «Privatmetaphysik» (любопытно, что на вопрос, отчего Владимир Соловьев не профессор, граф Делянов, министр народного просвещения, ответил: «У него мысли»). Формула разрыва действовала безоговорочно: чтобы не выглядеть смешным в своих увлечениях парафилософией, нужно было не просто мыслить её, но и жить, причем так, чтобы личное было значительнее помышленного. Это испытание Соловьев выдержал полностью, как полностью же выдержал его и другой великий эксцентрик, Фридрих Ницше, в своем аналогичном *façon de vivre*: если хочешь философствовать о дьяволе, будь дьяволом, а если, соответственно, о Боге, то Богом, но никогда и не заикайся о том и другом, если ты только филолог и теолог.

В этой встрече во времени обоих философов Россия противостоит Европе уже не как варвар или дитя, а на равных. Просто в Ницше западная философия завершалась, тогда как русская в Соловьеве начиналась. Что же удивительного в том, что началась она не только с конца, но и как конец, и что по этой странной логике русские философы кончались еще до того, как они собственно начинались. Тягостно наблюдать, с какой лихостью и легкостью в мыслях они попадали в мышеловку *последних вопросов* (Бердяев: «мы давно уже философствуем о последнем»<sup>[216]</sup>), даже не задумываясь о том, что есть же и *предпоследние*. Вот так и проморгали они отведенный им день в спорах о четвертой ипостаси и пришествии Антихриста, впечатляя пиротехникой портативных мозговых апокалипсисов. Или сочетанием нарциссического расстройств со старческой деменцией.

Следующие пассажи из книги одного слывающего — всё еще слывающего — великим русского философа под характерным заглавием «Самопознание» могли бы дать некоторое представление о названном сочетании<sup>[217]</sup>: «У меня есть страстная любовь к собакам, к котам, к птицам, к лошадям, ослам, козлам, слонам. Более всего, конечно, к собакам и кошкам, с которыми у меня была интимная близость. Я бы хотел в вечной жизни быть с животными, особенно с любимыми. У нас было две собаки, сначала Лилин мопс Томка, потом скайтерьер Шулька, к которым я был очень привязан. Я почти никогда не плачу, но плакал, когда скончался Томка, уже глубоким стариком, и когда расставался с Шулькой при моей высылке из советской России.

Но, может быть, более всего я был привязан к моему коту Мури, красавцу, очень умному, настоящему шармёру. [...] В июле 1940 года мы покинули Париж и уехали в Pilat, под Аркашоном. С нами ехал и Мури, который чуть не погиб в мучительном кошмарном пути [читая это, надо думать о 45 тысячах убитых и 110 тысячах раненых этого французского месяца. — К. С.], но проявил большой ум. Уже в самом начале освобождения Парижа произошло в нашей жизни событие, которое было мной пережито очень мучительно, более мучительно, чем это можно себе представить. После мучительной болезни умер наш дорогой Мури. [...] Я очень редко и с трудом плачу, но, когда умер Мури, я горько плакал. И смерть его, такой очаровательной Божьей твари, была для меня переживанием смерти вообще, смерти тех, кого любишь. Я требовал для Мури вечной жизни, требовал для себя вечной жизни с Мури. [Это требование надо представить себе в некоем воображаемом паралипоменоне главы «Бунт» из «Братьев Карамазовых», где брат Иван требует вечной жизни для кота, грозя в противном случае возвратить билет Богу. — К. С.] В связи со смертью Мури я пережил необыкновенно конкретно проблему бессмертия.

6.

Нет смысла спорить о том, была ли русская философия псевдоморфозом сознания в шпенглеровском понимании или просто журфиксом литературно и богословски одаренных д'артаньянов, вздумавших с первых же проб пера покорить Париж. Ничего другого, по существу, не означала контроверза славянофилов и западников, вся нелепость которой заключалась в том, что говорить следовало не о славянофилах и западниках, а о западниках и западниках: тех, которые, пройдя школу Запада, стали его дезертирами, и других, которые, пройдя ту же школу, остались его поклонниками. Чем же, если не типично западной девиацией, и был сам отказ от Запада, как некоего чужеродного элемента, грозящего опасностью псевдоморфоза!

Суть заключалась не в том, что славянофилы противопоставляли Западу русский дух и особую миссию России, а в том, что они делали это, используя инвентарь усвоенных ими западных средств: от немецких идей до французских слов. Критика Соловьевым Данилевского остается в этом смысле образцовой. Славянофил, повторяющий де Местра или Шеллинга, и есть сам образец псевдоморфоза: лубочное недоразумение, скопированное с даггеротипа графа Толстого в мужицком кафтане и с сохой. Не в том был вопрос, учиться у Запада или нет, а в том, *как и чему*, а главное, *у кого* учиться, — хотя бы уже для того, чтобы лучше и грамотнее аргументировать в пользу *не* учиться.

Здесь самое время еще раз вспомнить Г. Шпета<sup>[218]</sup>: «Нам учиться всегда недосуг, вместо *схоле* у нас *асхолия*. За азбукою мы тотчас читаем последние известия в газетах, любим последние слова, решаем последние вопросы. Будто бы дети, но на школьной скамье, мы — недоросли. Такими родились — наша антиномия — от рождения, вернее, от крещения: крестились и крестимся по-византийски, азбуку выучили болгарскую, книжки читаем немецкие, пишем книжки без стиля». И всё по методу героя-забойщика, нарубившего своим отбойным молотком за 5 часов 45 минут 102 тонны угля. 102 тонны эсхатологической метафизики! Вперемешку с интеллигентской болтовней, вроде следующего экстемпорале Н. К. Михайловского на толстовскую тему «*Крестьянский мальчик Федька vs. Фауст*»: «Высокоразвитый Фауст имеет все резоны завидовать Федьке, которому совсем даром достается чуть не в утробе матери то самое, чего он, высокоразвитый человек, добывается уже стоя одной ногой в гробу. А между тем Фауст — несомненно высокоразвитый человек, а Федька — конечно, человек неразвитый. Кто же из них выше? Когда сравнивают питательность или удобоваримость говядины и свинины, то не спрашивают: что питательнее — фунт говядины или десять фунтов свинины? Это вопрос бессмысленный. Десять фунтов свинины, конечно, содержат в себе больше питательного материала, чем один фунт говядины, но это всё-таки не решает вопроса о питательности того и другого мяса. Надо взять равные количества говядины и свинины.

Так и тут. Фауст давит своим развитием Федьку, но это еще ровно ничего не значит. Дайте Федьке возможность подняться на высшую ступень своего типа развития, и тогда сравнивайте. А так как возможности этой налицо нет, то можно сравнивать Фауста и Федьку не как ступени развития, а только как типы. А тип развития Федьки должно признать высшим хотя бы уже потому, что Фауст имеет все причины завидовать ему, гармонии его развития, не дающей места тем противоречиям, неудовлетворимым желаниям и извращенным чувствам, которыми полна душа Фауста. Это, без сомнения, должно отразиться и на литературных произведениях Фауста (или Гёте) и Федьки. Гр. Толстой говорит о господствующем в произведениях Семки и Федьки чувстве меры, которое он справедливо считает существеннейшим условием художественного произведения. Это чувство меры, очевидно, совершенно не зависит от высоты развития. Высокоразвитый Фауст может обладать им в несравненно меньшей степени, чем Федька или Семка, именно потому, что он очень высоко развит в известном одностороннем, более или менее извращенном направлении, а односторонность и чувство меры — понятия враждебные.

Представим себе теперь, что Фауст или Гёте, или хоть гр. Толстой (большинство мыслящих цивилизованных людей — немножко Фаусты, оттого-то „Фауст“ и есть величайшее произведение Гёте) займутся воспитанием Федьки или Семки. Если воспитание есть действительно результат желания сделать другого человека себе подобным, то Фауст, конечно, исковеркает Федьку: он заставит его пройти множество совершенно ненужных, но мучительных стадий своего развития»<sup>[219]</sup>. Можно, продолжая в духе этой логики, задаться вопросом, какой литературный персонаж исковеркал самого Михайловского. При этом совсем не обязательно сразу подумать на Смердякова. Смердяков — тема непростая, с множеством складок. И

если уж привлекать её, то не иначе, как с оглядкой на свинину и говядину: десять фунтов Михайловского хоть и превосходят по умственной силе один фунт Смердякова, но это не решает вопроса об их культурной значимости. Надо взять равные количества того и другого.

7.

В контроверзе *западники-славянофилы* было упущено главное: знание, сознание, ум, который не западный и не восточный, а *умный*, и то, что умность эта (не в прежнем восточном облике мудрости, а как *строгое мышление*) стала судьбой и заданием Запада, вовсе не означало, что, следуя и участь ей, изменяли какой-то своей самостийной умности, а означало единственно, что, участь у Запада сознательности, сознательно же и по-новому обретали собственную самостийность. Ведь, даже кляня Запад и отвергая его, делали это его же, Запада, средствами, совсем как в свое время пуритане, написавшие уйму книг о том, что не нужно никаких книг. Мышление не национально, а универсально, но, проявляясь в различных народных душах, оно приобретает неповторимую специфику, через которую универсальность не только не стирается, но усугубляется до совершенства.

Когда мыслит итальянец, понятия как бы ощупывают вещи, а мысль до такой степени погружена в стихию ощущений, что уже и не отличается от них. Напротив, француз обволакивает мысль рассудочностью, саму же рассудочность потопляет в языке; ему, как заметил однажды аббат Галиани, «нужно говорить, чтобы мыслить, а мыслит он лишь ради того, чтобы говорить». Этому нарциссическому номинализму противопоставлен прагматический номинализм англичанина, который признает только вещи, а мысли лишь постольку, поскольку они годятся в качестве словесных меток, *nothing but the words*. Решающим при этом является, что мысли он понимает как происходящие из головы и существующие в голове, после чего центральным вопросом оказывается, в *чьей*, и если голова — его голова (часть его туловища), то и мысли в голове — его мысли, соответственно: мысли в голове соседа — мысли соседа, за которыми он признает такое же *copyright*, каковое сосед признает за его мыслями.

Эту частнособственническую логологию немец корректирует и потенцирует до мировой: мысль так же мало происходит из головы и существует в голове, как зеркальное отражение стоящего перед зеркалом — из зеркала и в зеркале; собственник мысли не голова, а мир, являющий себя двояко: как чувственно воспринимаемая вещь и как мысль, которая не метка вещи, а сама вещь, очищенная от всего побочного и случайного и явленная в модусе самообъяснимости. В этом контексте вопрос о русской философии выходит далеко за рамки славянофильско-западнических споров и приобретает совсем иной оттенок. Как мыслит русский — на фоне описанных характеристик? Иначе: какая из них ближе всего отвечает специфике русской мысли? Да и отвечает ли вообще?

Свойственно ли русской мысли мыслить вещи по типу итальянской, то есть, растворяя их в ощущениях? Или по-французски, погружая их сперва в рассудочность, чтобы извлекать их потом оттуда элегантно и куртуазно до неузнаваемости? Или в английской оптике: представляя себя как остров, а природу и мир — как своих поданных? Или, наконец, на немецкий лад: мысля себя и вещи как части одного целого, в котором мышление не только мыслит мир, но и *есть* — мир. А может, и то

и другое и третье: всё вместе? Может, в этом всемысле и следовало бы искать разгадку русской всечеловечности, угаданной Достоевским? *Милость позднего рождения* — вот слово, как нельзя лучше подходящее к России. Потому что начало русской философии совпало с концом западной философии, подобно тому как начало Европы совпало с концом Рима. Просто Европе, пришедшей после Рима, удалось избежать соблазна принять собственное начало за новый, более высокий виток конца.

Чванливость христианского выскочки, для которого первый попавшийся горшечник, уверовавший в Христа, мудрее язычника Аристотеля, хоть и оставалась долгое время бревном в её глазу, но так и не смогла полностью застать её взор: ей пришлось прождать века испытаний, прежде чем войти в себя, как в сознание, и украсить веру своих горшечников знанием своих несравненных докторов. Именно на этом и сорвалась Россия. Великий химик Юстус фон Либих ехал однажды в одном купе в случайной компании с русскими. Каким-то образом разговор зашел о химии, и один из попутчиков, не-химик, затеял с Либихом спор. Он говорил долго и убедительно, не давая собеседнику вымолвить ни слова. Доехав до своей станции, он взял вещи и гордо покинул купе. Никто из присутствующих даже не сомневался, что «наш» утер нос немцу. Нет оснований считать этого прохвоста «*всечеловеком*» Достоевского. Скорее всего, это был «*подросток*», увиденный тем же автором. Вот тут и случилось непоправимое. Подросток, переевшись умственных деликатесов, возомнил себя всечеловеком и принял чужой конец за свой, хотя своего у него было только несовершеннолетие. Продлилось это недоразумение недолго, неполных три десятилетия. Потом пришли другие, с собственным началом и собственным несовершеннолетием. Уже не прежние: мечтательные, длинноволосые, лунатические раскольниковы, а новые: прямые, волевые, мускулистые, веселые големы-марсиане, высадившиеся сюда, как из летающей тарелки, из одиннадцатого тезиса Маркса о Фейербахе.

## Audiatur et altera pars

1.

Если представить себе русскую философию во всем её более чем столетнем объеме, от конца XIX века до уже наших дней, то взору предстанет некая последовательность философских аватар: собственно *русской* дореволюционной (включая фантом первых послереволюционных лет), *советской* и уже *послсоветской*. В означенном триптихе советской философии принадлежит центральная роль — не только по расположенности, но и по завершенности, чтобы не сказать: удавщести. Не говоря уже о возрасте и выслуге лет. Она просто дольше по времени, с бóльшим, так сказать, стажем прожитого, если учесть, что срок жизни её предшественницы был значительно короче, а о преемнице в этом смысле пока не может быть и речи. Я не оговорился, говоря об удавщести и законченности, но тут-то, собственно, и лежит проблема. Если допустить, что речь идет о некоем единстве, лишь по видимости распадающемся на три никак не совместимые друг с другом и

даже противоположенные друг другу части, то, чтобы устранить эту видимость, понадобится лишь найти связующий их фермент. Никому не придет в голову спросить, чем отличается русский философ Бердяев от, скажем, советского Митина, а этот последний, в свою очередь, от послесоветского Гиренка. Тут, собственно, нечего спрашивать. Намного труднее, но и интереснее же, понять, что между ними общего. Нужно лишь отвлечься от факта вопиющего различия номенклатур и перенести внимание на факт единства познающего (или псевдопознающего) субъекта. Тогда могло бы выясниться нечто более достойное философского анализа, чем банальные констатации лежащих на поверхности несовместимостей. Например, тот факт, что за аллопатическим различием названных представителей философского сознания обнаруживается их гомеопатическое сходство, или даже сродство, а в ряде случаев и идентичность. Парафразируя известную французскую поговорку, можно было бы сказать: поскребите Бердяева или Эрна, и вы найдете Митина и Спиркина (эта процедура вполне конвертируема, то есть обладает функцией обратимости). Дальнейший виток, от Спиркина до заговоривших вдруг по-русски Делёза и Деррида, хоть и не прослеживается столь очевидным образом, зато вполне, как кажется, ложится в общую схему допустимых интерпретационных отклонений. После этих простых и бесхитростных констатаций не остается ничего другого, как воспроизвести их в их генезисе, где они, прежде чем стать констатациями, были бы явлены в модусе если не логической доказательности, то, по крайней мере, логической очевидности.

## 2.

В чем советская философия представляет исключительный интерес и, судя по всему, не имеет себе равных, так это её особый, уникальный статус в синопсисе наших представлений о философии вообще. Дело не просто в том, что философии был придан статус *основной дисциплины*, а в том, что философией здесь было решительно всё, потому что сама страна и держава, называвшаяся Советский Союз, представляла собой некий неслыханный проект *осуществленной философии*, то есть философии, перенесенной из мозгового пространства измысливших её одиночек в пространство повседневного быта и судеб миллионов людей, не имевших к философии ни профессионального, ни любительского, никакого отношения. То, что Ленин в своем анализе трех источников марксизма, именно, в части, касающейся немецкой классической философии, называет Гегеля (и Фейербаха), понятно; после захвата власти и уже в советский период вспоминать следовало бы не столько Гегеля, сколько Фихте, автора «Закрытого торгового государства». Наверное, более адекватного названия для Советского Союза и нельзя было придумать. Если философия носила здесь культовый характер, то причина очевидным образом лежала в том, что демиург, выдумавший эту страну, был философом, к тому же зарубежным. Некоторая неувязка заключалась в том, что философии теоретически была отведена не базисная определяющая роль, а роль надстройки, но каждый, кто воспринимал сценарий не извне и внешне, а жил в нем, знал, что таковы правила и что понимать это следует не дословно, а диалектически. Диалектически понятая, философия, или надстройка, была вовсе не философией, а советской философией, и как таковой, единством базиса и надстройки, некой *regina caelorum in terris*, определяющей всё и вся, от пятилеток до посева яровых. Этим подчеркивался её



статус исключительности: если, согласно марксистско-ленинскому учению, философии назначалось быть надстройкой, то под это правило подпадала любая философия, за исключением *советской*. Советская (марксистско-ленинская) философия не была, как сказано, ни базисом, ни надстройкой. Чем она была, так это единством обоих, или — еще раз — диалектикой. (Диалектику лучше всего понимать в свете одного Марксова пассажа из письма к Энгельсу: «Возможно, что я оскандалюсь. Но тогда всё же можно будет как-нибудь выпутаться при помощи небольшой диалектики. Разумеется, свои предсказания я изложил таким образом, чтобы быть правым и в противоположном случае»<sup>[220]</sup>.) То есть, она была исключением из правила, будучи сама правилом. Но разве не так начиналась и русская философия: с исключения (Соловьев), ставшего правилом! Разница в том, что советская философия была умнее (хитрее). Метафизически проглоченной палке она предпочла диалектически изгибающуюся змею. Она не просто исключала себя из себя, но так, что этим самоисключением лишь подтверждала (утверждала) в себе себя. Чтобы понять это, нужно было быть уверенным, что это можно вообще понять, а чтобы быть уверенным, что это можно вообще понять, нужно было быть советским человеком. Дальше — проще. Чтобы быть советским человеком, нужно было понять советскую философию. *Intelligo, quia absurdum* (понимаю, потому что абсурдно).

3.

Пародия на Тертуллиана не случайна, а неизбежна. Было бы странно, если бы удалось избежать её. Потому что она уходит корнями в базис: не в тот, который определяет надстройку, а в тот, на котором равно покоятся как базис, так и надстройка. Чем советская философия, по существу, была, так это — *теологией*, тем более эффективной, что выступающей под флагом воинствующего атеизма. Не в вышеозначенном шелеровском смысле «постуляторного атеизма ответственности», а в обычном расхожем значении. Но атеизм в расхожем значении есть просто вывернутый теизм, теизм наизнанку, всё по той же старой испытанной модели: чтобы верить в Бога, надо Бога, но чтобы отрицать Бога, тоже ведь надо Бога. Это две стороны одной медали, на одной из которых стоит: *Бог есть, потому что Он есть*, а на другой: *Бога нет, потому что Его нет*.

Бог атеизма носит имя *материя* и обязан своим существованием Богу теизма, чьим големом он и стал. Нужно было найти его ахилесову пяту, и это оказалось совсем не трудно. Всесовершенному и всемогущему Богу теизма не хватало мужества быть не только понятием, но и — телом. Ему запретили это его греческие опекуны, несмотря на то, что по определению Он был «*всем во всём*».

Очевидно, это и вынудило Его решиться однажды на неслыханное предприятие: мобилизовав *лучшее в себе*, сойти с небес на землю и воплотиться в человека. К смятению греческого симпозиона и иудейского синедриона, которым эта неслыханная мистерия духа, безостаточно соединившегося с телом, и тела, не отличающегося от духа, стала безумием и соблазном. Отелесненный дух не мог уже оставаться только в ведении метафизики, но в равной степени принадлежал и физике. В свою очередь, тело, оставаясь физическим, не было уже ни буддистской иллюзией, ни христианской скверной, а *punctum saliens* метафизики. В этой радикальной перестройке античного космоса и лежал, очевидно, философский

смысл апокалиптического: «*Се, творю всё новое*». Вопрос был в том, сколько времени понадобилось бы этому новому, чтобы стать естественным и знанием, *естествознанием*, а не консервировать себя — из страха быть потерянным — в подвигах веры.

Помрачение христианского сознания и его пробуждение во вчерашний, языческий, день началось с осмысления *факта* телесной смерти и телесного же воскресения Бога, где смерть оттого и не смогла продлиться дольше трех дней, что там, по сути, *нечему* было умирать. Воскресшее тело — к ужасу греческих академиков, патетиков и перипатетиков — оказалось физическим, но при этом сама физика была уже не прежним «фюсисом» физиологов (как называл милетцев Аристотель), ни платонической «тенью», ни даже аристотелевской «потенцией», а чистейшей воды метафизикой.

Философия, настоящая на «божественном» Платоне, просто выходила здесь из строя, отказываясь иметь дело с Богом, которого можно было видеть глазами и слышать ушами не в спиритическом столоверчении, а на пыльных улицах, за трапезой, в быту, обобщенно: не среди умных ликов мира идей, а в мельтешении теней пещерного мифа. Ущербность понимания пришлось наспех спасать верой, *sola fide*, после чего от непонятой *физики* воскресения оставался один шаг до тертуллиановской метафизики абсурда, оскверняющей мысль фанатизмом многовекового стояния на одной ноге. Когда потом пришла пора перемещать тяжесть стояния с затекшей ноги на другую, место Бога заняла материя, а вместо теизма соответственно воцарился атеизм. Разницы между обоими не было, по существу, никакой, кроме терминологического камуфляжа; священник говорил о Боге, имея в виду абсолютно то же, что материалист и атеист, говорящий о материи, и в хрестоматийном энгельсовско-ленинском определении материи, как объективной реальности, существующей вне и независимо от нашего сознания и наших ощущений, нужно было лишь поменять материю на Бога, чтобы без труда перейти с кафедры «*научного*» атеизма на кафедру богословия. Или наоборот, с кафедры богословия на кафедру атеизма, если допустить, что и у теологов могла бы упасть пелена с глаз, доведись им вдруг осознать, что объективная реальность, существующая вне их сознания и независимо от них, — это не Бог, а материя. Когда те и другие поймут наконец это, настанет время объединять обе кафедры в одну под общим названием «*теология научного атеизма*».

4.

Еще раз: эффективность этой атеистической теологии достигала прямо невероятной силы. Здесь не болтали о Боге, а свергали его и даже казнили: устраивался суд, на котором сначала выдвигался длинный список обвинений, потом зачитывался приговор, после чего взвод солдат вскидывал винтовки и по команде «Огонь!» палил в небо. Так повзрослевшие подростки Достоевского претворяли в жизнь метафизику ницшевского *Gott ist tot*. Чего они не учли, так это того, что Бог, даже мертвый, продолжал их мучить. Кто же стреляет в Бога, которого нет! Ренегатам марксизма, вроде Каутского, удалось, очевидно, задеть своих русских подельников за живое, если их сравнение коммунизма с первохристианством вызвало такую бурную реакцию у последних. Но от сравнения некуда было укрыться. Сила веры в неверие в стране воинствующего безбожия измерялась

первохристианскими масштабами и сдвигала — буквально — горы и реки. В воцарившейся диктатуре пролетариата решали уже не теоретические амбиции, а демиургические практики: мир (не только как историю, но и как природу) надлежало не объяснять, а изменять. Некоторое эмфатическое представление о степени размаха и неудержимости этих практик дают волк Фенрис из Младшей Эдды и философ и диарх Троцкий. «Волк Фенрис несется с разинутой пастью, его нижняя челюсть касается земли, его верхняя челюсть — неба, и он больше разинул бы пасть, будь на то пространство». Проект Троцкого не менее свиреп по части аппетита и построен как своего рода альтернативный паралипоменон первой главы Книги Бытия. Участники московских и петербургских религиозно-философских собраний опознали бы в нем чистейший образец человекобожия, только уже на уровне не пьяной трактирной болтовни, а правительственных программ по мелиорации планеты и устранению ошибок и погрешностей в устройстве мироздания. Надо просто напрячься и оценить всю реалистичность следующей гасконады<sup>[221]</sup>:

*«Нынешнее расположение гор и рек, полей и лугов, степей, лесов и морских берегов никак нельзя назвать окончательным. Кое-какие изменения, и не малые, в картину природы человек уже внес; но это лишь ученические опыты в сравнении с тем, что будет. Если вера только обещала двигать горами, то техника, которая ничего не берет „на веру“, действительно способна срывать и перемещать горы. До сих пор это делалось в целях промышленных (шахты) или транспортных (туннели); в будущем это будет делаться в несравненно более широком масштабе по соображениям общего производственно-художественного плана. Человек займется перерегистрацией гор и рек и вообще будет серьезно, и не раз, исправлять природу. В конце концов он перестроит землю если не по образу и подобию своему, то по своему вкусу.*

*У нас нет никакого основания опасаться, что этот вкус будет плох. [...] Социалистический человек хочет и будет командовать природой во всем её объеме, с тетеревами и осетрами, через машину. Он укажет, где быть горам, а где расступиться. Изменит направление рек и создаст правила для океанов. Идеалистическим простачкам может показаться, что это будет скучно, — на то они и простачки. Конечно, это не значит, что весь земной шар будет разграфлен на клетки, что леса превратятся в парки и огороды. Останутся, вероятно, и глушь, и лес, и тетерева, и тигры, но там, где им укажет быть человек. И он сделает это так складно, что тигр даже не заметит подъемного крана и не заскучает, а будет жить, как жил в первобытные времена. [...] Более того. Человек примется наконец всерьез гармонизировать себя самого. [...] Он захочет овладеть полубессознательными, а затем и бессознательными процессами в собственном организме: дыханием, кровообращением, пищеварением, оплодотворением — и, в необходимых пределах, подчинит их контролю разума и воли. [...] Это целиком лежит на линии развития. Человек сперва изгонял темную стихию из производства и идеологии, вытесняя варварскую рутину научной техникой и религию — наукой.*

*Он изгнал затем бессознательное из политики, опрокинув монархию и сословность демократией, рационалистическим парламентаризмом, а затем насквозь прозрачной советской диктатурой. Наиболее тяжело засела слепая стихия*

*в экономических отношениях, — но и оттуда человек вышибает её социалистической организацией хозяйства. Этим делается возможной коренная перестройка традиционного семейного уклада. Наконец, в наиболее глубоком и темном углу бессознательного, стихийного, подпочвенного затаилась природа самого человека. Не ясно ли, что сюда будут направлены величайшие усилия исследующей мысли и творческой инициативы? Не для того же род человеческий перестанет ползать на карачках перед богом, царями и капиталом, чтобы покорно склониться перед темными законами наследственности и слепого полового отбора!*

*Освобожденный человек захочет достигнуть большего равновесия в работе своих органов, более равномерного развития и изнашивания своих тканей, чтобы уже этим одним ввести страх смерти в пределы целесообразной реакции организма на опасность, ибо не может быть сомнения в том, что именно крайняя дисгармоничность человека — анатомическая, физиологическая, — чрезвычайная неравномерность развития и изнашивания органов и тканей придадут жизненному инстинкту ущемленную, болезненную, истерическую форму страха смерти, затемняющего разум и питающего глупые и унижительные фантазии о загробном существовании. Человек поставит себе целью овладеть собственными чувствами, поднять инстинкты на вершину сознательности, сделать их прозрачными, протянуть провода воли в подспудное и подпольное и тем самым поднять себя на новую ступень — создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно — сверхчеловека.*

*До каких пределов самоуправляемости доведет себя человек будущего — это так же трудно предсказать, как и те высоты, до каких он доведет свою технику. Общественное строительство и психофизическое самовоспитание станут двумя сторонами одного и того же процесса. Искусства — словесное, театральное, изобразительное, музыкальное, архитектурное — дадут этому процессу прекрасную форму. Вернее сказать: та оболочка, в которую будет облекать себя процесс культурного строительства и самовоспитания коммунистического человека, разовьет до предельной мощности все жизненные элементы нынешних искусств. Человек станет несравненно сильнее, умнее, тоньше. Его тело — гармоничнее, движения ритмичнее, голос музыкальнее, формы быта приобретут динамическую театральность. Средний человеческий тип поднимется до уровня Аристотеля, Гёте, Маркса. Над этим кряжем будут подниматься новые вершины».*

В «Повести временных лет» Волошина «командарм, путешествуя в спальном вагоне, говорит литератору: „Я занят идеей об освобождении земли от законов всемирного тяготения. Мы обратим её в междупланетный корабль. Но ранее выправим ось. Полюса переведем на экватор. На полюсе создадим социальную республику“». Что этот планетарный беспредел был не просто фантазией командармов, но в каком-то смысле стержневым для молодого (да и позднего) советского сознания, об этом свидетельствует множество фактов, как-то: предложение разморозить Сибирь, диковинные опыты Мичурина и Лысенко («Мы не можем ждать милостей от природы; взять их у нее — наша задача»), эксперименты Богданова по переливанию крови (в перспективе человечества, магически связанного общей кровью), наконец поздний брежневский *tour de force* обращения вспять великих сибирских рек. У расстрелянного, мертвого Бога

надлежало отнять Его творение и заново переделать его по собственному образу и подобию. Перманентная, мировая революция оказывалась, таким образом, лишь подготовкой к этому новому коперниканскому перевороту, в котором волку Фенрису предстояло теперь выступить уже не в прежнем облики взбесившегося космического пса, а в габитусе начитавшегося Федорова космика-изобретателя, переносящего древний германо-скандинавский проект проглатывания солнца в программы научно-исследовательских институтов и лабораторий. Понятно, что проект не имел бы ни малейшего шанса на осуществление без соответствующих и *«решающих всё»* кадров: нового вида *homo sapiens sovieticus* из отряда приматов и фамилии гоминидов. Выведение и воспитание этого био- и психоальтернативного эволюционного симулякра и было препоручено советской философии.

5.

Абсолютный парадокс советской философии аналогичен, или гомологичен кантовской вещи в себе и формулируется по модели критики Канта философом Якоби: *без философии нельзя было стать советским человеком, с нею нельзя было им оставаться*. Нельзя было стать, потому что, рождаясь здесь, рождались в некий философский вымысел, вхождение в который без философской же прививки повлекло бы за собой немедленное отторжение трансплантата. Знать основы марксизма-ленинизма и значило стать советским человеком: плодом спаривания платонизма с шаманизмом. В то же время нельзя было с нею им оставаться, потому что с нею надо было мыслить, а мыслить было *ничего* : советский человек, как философ, всё уже *знал* . Кто же думает о том, что он уже знает! Философом нужно было просто *быть* , философом нельзя было *становиться* . Это касалось так или иначе *всех* .

Всем, а отнюдь не только дипломированным философам, надлежало знать, что материя первична, что бытие определяет сознание и что учение Маркса всеильно, потому что оно верно. Тьмы лекторов и пропагандистов из общества «Знание» изо дня в день внушали этот катехизис рабочим и колхозникам, чиновникам и бездельникам, официантам и поварам, циркачам и гидам, парикмахерам, милиционерам, актерам, работникам сферы обслуживания, жилищно-коммунального хозяйства, транспорта, и хотя мало кто, включая самих пропагандистов, воспринимал услышанное всерьез, эффект всё-таки производил ошеломляющее впечатление. Всё было рассчитано по принципу перехода количества в качество, то есть решающим было не: *как* это воспринималось, а: *сколько раз*, потому что после какого-то раза обеспечивалось и нужное *как*: количество переходило-таки в качество.

Философией тут ломали хребет даже наиболее упрямым и стойким, так называемым *«диссидентам»* , которые могли сколько угодно противостоять режиму и разоблачать его пером и языком, но от которых (большинства из них), несмотря на это, несло советскостью. Потому что марксизм, в особенности атеизм вводился подкожно и усваивался на уровне условных рефлексов. Старые добрые практики теизма срабатывали и здесь, так что достаточно было лишь вывернуть наизнанку убежденность в том, что Бога нет, чтобы убедиться в том, что Он есть. Многочисленные перевертыши, с циркаческой ловкостью перекувыркивающиеся из атеизма в богословие и обратно, выдавали (выдают) это за пробуждение, даже не

догадываясь, что продолжают спать и всего лишь переворачиваются во сне с одного бока на другой. Хуже (аморальнее) всего приходилось самим философам.

Они читали лекции по философии, писали философские книги; всё это не просто дозволялось, но даже поощрялось. Что им не разрешалось никогда и ни при каких обстоятельствах, так это думать о том, что они уже знали. Они и не думали, предпочитая растворяться в общеакадемическом биоценозе и напоминая о своем существовании уже по его прекращении — некрологами, а те немногие, которым, начиная с хрущевского времени, удавалось выделяться, делали это с оглядкой на недавний фронтовой (или партизанский) опыт. Thoughtcrime во все времена советской власти котировался по рангу тяжчайших (потому что государственных) преступлений. Даже минимум мысли — к тому же под вполне благопристойным логотипом «творческого подхода к марксизму» — влек за собой жесточайшие реакции отторжения. Стоило, к примеру, только заикнуться о том, что законы природы познаются не в марксистской философии, а в естественных науках, и что философия имеет дело не со знанием, а с теорией знания, как возмущение коллег не знало предела. Когда весной 1954 года молодые преподаватели МГУ Ильенков и Коровиков выставили на обсуждение этот тезис, декан философского факультета профессор В. С. Молодцов произнес незабываемую фразу, наверное, самую содержательную из всех *sanctae simplicitatis* советской философии: «Куда они нас зовут, Ильенков и Коровиков? *Они зовут нас в душную сферу мышления, но мы туда не пойдём*»<sup>[222]</sup>.

6.

Это «мы туда не пойдём» надо понимать диалектически, как единство объективного и субъективного: не пойдём не только потому, что нельзя, но и потому, что не хотим. Определенно: мышление советским философам было не просто запрещено, но и противопоказано, *и если они тем не менее мыслили, то ровно в той мере, в какой переставали быть советскими*. Инстинкт самосохранения подавлял в них *la volonté de savoir* до тех пор, пока их неспособность мыслить не приобретала хронический характер.

Философию они воспринимали не мыслями, а порами, отчего она и попадала им не в голову, а в обмен веществ. Или, если в голову, то как обмен веществ, причем нарушенный, потому что мысли, оказываясь в голове, не продумывались, а просто откладывались в ней, наподобие липопротеидов низкой плотности, следствием чего оказывался некий аналог ожирения с поражением центров понимания. Со временем ожирение достигало неправдоподобных размеров, что приводило к полной остановке понимания, а голову делало кладбищем, или свалкой, мыслей. Нет сомнения, что среди всех спецпоселенцев советского демониума советские философы были самыми советскими; плотность абсурдного превышала в них предельно допустимую концентрацию в десятки тысяч раз, и неудивительно, что на их фоне прочие советские ангажементы выглядели чуть ли не безобидными.

Позже, уже после атомной бомбы, был сострянпан даже довольно правдоподобный миф о привилегированности естественнонаучного сословия. Физики купались в лучах мировой славы своих героев и полубогов, а научно-технический прогресс набирал темп в пугающих масштабах. С легкой руки фельетонистов, кабаретистов, сценаристов и частушечников физики потешались



над лириками и уже кем попало, но больше всего доставалось бедным философам, потому что их философия была не просто смешна, а настолько ошеломительно смешна, что не смеяться над ней могли бы, пожалуй, только сами они. Оознавательной формулой советской философии было: *«нарочно не придумаешь»*, и едва ли по этой части её превзошли бы самые отороженные выдумщики и затейники. Ну где еще, в каких онтологиях ненужности и никчемности можно было защищать философские диссертации на тему: *«Деятельность партийных организаций промышленных предприятий Белоруссии по укреплению социалистической дисциплины труда в условиях развитого социализма»*, или: *«Переход народов Советского Востока к социализму, минуя капитализм, как новый тип общественного прогресса»*, или (в память об одном гусекраде и человеке без паспорта): *«Мирза Фатали Ахундов и древнегреческая культура»!* Определенно: если русскую революцию накликал Достоевский, то советскую философию мог бы выдумать Гоголь. Только у Гоголя они чувствовали бы себя как дома, все эти Енчмены, Стэны, Митины, Федосеевы, Константиновы и прочие астральные проекции, откликающиеся на *«Лен»*, *«Ричард»*, *«Энгельс»*, *«Рой»*, *«Рес»*, *«Рэм»!*

Но то, что небожители физики повелись на благосклонность начальства, обеспечивавшего им парадиз привилегий не только на воле, но и в неволе (надо вспомнить «В круге первом» Солженицына), свидетельствовало лишь об их вопиющей наивности. Просто в какой-то момент и это начальство должно же было осознать то, что в XVII веке (чуть ли не первым) реализовал могущественный министр Франции Кольбер: собрать причудников в Академию и кормить их с рук — в расчете на то, что в один прекрасный день они решат-таки квадратуру круга и попутно изобретут атомную бомбу. Чего они по наивности не заметили, так это того оскорбительно ясного факта, что именно им, приласканным властью лауреатам и пользователям спецраспределителей, приходилось-таки зубрить философию, а при случае и получать нагоняй за недостаточно твердое её знание.

Подтрунивать над коллегами с философских кафедр они могли сколько угодно, но сдавать экзамен по философии приходилось всё-таки им, а не философам — по физике. Философы (в строгом согласии с традицией) были знающими знающих, то есть верхним этажом, и если физикам надлежало объяснять природу, то философы объясняли физиков, после чего не только физические теории и эксперименты послушно подлаживались под философское знание, но и законы природы. Гегель, ответивший однажды на упрек, что его спекуляции не согласуются с природой, великолепным *«тем хуже для природы»*, задал тон будущим командармам, которые, поняв это как руководство к действию, стали подгонять её под те же спекуляции (только переставленные с гегелевской головы на их головы), и генерировать эту волюнтаристскую космогонию без физиков было так же невозможно, как физикам заниматься физикой без получения зачета по марксистско-ленинской философии. Еще раз: основной постулат советской философии укладывался в формулу: *не думать, а знать*.

В этом и лежало, пожалуй, её существенное отличие от теологического постулата: *не думать, а верить*. По сути, советский философ знал то, во что христианский богослов верил, с той разницей, что один верил в то, что знал, а другой не знал, во что верил. Знать можно было решительно всё, при условии, что не

думаешь. К примеру, чтобы знать, что материя первична, не было никакой необходимости думать. Но чтобы знать, что эта первичная и абсолютная материя и есть Бог, тут без думания нельзя было уже никак обойтись.

7.

Странно, что они при всем том еще и читали книги. Что они их писали, в этом как раз не было ничего непонятного, если вспомнить, что за это были книги. Но читать классику, Платона, Спинозу, Юма, Канта, Гегеля, и даже понимать их по-своему, это уже напоминало что-то мистическое. Банальная констатация: книги читают, чтобы их понимать, дополняется тут странным вопросом: а можно ли читать их так, чтобы *не* понимать? Допустив, что среди всех вещей, на которые распространяется понимание, есть место и непониманию. Вопрос: что есть непонимание, незнание вообще? Или параллельно к кантовскому: как возможно знание? — как возможно *незнание*?

Можно вспомнить в этой связи диковинные опыты Флобера при работе над Буваром и Пекюше: он, как известно, прочитал около полутора тысяч книг, от математики и медицины до философии и садоводства, с целью ничего в них *не* понять. Просто ему нужно было проследить сам процесс прочтения книг двумя жизнерадостными идиотами, не способными их понять<sup>[223]</sup>. В случае читающих советских философов непонимание выглядело, конечно, сложнее и обманчивее, именно: как понимание, больше того: как единственно верное понимание. На тысячелетние фигуры философской истории накладывался плоский шаблон двух параллельных линий, Демокрита и Платона, после чего всё сводилось к умению находить правильные ответы с помощью процедуры, мало чем отличающейся от сдачи экзамена по теории для получения водительских прав. В ячейку ответа вписывалась правильная цифра. Притом что ответы чаще всего оказывались притянутыми за волосы, если не вообще лишены смысла. Надо было сделать так, чтобы линия Демокрита не уступала линии Платона, и тут советским философам приходилось быть не просто непонимающими, а сообразительно непонимающими, креативно непонимающими; кто же из нас, проведших молодость в этом вавилоне, не помнит сплошные эврики советского непонимания, находящего материалистические тенденции там, где ими и не пахло, совсем по образцу психоанализа, видящего половые органы в предметах повседневного быта! Материализм Спинозы? *Horribile dictu*, Декарта? Канта, чья вещь в себе материализм, а её непознаваемость идеализм? То есть достаточно было прихлебнуть чересчур горячего чая и обжечь рот, чтобы быть аттестованным как материалист. Бесспорно: линия Демокрита напоминала в такой укомплектованности линию Мажино. Когда я работал в Институте философии в Ереване, в нашем отделе (диалектического материализма и философских вопросов естествознания) некоторое время подвизался немолодой уже аспирант, писавший кандидатскую диссертацию о Платоне. Он доказывал в ней, что Платон был материалистом и лишь вынужденно прикидывался идеалистом в условиях афинской тирании. При обсуждениях его доводы сопровождалось хохотом сотрудников, но его это не смущало (смущенным помню я его один раз, когда ему сказали, что сам он идеалист, легендирующий себя материалистической интерпретацией Платона в эпоху брежневского гуманизма). Тогда это было смешно, а сегодня стало понятно. Он просто последовательно и по-

своему гнул линию Демокрита, и если и загибал палку, то не иначе, как в традиции «перегибов на местах». Хуже всего было, когда перегибы сопровождались личными чувствами, им противоречившими. Загадка прочтения советскими философами истории философии наверняка останется одной из наиболее азартных тем для будущих дефектологов философского сознания. Мне памятна беседа с одним ленинградским философом где-то в конце 70-х годов. Мы были одни, и он долго и страстно объяснял мне в любви к Кьеркегору, которого недавно открыл и прочитал. Позже он прислал мне экземпляр своей книги, не помню уже о чем, помню только, что там шла речь и о Кьеркегоре, который шельмовался как реакционер и мракобес. Самое интересное: его никто не тянул за язык, он мог ведь и смолчать, чтобы не быть вынужденным написать гадость, вытаскивая любимого философа из подпольно-советского сердца на кончик официально-советского пера. Допускаю, что он боролся с собой, что ему не легко далось это, но советская сыворотка правды сделала свое, и он донес-таки на датского человеконенавистника, потому что умолчание равнялось укрывательству, а от укрывательства рукой было подать до государственной измены. Конечно, это были промахи и просчеты власти, провоцирующей запретами книг лишь удвоенный к ним интерес. Уже не говоря о том, что среди запрещенных авторов попадались ведь не только значительные, но и ничтожные, потому что, в конце концов, чиновникам, ответственным за селекцию, было не только не по силам понять, но и наплевать, чем буржуазный философ Гуссерль лучше какого-нибудь буржуазного же Жамбе или, если угодно, Лярдро; в итоге интерес распространялся не только на Гуссерля, но и на всякого рода глюксманов, о которых, разумеется, тоже писались диссертации: к собственному их недоумению перед этой свалившейся им на голову «интернациональной известностью». Запрет мог иметь смысл только при одном условии: если бы он практиковался в фихтевском «закрытом государстве». Но после того как, начиная с Хрущева, в железном занавесе стали всё чаще обнаруживаться дыры, запрет оказался не только невозможным, но и контрпродуктивным. Запрещая, лишь разжигали интерес, после чего на глюксманов и лиотаров возникал спрос, аналогичный спросу на импортные пиво или сигареты. Наверное, всё же разумнее было бы не запрещать чужие книги, а усиливать и повышать способность их непонимания. Впрочем, до такого высшего пилотажа советская утопия явно не дотягивала. Хрущевский ботинок оставался парадигмальным и для работников философского фронта. В конце концов, если уж на то пошло, конфисковывать следовало книги Маркса: по почину римской церкви, запретившей при великом папе Иннокентии III чтение Библии. В самом деле, какой смысл читать то, что уже знаешь! Если этого не случилось с Марксом, то оттого, пожалуй, что его мало кто читал. Марксом (и смертью) пахнул воздух, и не было более верного способа спастись от этого бородатого Бафомета, чем смотреть на его четырехпалую руку и видеть все пять пальцев.

8.

«Пока в государствах не будут царствовать философы либо цари и владыки не станут философствовать, до тех пор государствам не избавиться от зол»<sup>[224]</sup>. Самое интересное, что большевики, которым и было назначено в неслыханных масштабах осуществить эту платоновскую максиму, едва ли думали о Платоне как своем

теневом отце. А между тем, в большинстве это и были философы, рожденные, чтобы сделать платоновскую сказку былью. Надо только подумать о связке Маркс-Ленин не в привычной индикативной линии влияния Маркса на Ленина, а в обратной конъюнктивной — Ленина на Маркса. Нет сомнения, что учение Маркса не имело бы ни малейшего шанса стать верным, не стань оно в Ленине всеильным. «Материализм и эмпириокритицизм», что бы ни говорили, остается одной из самых дельных книг по марксистски осмысленной философской истории последних двух столетий. Это, если угодно, типично ницшевский жанр: боевой, задиристый, а с учетом русского исполнения, еще и хулиганский.

«Кривляка» Авенариус и «петух» Бюхнер настолько вписываются в эпатажную стилистику Ницше, что мысль о влиянии не должна показаться невозможной, и то, что о *возможности* этого влияния не было обронено ни слова, могло бы умножить число пробелов и упущений в лениниане. Сейчас, когда эта книга стала факультативной, можно попытаться оценить её, *sine ira et studio*, как наиболее удавшийся компендий марксистской философии, а значит, и наиболее абсурдный, предположив, что степень совершенства материализма прямо пропорциональна степени его нелепости. Нелепость материализма не та, на которую, как правило, обращают внимание, а та, которую, как правило, упускают из виду, — в том, что он противопоставляет себя идеализму, не видя, что его отличие от идеализма целиком сводится к эффекту вывернутой наизнанку перчатки, притом такой перчатки, у которой нет лицевой стороны, а есть две внутренние. Поскольку одной из внутренних сторон перчатки является идеализм, то, противопоставляя себя материализму, он лишь оказывается другой нелепостью, или, говоря точнее, другой половинкой единой нелепости.

В этом смысле материализм, утверждаемый в ленинской книге, воспроизводит платоновский идеализм «с точностью до наоборот»; достаточно лишь прописать всюду «материя», где у Платона стоит «идея», и рокировать исходные понятия в пятом, шестом и седьмом пункте «Десяти вопросов к референту», чтобы опознать в большевистском вожде закоренелого платоника с отрицательным индексом модальности и понять, что с Лениным к власти пришел не просто философ, а некое хтоническое подобие старого аттического авантюриста-социалиста, втоптавшее на этот раз не землю в небо, а небо в землю, и не ищущее уже благосклонности у сиракузских тиранов, а просто свергающее их, чтобы сделать всё самому. Впрочем, платониками, не признающими ничего, кроме собственных идей, и готовыми ради этих идей умыть кровью земной шар, были все они, и оттого их приход к власти стал торжеством идеализма, несмотря на то, что старому люциферу приспичило заменить *идею* Бога *идеей* материи. Важно, что они не только убивали людей и изменяли мир, но и, как сказано, писали философские книги, ни на мгновение не переставая быть философами. Так это единственно и соответствовало основополагающему тезису о единстве теории и практики. Сталин, автор мастерски написанного очерка о диалектическом и историческом материализме, всё еще твердо держался «*линии Платона*», чтобы тем тверже проводить «*линию Демокрита*», но только слепой мог после его смерти не увидеть конца. Смерть Сталина — конец теократии, царства и славы исконной русско-советской византийской идеи; после Сталина на троне сидят уже не философы, а чурбаны.

Молотов назвал Хрущева «сапожником в вопросах теории» и (post hoc ergo propter hoc) «противником марксизма-ленинизма»; эту оценку лучше всего подтверждает сдача Хрущевым позиций коммунистического платонизма в пользу его англо-американского локковского оборотня, которого ему вдруг вздумалось догонять, не понимая, что догонять можно только того, кто впереди: сначала по производству мяса, молока и масла, а потом и вообще. Как же можно догонять там, где по идее стоят уже одной ногой в светлом будущем! Это и было провалом предприятия: вырождением советского в светское, а светского в хамское: с «кузькиной матерью» на посошок. Конец советской философии в Хрущеве — начало перестройки, или конца советского вообще. Брежнев, назвать которого (как и обоих его скоропостижных наследников) философом не повернулся бы язык даже у эстрадных утешников, лишь замедлил распад в имитационных насилиях застоя. С Брежнева воздух уже всё меньше пахнет смертью и всё больше смехом, и движущей силой этого периода советской истории оказывается, бесспорно, анекдот. Вдруг страна победившего платонизма очнулась из одного сна в другой: из коммунистического в капиталистический (American Dream), став во мгновение ока попрошайкой, готовым обменять ум, честь и совесть на штаны и сигареты с фирменными наклейками. Горбачев, чье перестроечное честолюбие не шло дальше мечты стать новым и удавшимся Хрущевым, стал-таки им, сыграв самого себя в роли подставного лица (или, наоборот, подставное лицо в роли себя), но так и не поняв этого.

9.

Интересно, вкратце проследить некоторые существенные этапы истории советской философии. Можно, в предельно допустимом обобщении, разделить её на три части, условно обозначив их как *брожение*, *стагнацию*, *распад* и понимая их как некое парциальное повторение советской истории в целом. Период *брожения* охватывает 20-е и частично 30-е годы. Это время сплошного экспериментирования при отсутствии каких-либо ствердевших структур. Начать можно было бы, впрочем, чуть раньше, с фиксации непродолжительного затакта, когда прежняя (русская) философия обернулась в пустом снесенном пространстве России неким фантомным чувством, а новая (марксистская) не осознала еще всей *абсолютности* выпавшего ей выигрыша.

Между этим первоначальным ступором неосознания и постепенным приходением в себя победившего марксизма разыгрывается последнее серебряное десятилетие русской философии. Ильин (называю навскидку первые пришедшие на память примеры) в 1918 году публикует свою «Философию Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». В том же году выходит «Философия Плотина» Блонского. Годом раньше датированы шедевры Андрея Белого «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности» и И. В. Попова «Личность и учение блаженного Августина». Густав Шпет публикует свои важнейшие труды, от «Очерков развития русской философии» (1922) до «Внутренней формы слова» (1927). В 1929 выходит «Диалектика Канта» Асмуса, и параллельно выстреливает книгами-ракетами А. Ф. Лосев, как бы схваченный временем за горло и сжимающий в считанные годы труд, который в *нормальных* условиях потребовал бы десятилетий.

Понятно, что счет шел на мгновения и что им рано или поздно предстояло выбирать между мировой славой (под лейблом изгнанных в Европу «русских философов» ) и безымянной, а чаще всего расстрельной смертью оставшихся на родине отщепенцев. Нужно ли говорить о том, что именно оставшиеся и стали отточием так и не состоявшейся русской философии! Последнее, чем они вызвучивали наступившую паучью глухоту были — переводы. За невозможностью писать свое они переписывали по-русски чужое: Кубицкий «Метафизику» Аристотеля, Фохт его же «Аналитики» и гегелевскую «Философию духа», Шпет «Феноменологию духа».

Их постепенный уход не был замечен на фоне шумного появления новых и молодых, по сути, всё тех же матросов и железняков, вломившихся в опустевшее культурное пространство, чтобы творить в нем то же, что и в пространстве бескультурном. Конечно, философия не могла составить здесь исключения, только теперь её находили уже не на кафедрах и в аудиториях, а где и как попало. Эксперименты и перформансы начались едва ли не на следующий день, но и заканчивались они, как правило, днем позже. Сначала это был «Пролеткульт», первая попытка рекрутирования красной профессуры.

Потом, уже в 1922, возникла «мининщина», после статьи бывшего члена Реввоенсовета и помощника Фрунзе Минина под названием: «Философию за борт», где он призывал упразднить философию за полной её ненадобностью в стране победившего пролетариата. И дальше пригоршнями, параллельно или друг за другом, целое множество проектов и дискуссий: отрицание идеологии и психологизация марксизма; попытка спаривания марксизма с фрейдизмом; спор «диалектиков» и «механистов»; енчменизм, или советский бихевиоризм... Это суть философские аналоги общих инновационных процессов, охватывающих 20-е годы: от свальных комсомольских сношений до оркестров без дирижеров. С прояснением и упорядочением политических процессов этап брожения постепенно начинает стабилизироваться, и уже с конца 20-х, начала 30-х годов культурная жизнь страны протекает перед камерами наблюдения, каковые, за отсутствием высоких технологий, устанавливаются не во внешнем пространстве, наподобие оруэлловских телескринов, а в психике и как психика, по модели: *человек человеку чекист*. Любопытно, что приблизительно с этого времени процесс стабилизации сопровождается почти неправдоподобным в своей искренности энтузиазмом западных интеллектуалов по отношению к сталинскому режиму. Эмиль Людвиг так описывает свою встречу со Сталиным в 1933 году<sup>[225]</sup>: «Я ожидал увидеть какого-то великого князя, решительного, резкого, отталкивающего. Вместо этого я впервые увидел диктатора, которому мог бы доверить своих детей». Нет сомнения, что все они, от Барбюса, Мальро, Роллана, Жида, Фейхтвангера до старых фабианцев Шоу и Уэллса вкупе с обоими Маннами, были влюблены в этого человека, о котором упомянутый Уэллс произнес уникальные слова<sup>[226]</sup>: «Я никогда не встречал человека более искреннего, порядочного и честного; в нем нет ничего темного и зловещего». Что тут особенно настораживает, так это радикальность противопоставления светлого Сталина темному Гитлеру, и отнюдь не только в плане режимов, но, прежде всего, *народов*. Разве не требовал тот же филантроп Уэллс, еще в 1916 году, массовых бомбардировок Германии с целью устрашение немецкого населения, и разве не



было это столь основательным образом — более полумиллиона разорванных в клочья и сожженных сверху женщин, детей и стариков — осуществлено со второго раза! Эта мальчишеская абсолютная влюбленность в одного людоеда на фоне столь же абсолютной мальчишеской ненависти к другому навсегда останется одним из наиболее удавшихся шедевров западной политической теологии.

10.

Стабилизация постепенно свертывалась в *стагнацию*. Трудно, да и вряд ли возможно хронологически зафиксировать момент перехода от последних биений мысли к её полной остановке. Еще к середине 30-х годов возможны издания *Academia* (Макиавелли, Гвиччардини, Вазари) с роскошными стостраничными вступительными статьями Дживелегова и Эфроса и вырезанными предисловиями Каменева. Даже в показательном 1937-м Асмус мог *достойно* писать о космогонии и космологии Декарта, а Мордухай-Болтовский о математике Ньютона. С какого-то момента, скорее всего уже после войны, это просто сходит на нет. Теперь парадигмальные фигуры советской философии — Митин, Юдин, Константинов и легион, а сама она стоит под знаком: *от нелепого к более нелепому* (ab absurdum ad absurdiorum). Допустив, что нелепым может быть какой-нибудь текст, а более нелепым — его понимание.

К примеру, если прочитать следующую фразу: «*Только погружаясь в родники вечно текущей жизни, марксизм-ленинизм выходит из них снова и снова помолодевшим, окрепшим, способным творчески, с подлинно научных позиций решать новые сложные и трудные вопросы общественного развития*». В этой фразе трудно найти смысл, а еще труднее придать ей его, потому что от этого она становится бессмысленнее. Смыслом было бы, скажем, если посчитать её за тост и прочитать с кавказским акцентом, только кто же стал бы пить после такого тоста... Возможно и ассоциативное прочтение, по аналогии с «Фаустом»: марксизм-ленинизм дряхлым стариком погружается в родник вечно текущего сатанизма и выходит из него помолодевшим, приапически окрепшим, способным буянить в погребках и соблазнять молоденьких барышен.

На такой лад можно было бы сохранить её содержательную честь, но никак не идеологическую... Или еще один, более опасный пример (из критического отзыва): «*В статье не показано огромное значение разработки товарищем Сталиным вопросов исторического материализма в период Отечественной войны*». У этой ерунды, в отличие от отполированной первой, есть, по крайней мере, ручка, за которую можно ухватиться: что-то вроде словесного аналога известного портрета кисти Фёдора Решетникова. Немецкие дивизии под Москвой, а тем временем в Кремле вождь разрабатывает вопросы исторического материализма, каковой факт во всем его огромном значении и проглядел растяпа в чине доктора философских наук или даже академика... Приведенные примеры, впрочем, носят острентативный характер и не затрагивают самого существа проблемы. Если сравнить советскую философию со Сфинксом, то справиться с ней можно будет, по аналогии, лишь поняв её. Между тем, понять её, как сказано выше, невозможно, не изменив её в самой её сути. Если мы понимаем абсурд, то мы понимаем уже не абсурд. С другой стороны, самим фактом понимания невозможности понимания мы лишь умножаем круги

лабиринта и по-своему стимулируем абсурд. Вопрос решается единственно уточнением специфики самого понимания.

Если советская философия вообще может быть понята, то не иначе, как при условии, что специфика понимания здесь ни при каких обстоятельствах не может сама быть философской. Это значит: понимание советской философии лежит в компетенции не философии, а медицины, и думать следует при этом не о психиатрии, а о терапии в объеме от гастроэнтерологии до эндокринологии. В сказанном нет ни следа шутки, ни того менее эпатажа. Нужно будет просто перенести терапевтическую практику с внутренних органов на умственные состояния, с организма на сознание, и попытаться приспособить её к этим необычным для нее условиям. Анализ текстов будет проводиться по типу анализа крови, кала или мочи, с применением различных инструментальных практик, вроде гастроинтестинальной эндоскопии, магнитно-резонансной томографии и т.д. Наверное, только так можно будет справиться с этой химерой, потому что её этапный эпикриз не имеет ничего общего с традиционными философскими отклонениями, которые при всей патологичности лежат всё-таки в круге целого и позволяют осмыслять себя в качестве таковых только в соотнесенности с целым.

Особенность советской философии не в том, что она искажает мысль или извращает её, а в том, что она просто немысль; бессмысленно прилагать к ней критерии истинного и ложного, потому что она не истинная и не ложная, а никакая; это, я говорил уже выше, процессы пищеварения и обмена веществ, непонятно каким образом попавшие в голову: в кору головного мозга, а точнее, в левую лобную долю. В обычной нефилософской жизни её персонала всё могло протекать относительно нормально или, по крайней мере, выглядеть нормально.

Но стоило им только заняться своей профессиональной деятельностью, как связь с сознанием немедленно обрывалась, и участки мозга, ответственные за центры мышления и речи, начинали контролировать органические процессы, как если бы последние и были мышлением и речью. Говоря фигурально: их голова переваривала прочитанное как пельмени, съеденные в университетской столовой. Если знать, что в смысле так называемой «окультурной физиологии» неправомерная контаминация элементов сознания с внутренними органическими процессами приводит к галлюцинациям и парафренным состояниям, то общий диагноз советской философии не оставляет сомнений. Этот диагноз полностью соответствует периоду, охарактеризованному как *стагнация*, и лишь частично и в гораздо меньшей степени начальному состоянию *брожения*. Скажем так: марксизм в исполнении Рязанова, Деборина, Луппола оставляет впечатление вменяемости; они знают, о чем говорят. Напротив, марксизм Митина и Константинова лучше всего сравнить с водоемом, в котором свободно дрейфует совокупность организмов академического, или университетского, планктона: бактерии, водоросли, моллюски, личинки, кишечнополостные, ракообразные. Можно предположить, что по разнообразию слоев, групп и видов этот последний нисколько не уступает самым дотошным классификациям морских биологов. Наверное, в будущем (если таковое вообще будет) потребовались бы специальные институты в рамках общих национально-исследовательских программ, чтобы изучать этот раздел

биологической океанографии под техническим наименованием «советская философия».

11.

Потом пришло время распада. Любопытно, что он начался с попыток оживления трупа. Группа молодых философов, ощутив себя в хрущевско-лютеровской парадигме, осторожно начала зондировать возможности ревизии: в рамках программы возвращения к марксистско-ленинским принципам, столь грубо попраным в годы культа личности. Все вдруг страстно затосковали по Марксу и потянулись «назад к Марксу».

В начале был Маркс, и всё, что было кроме Маркса, было Маркс и через Маркса. Аналогия с Лютером, искавшим прямого контакта с Богом и оттого восставшим против католических маклеров и комиссионеров, лежит как на ладони: наконец и здесь пришло время освобождаться от чиновных посредников в поисках потерянного Маркса. Неожиданно оказалось, что старый чёрт совсем не так безнадежен и догматичен, каким его выставляли его номенклатурные душеприказчики. Уже одна сказанная им Энгельсу фраза: «Я знаю, что я не марксист», кружила голову перспективами аналогий с апофатическим богословием или гнозисом. Маркс в роли *deus absconditus* угрожал абсолютной размытостью границ и опасной готовностью к каким угодно трансформациям.

Вдруг паролем и пропуском в закрытое философское пространство стало открытие Маркса, и не просто Маркса, а *всего* в Марксе и Маркса во *всем*, и если в эксегезе сталинского симпозиона он был *нашим* всем, то теперь после хрущевского похмелья ему сподобилось стать *всем всех*; материалистом, но в каком-то небывалом, всеобъемлющем, прямо-таки оккультном смысле; заговорите с таким похмельным марксистом о Якобе Бёме или Рейсбруке Удивительном, и он убедит вас, что всё это можно найти в Марксе либо что названные мистики, вероятнее всего, были марксистами. С этой внезапно вспыхнувшей пандемией марксомании и начался *распад* советской философии. Мифический, обретенный (или изобретенный) в своей псевдоаутентичности Всемаркс оказывался джокером, заменяющим или, если угодно, бьющим любую карту. Хрущев, инициировав десталинизацию Маркса, спровоцировал, сам того не ведая, мощный толчок, повлекший за собой обвалы и смещения в сознании не только отечественных, но и европейских философов.

С Хрущева марксизм окончательно перестает быть советской монополией и ищет «диалога» с ревизионистами: в борьбе против советского марксизма. Он в самом деле не ведал, что творил, этот трикстер на троне, которого Сталин однажды (или многожды) назвал «дураком». Но ведь не секрет, что, дезавуируя «наш» марксизм, он лишь лил воду на мельницу «их» марксизмов, осуществляя перестройку в масштабах, и не снившихся будущему везунчику Горбачеву. В этом десталинизированном, десоветизированном, а значит, гуманизированном и европеизированном Марксе какая-то небольшая часть советских философов положила начало диссидентству, после чего витрину «русской философии» на Западе пришлось спешно расширять, чтобы освободить место и для «советской философии», которая в лице немногих смельчаков прорвалась-таки в «душную сферу мышления». Это был акт братания с союзниками, от которого несло не меньшей

жутью, чем от недавнего братания на Эльбе западных и восточных пришельцев из миров *hic sunt dracones*. Распад марксизма принял необратимые формы с момента, когда его советским и, параллельно, антисоветским экспонентам взбрело в голову изобрести «марксизм с человеческим лицом». Разница, прежде и помимо всего, была в том, что первые *жили* свою философию, и жили её в режиме постоянного риска; марксизм Ильенкова, Библера, Щедровицкого, Мамардашвили, обоих Давыдовых (Василия Васильевича и Юрия Николаевича) — это марксизм «фронтовиков», героический марксизм, в отличие от «тылового», а часто и шкурнического марксизма Корша, Райха, Лефевра, Альтюссера. Они жили Марксом и Маркса, что вряд ли можно сказать о франкфуртских пройдохах и прочих брехтах и блбхах, да и о самом Марксе, который нисколько не рисовался, говоря, что он не марксист, потому что действительно не был им. Похоже, мы имеем дело со вторым (и последним) «моментом истины» в советской философии, после недолгого первого в самом её начале: оба раза в элементе честности по отношению к самой себе.

Но при всей истинности моментов неистинным оставалось их целое; просто призрак продолжал экспериментировать, диалектически противопоставляя себе себя другого и мороча голову экспозицией собственных псевдонесовместимостей и псевдонепримирируемостей. Наверное, историю XX века удастся однажды осмыслить как историю распространения метастаз марксизма, зачастую просто нераспознаваемых. Хайдеггер (в лекциях 1944 года) заметил, что в аспекте истории метафизики коммунизм, американизм и национал-социализм идентичны. Чтобы понять это, надо идеировать названные идеологии, а не журналистски скользить по ним. Общности и здесь обещают быть куда более интересными, чем различия: скажем, общность между Гитлером и Тельманом, Тельманом и Рузвельтом, Рузвельтом и Сталиным в рамках инновационных стратегий перестройки мира. Экспонентам этого единого и универсального марксизма оставалось лишь претендовать, каждому для себя, на подлинность и единственность.

То, что марксизм в советском эксперименте загнал себя в тупик, можно понять, наблюдая его в чисто русском профиле непредсказуемостей. Но это нисколько не свидетельствует еще против более высокого процента аутентичности в нем. Ленин, что бы ни говорили, развил и осуществил глубочайшие потенции марксизма, а Сталин — ленинизма. Образ «подлинного, неискаженного Маркса» в соседстве с Кьеркегором, Ницше, Кафкой (почему не Марком Аврелием или Иоахимом Флорским?), сфабрикованный западными и отечественными шестидесятниками, был и остается не более чем очередным диалектическим фокусом, опровергаемым текстами и фактами; он и в кабинете грезил о баррикадах и восхищался коммунарным отребьем, сжегшем Париж, а уж перед большевистским отребьем преклонился бы наверняка, несмотря на свое патологическое неприятие России.

Говоря без оговорок, Маркс — создание Ленина, потому что без Ленина он не стал бы фактором мира и истории, а остался бы навсегда в одной кампании с Бём-Баверком и Туган-Барановским и уж во всяком случае без шестидесятников как московского, так и парижского разлива, которые, ища его аутентичности, как-то с легкостью не учли, что и сами они, вкупе с собственным творческим подходом к марксизму, ленинские же креатуры. Но Ленин, создавший Маркса, был, в свою

очередь, сталинским созданием: от Мавзолея с выставленными напоказ мощами до песен Джамбула Джабаева и Сулеймана Стальского.

Короче, если советский эксперимент загнал себя в тупик, то не в последнюю очередь оттого, что он был наиболее рискованным. Здесь не болтали о классовой борьбе, а стояли в ней насмерть. Гнев Ленина, а после и Сталина, против ревизионистов и оппортунистов марксистского учения понятен и по-марксистски правомерен: если марксизм только учение, а не в то же время и руководство к действию, то выбирать приходится между неадекватностью и провокацией. Оба раза в каком-нибудь немецком университете или парижском кафе. Потеряв силу и правдоподобие в советской рабоче-крестьянской аватаре, марксистский оборотень вновь объявился в студенческой парижской. Теперь уже верхом не на Митине и Лифшице, а на Сартре и Фуко, кружа голову не только остротой и гениальностью исполнения, но и смелостью идейных смесительств, от Ницше, Гуссерля и Хайдеггера до Жене и Арто. Молодые советские первомарксисты имитировали, по сути, тот же узор, без декадентских излишеств, но с одинаковой целью: лишить марксизм католической неменяемости и придать ему шарм, чтобы от него уже не шарахались, а влеклись к нему. До Ницше и Арто здесь, конечно, не доходило, зато неприкрытым образом черпали из экзистенциализма, логического позитивизма, структурализма и теории систем. Еще раз: нужно было вывести марксизм из советско-официальных стереотипов, расширить его до неузнаваемости и замести следы экскурсами в Берталанди, Декарта или (почему бы и нет) Марселя Пруста.

Именно эту нелегкую задачу решали шестидесятники, и, как знать, может, именно им, а не их парижским или загребским коллегам, удалось бы справиться с ней, будь у них чуть больше времени для этого и, соответственно, чуть больше свобод. Когда после Хрущева пришел Брежнев и старые нибелунги сталинизма запраздновали-таки возврат, всё оказалось так и не так: возврат Сталина в Брежнев хоть и случился, но без малейшего намека на оригинал, а (по-гегелевски) как фарс с диагнозом *dementia senilis*. Бедные шестидесятники! Они, как прилежные школьники, повелись на оттепель, истолковав хрущевские перемены в духе исторического материализма и талдыча о необходимости там, где всё решал случай.

У них не открылись глаза, даже когда на них продолжало гаркать начальство и по-прежнему доносили коллеги. Вдруг против собственной воли они очутились в диссидентах или подозрительных, то есть стали больше, чем были и хотели быть: были за подлинный, как им казалось, марксизм; стали эзопами и иносказателями, чтобы не быть невыездными. Время быстро расставило акценты, и большинству из них в долгие и тягучие годы застоя не оставалось ничего иного, как вхолостую осваивать гомеопатию рисков и читать своих более счастливых французских сверстников. Их трагедия — трагедия сослагательности, в которую только и грезит попасть вечно проваливающаяся в изъяснительном наклонении российская история. *«Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича, да взять сколько-нибудь развязности, какая у Балтазара Балтазаровича, да, пожалуй, прибавить к этому еще дородности Ивана Павловича...»* Так вот, если бы и им дать хоть какую-нибудь, но действительную свободу мысли, да еще с никакими сусловыми в ней, а еще, если бы им жить в 1968-м как в 1986-м, то совсем не исключено, что не они читали бы Фуко и Лакана, а Фуко с Лаканом — их... В своем

историко-материалистическом индикативе они, такие умные, талантливые, блистательные, не потянули даже на, прости Господи, Жижека.

12.

Распад советской философии набирает темп параллельно с мгновенным вспыхом и медленным затуханием иллюзии очеловеченного Маркса: гальванизированный труп, проделав несколько неадекватных движений, снова улегся в гроб, чтобы при случае еще раз выпрыгнуть из него. Общая картина выстраивалась по привычной схеме верха и низа: немногие наверху, остальные внизу.

Немногие верхние (небожители, элита) располагались, в свою очередь, в тройном раскладе ролей. Первым эшелонам шли философские вельможи, так сказать, философский генералитет. За ними ограниченный контингент тоже своего рода вельмож, которым дозволялось писать и мыслить нестандартно. И уже в самом конце белели единицы призраков и реликтов из «до нашей эры».

Так, в общих контурах, выглядела *coelesti hierarchia* советской философии. Первый, генеральский, контингент лучше всего характеризуется словом «потусторонний»: групповая академически-университетская душа с подключенными к ней, как к блоку сознания, носителями, притом что само сознание было не сознанием, а тем, что физиологи называют приобретенным поведением на основе условно-рефлекторных реакций. Вторую группу составляла некая внутренняя эмиграция: немногие лучи света в темном царстве, говоря словами советских школьных сочинений. Нужно вспомнить славные имена Аверинцева, Лотмана, Щедровицкого, Пятигорского, Мамардашвили, Гайденко и других. (Особняком стоит парадоксальная фигура А. А. Зиновьева, логика, сатирика, градостроителя, чей город Ибанск, вместе с городом-побратимом Достоевского Скотопригоньевском, будет однажды нанесен на карту России, скорее всего в пределах Золотого кольца.) Тут, как сказано, дозволялось сдержанно дышать, иногда даже делать глубокий вдох. Не то чтобы речь шла о каком-то философском аналоге потемкинских построек или магазинной сети «Березка», но публикации или лекции прописанных в этой группе элитников вызывающе отличались от обычных «рублёвых» книг.

Это были своеобразные философские окна в Европу на фоне всякого рода спецхранов и запретов, как бы философский вызов Западу по той же графе показателей, что хоккей, балет и цирк. Что здесь прежде всего бросалось в глаза, так это раскованное обращение с текстами классиков и даже вызывающе скудное их цитирование на фоне обильного цитирования других, недоступных, авторов. Маленькие оазисы среди бесконечного однообразия песков! Ну где еще могли советские гуинплены обжечься о Ницше или Шпенглера или Ортегу и Гассета (которого принимали же за двоих) или Макса Вебера: трагелафов, каждый цитированный «вяк» которых котировался чуть ли не на уровне раскопок Красного моря. Цитаты чаще всего заслоняли прочее содержание и выковыривались из текста, как изюм из булок.

Несомненно, это было нарушением температурного режима советского философского инкубатора, о плачевных результатах которого можно было бы догадываться по соответствующим зоотехническим освидетельствованиям: «Вывод



молодняка растянут. Выведенный молодняк малоподвижен, плохо стоит на ногах. Оперение у него грязное, животы отвислые»... Существовали еще и специальные переводы книг «для внутреннего пользования», на деле: для моноглотов верхнего генеральского этажа, пронумерованные и выдаваемые под расписку. Это вписывалось в общую стилистику потребления, где тексты зарубежных философов распределялись по спискам, аналогичным тем, по которым для узкого круга лиц распределялись товары широкого потребления, с той, пожалуй, разницей, что книги можно было скопировать, а товары — нет... И наконец, третью, самую неправдоподобную группу представляли редкие экземпляры генетически несовместимых и непонятно каким образом уцелевших в эпоху чисток и дезинфекций пришельцев из старого, до оснований разрушенного мира.

Тут, прежде всего, напрашиваются имена Алексея Федоровича Лосева и Валентина Фердинандовича Асмуса. Первый мог бы дышать (и дышал-таки) воздухом Плотина и Прокла, а второй втайне доживал жизнь доктора Живаго, переставшего писать стихи и ушедшего в философию... Оставшийся «низ» советской философии делался по всем правилам планового народного хозяйства. Философов производили в том же порядке и едва ли не в тех же количествах, что и парикмахеров или пианистов. Сначала университет, потом устройство на работу, как повезет: кто лаборантом, кто аспирантом, а кто и младшим научным сотрудником. Вожделенной целью была диссертация: кандидатская, а при дальнейшем везении и докторская, после чего вчерашний микроорганизм продвигался в класс более привилегированных челюстноротых с видами на «верх».

13.

Наверное, можно было бы воспроизвести сказанное на собственном примере, в сжатом и выборочном ракурсе одной философской биографии, которая, несмотря на субъективность и частность, а может, и благодаря им, способна обнаружить через себя общее и объективное... Я поступил на работу в Институт философии АН Армянской ССР через год после окончания университета. Мне дали место младшего научного сотрудника в отделе эстетики, не потому что я хотел этого сам, а потому что человек, с которым я познакомился однажды в доме приятелей, оказался заведующим именно этого отдела. Мне смутно помнится, что разговор зашел об искусстве; он ссылался на каких-то неизвестных мне советских эстетиков, а я в ответ буркнул, что этим эстетикам не помешало бы почитать «Замыслы» («Intentions») Уайльда.] Наверное, Уайльду я и обязан своей философской карьерой, потому что мои дерзости не только не оскорбили собеседника, но, очевидно, пришлось ему по вкусу; уже через несколько дней он позвонил мне и предложил работу у себя в отделе (что было совсем не просто, но он быстро решил вопрос через соседа, вице-президента АН). В Институте мне сразу же предстоял выбор плановой темы (двухгодичной, но, как мне дали понять, с растяжкой до трех, а то и больше лет), которая могла бы по написанию быть защищена как кандидатская.

В то время я усиленно учил французский и корпел над Бергсоном, что, очевидно, и определило мой выбор, а вместе и неодобрительные реакции коллег по отделу, да и членов Ученого совета. Наверное, им, уже защитившимся по темам, вроде *спора природников и общественников или эстетических воззрений теней забытых предков*, не терпелось поставить на место новичка, едва вступившего в их угоды и сразу

замахнувшегося на Бергсона. Впрочем, моему непосредственному шефу и тут удалось отстоять меня (к сожалению, в последний раз): он сумел уговорить директора Института, тоже мне симпатизировавшего, утвердить за мной тему с показательно советской, отутюженной внешностью: «Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона». Книга (диссертация) была написана и сдана за год, и её обсуждение в отделе стало, по существу, моим посвящением в советскую демонологию. Мне не повезло, потому что директора Института как раз взяли в ЦК секретарем, а его кресло занял его заместитель: чекист, эстетик и, как говорится, большой гад. Мой текст он, судя по всему, прочитал или пролистал, оставив на полях замечания, одно из которых я помню до сих пор. Против цитаты из математика Пуанкаре, он черкнул красным карандашом: «Аргументы Пуанкаре — не наши аргументы», дав мне таким образом понять, что видит меня насквозь.

На обсуждение он не явился, но в отделе у него были свои люди, два ушлых кандидата наук, один с физиономией омовца, другой влюбленного в себя индюка, которые быстро и споро решили вопрос, при робком поддакивании остальных сотрудников и молчании побледневшего от гнева шефа (у него были свои проблемы с новым начальством, и он не мог себе позволить заступиться за меня, хотя работа моя ему понравилась). Текст мне вернули на доработку, дав понять, что всё надо писать заново. Это был курс по введению в реалии советской философии; за каких-нибудь два, три часа я понял, во что влип. Мне просто предложили пройти оздоровительные процедуры с соблюдением правил советской гигиены, после чего я мог бы снова встать на беговую дорожку, причем к правилам гигиены, как мне позже намекнули с глазу на глаз, относилось и цитирование правильных, «наших», авторов: вообще «наших», из небожителей, и местечковых «наших» — имелся в виду новый директор. Сомнений не оставалось никаких: это были рэкетеры (по существу, уголовники), и мне не пришлось особенно напрягаться, чтобы понять, что философские сообщества в разных республиках и городах СССР на деле были ОПГ со своими общаком, сходняком, жизнью по понятиям, ответами за базар, забитием стрелок и прочими *termini technici* криптоглоссологии.

Разумеется, философская действительность не могла составить исключения в стране, в которой криминальность в обычном смысле слова была лишь частным видовым различием (*differentia specifica*) криминальности вообще (*genus proximum*)... Что за этим последовало, было решение остаться и принять вызов, перенести действие в жанр *sru game*, по старому правилу аббата Галиани: говорить обо всем в стране, где нельзя говорить ни о чем, и не попадать при этом в Бастилию. Конечно, ставка прежде всего делалась на *случай*, без милости которого советской философской «братве» ничего не стоило бы схрямкнуть молодого почитателя Уайльда. Я сказал, что буду делать всё заново, после чего отложил готовую кандидатскую в ящик и — разумеется, никому ничего не говоря, — взялся за докторскую. Философских зайцев в этой стране лучше всего было ловить, гоняясь сразу за несколькими. (Вскоре старый директор вернулся в Институт, а вместе с ним и мой случай: я защитил кандидатскую, не изменив в ней ни слова, а через три года и уже почти готовую к этому времени докторскую.)

Советская философия была идеально задумана и бездарно осуществлена. Её фундаментальный недостаток лежал в её неменяемости. Она была материализмом, не желающим знать, что есть материя. Чтобы суметь это, ей пришлось дополнить свою неменяемость непознаваемостью. Как бы плоха ни была советская философия, советские философы были хуже. Им даже не мерещилось, кем они, как таковые, в действительности были. Но они и не хотели этого знать. Потому что, узнав это, они перестали бы быть советскими, а перестав быть советскими, перестали бы быть вообще.

По сути, понимание сводилось здесь к акустике, акустика же образовывалась на основе условно-рефлекторных связей; они слышали то, на что реагировали как на понимание, и если им вдруг приходилось слышать то же в иных формулировках, с реакциями возникали проблемы. Мне памятен курьезный случай при сдаче мною кандидатского минимума; вопрос был о кантовской вещи в себе, и я, долгое время уже ломавший голову над «Критикой чистого разума», стал отвечать по существу. Что это было не лучшее решение, я понял сразу по недовольной физиономии председателя комиссии (марксиста старой закалки); он неодобрительно качал головой, пока наконец не перебил меня, сказав, что я не подготовился к экзамену.

Когда же, сообразив в чем дело, я по ходу поменял мимику с кантовской на ленинскую, он рассердился и буркнул: «Что же вы нам голову морочите, если знаете, как отвечать!» Без всякого сомнения, это были условные рефлексы. О том, чтобы они *понимали*, чем занимались, не могло быть и речи. Они принимали свою философию за то, чем она никогда не была. Здесь обнаруживался всё тот же первофеномен советского бытия, определяющего сознание, по сути: советского сознания, определяющего советское бытие. Эта философия хотела быть надстройкой, определяемой базисом, а на деле была надстройкой, определяющей базис и велящей ему определять надстройку.

В этом и заключалась её неменяемость, или гегелевская наследственная патология. Она со слепой одержимостью абсолютизировала материю, кладя её в основу всего и не желая видеть полагающую себя. Страшная месь Гегеля: для того, чтобы материя была первичной, а мысль вторичной, надо было помыслить ту и другую в качестве таковых, а помыслив, понять, что если материя первична, то не иначе, как мысль о первичности материи. В какой-то момент гегелевская абсолютная идея перестала морочить головы со своего люциферического высока и, прикинувшись материей, пошла в революцию и народ. Наверное, этому и обучаются на мастер-классах демонов подвоха и подкладывания свиньи: нигде и никогда еще ни один двуногий не жертвовал жизнью ради репликации ДНК и способа существования белковых тел, но всегда и только во имя идеи. Марксизм мог прикидываться чем угодно; чтобы стать всесильным, а значит, верным, он должен был облечься во власяницу платонизма, стать платонизмом, неким *levée en masse*, народным ополчением платонизма, где в борьбе за эйдос готовы были умереть, как один, все. Отдельные практики этого идеализма производят даже трогательное впечатление.

Когда Джон Генри Маккей, открывший Европе в конце XIX века Макса Штирнера, в середине 20-х годов по причине болезни и тяжелого материального состояния пытался передать в надежные руки собранный им по листочкам и

отовсюду архив Штирнера, никто на Западе и не пошевелил пальцем. Интерес потянулся из Москвы, и в 1925 году архив был за четыре тысячи долларов куплен Институтом Маркса и Энгельса. Штирнер, младогегельянец, принадлежал к тому же кругу и дышал тем же воздухом, что и молодые Маркс и Энгельс. Сохранился даже уникальный рисунок, единственное его изображение, спустя годы сделанное по памяти Энгельсом. Конечно, речь шла исключительно о реликвии, о мощах одного из членов «святого семейства». (Бернд А. Ласка, немецкий исследователь Штирнера, побывавший в 1989 году в архиве, установил, что к нему не прикасались свыше 60 лет.) Но это и был самый настоящий практический идеализм, о котором его носители даже не догадывались, потому что для того, чтобы догадаться, надо было думать, а для того, чтобы думать, надо было не быть советским философом. *Non cogito, ergo sum philosophus.*

15.

Деталь: это был не просто идеализм, а своего рода хлыстовство, сопровождаемое массовыми радениями сознания. Дьявол, как всегда, и здесь сидел в деталях, обнаруживая опасное сходство с ангелом-покровителем петербургских религиозно-философских собраний, а позже и религиозно-философского общества начала века. Потребовалась бы достаточно сильная и непредвзятая заинтересованность, чтобы радикализировать означенную тему и обнаружить элементы согласия там, где налицо номенклатурные признаки непримиримости. Легче всего удалось бы это в плане понятийности, труднее — по силе убедительности — в плане настроения. Если, к примеру, в единстве двух бездн (духа и плоти) Мережковского без труда узнается закон единства и борьбы противоположностей, то, переходя, скажем, к бердяевским взвинченностям, приходится иметь дело не столько с логикой понятий, сколько с патетикой состояний, опознавая в них некую смесь большевизма и мистики: большевизм, настоящий на Якове Бёме и штурмующий Новый Завет, как Зимний дворец. Не случайно, что многие из них начинали с марксизма и даже успели побывать в ссылках, как не случайно и то, что жизнь свою они доживали тоже в ссылках, называемых эмиграцией, где снова возвращались к тому, с чего начинали. «Как это ни странно с первого взгляда, — писал Бердяев<sup>[227]</sup>, — но именно из недр марксизма [...] вышло у нас идеалистическое, а потом религиозное течение». Нужно вспомнить, с каким душевным подъемом тот же Бердяев возвещал связь между русской идеей и коммунизмом. «Произошло изумительное в судьбе русского народа. Вместо Третьего Рима в России удалось осуществить Третий Интернационал»<sup>[228]</sup>. Ну да, но отчего бы не восторгаться этим непосредственно на месте! Сесть повторно на корабль и проделать обратный путь в Каноссу. Бердяев<sup>[229]</sup>: «Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа. В этом её главный смысл. Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности». А ведь тут нет ничего странного и неожиданного.

Он просто нашел в СССР осуществление своих религиозно-философских грез. Молодая комсомолка Хильда предстала перед стареющим Сольнесом, только уже не для того, чтобы потребовать «*королевство на стол*», а чтобы пристыдить его «*самым лучшим в мире законодательством*», которому он предпочел-таки приютивший его и сделавший из него знаковую фигуру (а не таксиста, к примеру)

сатанинский Запад. Верх нелепости — называть этих путаников экзистенциалистами и даже гордиться тем, что они были раньше Камю и Сартра. Нужно просто проверить их провозглашенный экзистенциализм на их же собственных экзистенциях. Сравнить, скажем, судьбу раскрученного философа Бердяева с судьбой расстрелянного философа Шпета. Я читаю бердяевскую рецензию 1931 года на вышедшие в Москве «Очерки истории диалектики в новой философии» Асмуса, и мне трудно отделаться от мысли, что я читаю не рецензию, а донос. Экзистенциалист Бердяев разоблачает в советском философе Асмусе двурушничество и антимарксизм. «Автор свободно и по существу философствует только тогда, когда он забывает, что он марксист и что советская власть требует от него материализма. [...] Сам г. Асмус производит впечатление случайного человека в коммунизме. У него нет главного, нет пафоса связанного с идеей пролетариата, т. е. нет коммунистической религии, он любит философию и в светлые свои минуты отдается философскому познанию, забывая о ненависти, к которой обязывает его коммунистическое мирозерцание»<sup>[230]</sup>.

Лучше (с соответствующими поправками) не написал бы сам коллега Митин. Как тут не вспомнить флорентийского остро слова, сказавшего о полигисторе Микеле Марулло, что тот хоть и силен в греческом и латыни, но на *volgare* просто дурак... Экзистенциалистами, если уж на то пошло, были не они, а их оставшиеся в отечестве соотечественники, которые оттого и не разглагольствовали об апокалипсисе, что жили в нем. Повидимому, этим (а вовсе не только личными качествами) и объясняется у них синдром приостановки мысли: они не думали, потому что существовали в своей философии, равняясь на нее, как на устав, по типу воинского или монастырского, то есть как солдаты ( *«философского фронта»* ) или, если угодно, послушники. Думать было не только не положено, но и невозможно, по причине отсутствия *cogitatum*: эта философия потому и отучала мыслить, что делала голову неспособной воспринимать мысль. Об опровержении, того менее, реформировании, улучшении, омоложении Маркса не могло быть и речи.

Советскую философию, еще раз, можно было либо жить, либо не жить, и тому, кто не мог её жить, не оставалось иного выхода, как регулярно её умирать, но умирать её же смертью, окончательной и проваливающейся в черную, как беспмятство, ночь. Если *«быть»* этой философии непременно предполагало бессознательность, рефлкторность, машинальность, то *«не быть»* её имело предпосылкой повышенный режим сознания и мобилизацию мысли, после чего только и появлялась возможность сознательно и сосредоточенно, точно, ежемгновенно *не жить* её, если угодно, ненавидеть, но не столько чувствами и спонтанно (что создавало бы эффект, противоположный ожидаемому), сколько умом, по модели Бисмарка, который однажды на вопрос, как ему спалось, ответил: «Плохо. Я вообще не спал. Я всю ночь ненавидел»... Конечно, на это нельзя было и надеяться, если, не живя её и ненавидя, параллельно, а главное, с не меньшей, если не большей, страстью, не жить и не любить *другое* . Всё это физически и незримо, на глазах, с позволения сказать, у коллег и в постоянной готовности к тому, что кто-нибудь учует-таки незримое и донесет на сумасбродов, как на *hostes populi sovietici*.

Но разве меньшими сумасбродами были те, кто просверлил в железном занавесе щели, перенеся смерть Кащейа с давно притупившегося кончика иглы в сигаретно-

сигарный воздух свободного Запада, щекочущий ноздри и нервы самых вольнодышащих людей планеты! В этом смысле советская философия зеркально отобразила судьбу советского вообще. Когда с Хрущевым, а позже с Брежневым пришло послабление и перестали убивать, можно было время от времени не только забывать о ней со всеми её бородатymi и бритыми троллями, но и флиртовать, сначала украдкой, а потом и прилюдно, с троллями из других фаун и мифологик.

## Audiatur et tertia pars

1.

Советская философия, сходясь с русской в роли *ancilla theologiae*, принадлежит, как и та, к средневековью. Напротив, послесоветская философия уверенно прописывает себя в постмодерне. Это производит довольно странное впечатление, уже хотя бы потому, что большей частью она сидит еще в советском прошлом, которое тем назойливее дает о себе знать, чем тщательнее его мафусаилы стараются его не замечать. Речь идет не о том, датирована ли их философская конфирмация советским или уже послесоветским временем, а о том, что советскость свою они и не думают выдавливать из себя (ни по каплям, ни ведрами), полагая, что избавились от нее вместе с самим режимом. Это яркий и печальный пример того, как можно мнить себя философом, обладая головой, в которую редко или по ошибке залетает мысль. Попасть из средневековья прямо в постмодерн может любой интеллектуальный циркач, жонглирующий модными понятиями, как картонными гирями. Вопрос в том, как при этом не быть смешным.

Чем большинство послесоветских интеллектуалов отличились уже с самого начала своей аккомодации к новым условиям существования, так это легкостью в мыслях необыкновенной. Конец старого они приняли за начало нового, а себя, стреляных воробьев, за бабочек, выпархивающих из тоталитаризма в демократию. Новым тут и не пахло, зато отовсюду разило превращениями старого, как бы в доказательство того, что слоган: *«Ленин живет всех живых»*, был не пустой фразой, а реальностью. Страна вдруг оказалась переоборудованной под цирк с перманентной трансляцией фокусов и *salti mortali*, когда засыпали чекистами, а просыпались либералами, засыпали комсомольцами, а просыпались миллиардерами, засыпали атеистами, а просыпались религиоведами, если не сразу — дьяконами. Нужно будет однажды осмыслить это по аналогии с большевистской революцией.

Хотя ломка старого после 1917-го и осуществлялась в гомогенной среде замены одного самодержавия другим, это не помешало новой власти обеспечить консистентность перехода периодически возобновляемыми гекатомбами. Специфика советского бытия вырабатывалась в повсеместности и ежедневности террора, сопровождаемого бурными непрекращающимися аплодисментами жертв. Но то, что начавшееся как *«взрыв»* кончилось как *«всхлип»*, останется одной из самых неправдоподобных страниц русской истории. Жанр требовал большой крови, а на



сцене солдаты гнались с лопатками за старухами и вяло сдерживали демонстрантов. Можно предположить, что большевистское нутро Ельцина, сообщавшее ему адекватность либо на танке, либо в состоянии подпития, не могло примириться с такой вялотекущей развязкой и что этим и объяснимы буйные рецидивы, вроде расстрела парламента или чеченской войны. Ему пришлось синхронизировать Ленина и Керенского в одном лице, что действовало ошеломляюще даже в богатом диковинными гибридами контексте русской истории. Переход от советского к послесоветскому впечатлял правдоподобностью фокуса, и было бы странно, не прими большинство фокус за чистую монету. Хуже всего, что в него поверили философы, после чего он не мог уже не удался и в философии.

И снова это был Маркс, бессмертный отравитель колодцев и понтифик лжи, только теперь уже в сопровождении не красных профессоров, а франкфуртских и парижских интеллектуалов. Флирт советских марксистов с Адорно, Сартром и Фуко начался после хрущевской перестройки и продолжился по всем правилам пугливого и поспешного блуда: отвлекающим маневром была, разумеется, критика, сопровождающая пересказ оригинала, и вся бесхитростная тактика, таким образом, заключалась в том, чтобы, демонстрируя критикой верность, украдкой блудить в пересказе. Расчет делался на то, что никто не принимал критику всерьез, зато все с жадностью выковыривали из нее *«цитаты»*.

Когда потом была объявлена гласность и книжный рынок стал походить на барахолку, критику стали последовательно сводить на нет, а пересказы обильно разбавлять отсебятиной, чтобы выглядело как *«свое»*. Больше всего пострадали элитники, ставшие таковыми благодаря запретам и спецхранам, к которым они имели доступ; среди прочей массы профанов они выделялись особой эзотерической статью и производили впечатление посвященных. В основном они занимались *«буржуазной философией»* или переводами *«для служебного пользования»*, что значит: пользовались литературой (в том числе и русской религиозной), недоступной другим. Пережившим это надо вспомнить, а рожденным позже просто представить себе, с каким священным трепетом произносились в те годы имена Ницше и Дильтея или Шелера и Хайдеггера, а параллельно, Бердяева и Шестова. Что немногие счастливицы, которым было разрешено знать это, писать об этом и быть специалистами по этому, слыли элитниками, понятно; странно, что они ухитрились к тому же слыть (или быть) диссидентами, если не публично, то хотя бы молча, что, конечно, объяснимо в эмоциональном режиме понимания, но не совсем очевидно в режиме рациональности, потому что кому же, как не власти, были они обязаны своей избранностью и элитностью!

Вдруг в одно мгновение всё рухнуло, и папирусы спецхранов, переведенные и растиражированные до неправдоподобных размеров, стали продаваться едва ли не с лотков, посрамляя бульварный китч и детективы-однодневки. Советская философская элита, только и возможная в условиях советской тоталитарной закрытости, кончилась с освобождением книжного рынка: им предстояло теперь, чтобы сохранить прежний статус избранных, уже не просто переводить Хайдеггера для начальства и пересказывать его для профанов, но хайдеггерить самим, и перед неожиданностью этой задачи их студенты и аспиранты проявили куда большую ушлость и расторопность, в рекордно короткие сроки вытеснив вчерашних

льготников и затараторив на новом жаргоне, как на родном. Общей бедой для тех и других оставался, как сказано, Маркс, заговоривший вдруг и (следовательно!) ставший мыслить по-французски: Маркс, снова хоронящий капитализм, только теперь уже в роли не экономиста, а шизоаналитика.

3.

Послесоветская философия повторила фокус появления русской философии: внезапно и с конца. Правда, теперь уже на совсем других оригиналах, но технические показатели оставались по-прежнему теми же. Обе вскочили в историко-философский «эпилог» из наспех прочитанных немецких и французских книг, и обе с такой непринужденностью встряли в тему, как если бы просидели за ней не одну пару штанов. Разница в том, что русская философия действительно началась с нуля, как некий мыслительный аналог петровского творения. Они возводили свое аеге регениус на трясине «невегласия». Тут можно еще раз вспомнить Г. Г. Шпета<sup>[231]</sup>: «Невегласие есть та почва, на которой произрастала русская философия. Не природная тупость русского в философии, не отсутствие живых творческих сил, как свидетельствует вся русская литература, не недостаток чутья, как доказывает всё русское искусство, не неспособность к научному аскетизму и самопожертвованию, как раскрывает нам история русской науки, а исключительно невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию. Неудивительно, что на такой почве произрастала философия бледная, чахлая, хрупкая.

Удивительно, что она всё-таки, несмотря ни на что, росла». Чем обе философии, досоветская русская и послесоветская, различаются, так это по индексу невежества: нулевого, в одном случае, и марксистского, в другом. Нужно обратить внимание на беспомощность, с которой послесоветская философия с момента появления и по сей день тщится скрыть уродства своего советского происхождения.

Ей просто не терпится сразу стать неузнаваемой, но чем основательнее она напяливает на себя чужую маску, тем нелепее проглядывают из-под нее черты собственного ненавистного лица. Схожесть появления не ставит, впрочем, обе философии на одну доску; от русской философии послесоветская отличается прежде всего абсолютной ничтожностью и никчемностью мысли.

Это просто склонированная с французских модников ерунда, особенность которой в том, что мысли здесь вытеснены (если не убиты) словами, а слова с такой назойливостью выдают себя за мысли, что их едва можно уже отличить от самих мыслей. Если учесть при этом, что первоначально речь идет не вообще о словах, а о словах французских, то становится понятным, отчего эти слова производят в оригинале столь чарующее, а в русской кальке столь забавное впечатление. Философский постмодерн, воспроизведенный русскими словами, имел бы смысл в исполнении эстрадных шутников; под крышей кокетливых журналов и издательств, вроде «Синего дивана» и «Ad Marginem», он не только смешон, но и бессмысленен. Это всё те же недоросли, только уже не под фабричной маркой

«Иванушки International», а осыпанные конфетти слов, типа «симулякр», «ризома», «трансгрессия», которые они произносят с таким свирепо умным видом, что сами верят в собственную умность.

4.

Джон Р. Серль в интервью с корреспондентом венской «Die Presse» оставил любопытное свидетельство:<sup>[232]</sup> «Однажды я беседовал с Мишелем Фуко о его деконструктивистских коллегах. Он назвал то, что делает Жак Деррида, терроризмом обскуранта. Злые языки говорят: Деррида — это тот, кто может испортить репутацию ерунде (Derrida is someone who gives bullshit a bad name). Когда я обратил внимание Фуко на то, что и сам он пишет крайне зашифрованно, он сказал, что во Франции нельзя иначе, потому что в противном случае тебя никто не примет всерьез. Как минимум, десять процентов книги должны быть непонятными. Пьер Бурдьё считал, что гораздо больше десяти процентов».

Чтобы составить себе сколько-нибудь внятное представление об этих процентах, нужно, к примеру, открыть наугад любую книгу соответствующих авторов и ткнуть пальцем в любой пассаж. Скажем, в следующий (Деррида)<sup>[233]</sup>: «Письмо есть выход как выпадение из себя самого в себя смысла: метафора-для-другого-в-присутствии-другого-здесь-внизу, метафора как возможность присутствия другого здесь внизу, метафора как метафизика, где бытие должно скрывать себя, если хотят появления другого. Копание в другого к другому, где одно и то же ищет свою рудную жилу и настоящее золото своего феномена. Подчинение, где оно всегда может потерять (себя). Niedergang. Untergang.

Но оно есть ничто, оно не (само) оно, пока оно не рискует потерять (себя). Потому что братское другое *поначалу* не пребывает в мире и покое того, что называют интерсубъективностью, но в работе и опасности вопрошания; оно поначалу не достоверно в мире и покое *ответа*, в котором *сочетаются* два утверждения, но влечется в ночь высверливающей работой вопрошания. Письмо — момент этой изначальной Долины другого в бытии. Момент глубины, а равно и распада. Инстанция и инсистенция тяжелого». Или в еще один (снова Деррида)<sup>[234]</sup>: «Цветок — это часть / уход. Из своей частичности/ушедшести он приобретает силу трансцендентального разращения, которая являет его таковым (трансцендентальным) и которую даже нет уже нужды дефлорировать». Вот как следует философствовать сегодня, чтобы быть принятым всерьез. Это не терроризм обскуранта, а тест на идиотизм, потому что надо быть действительно идиотом, чтобы считать эту потенцированную ерунду философией.

А еще бóльшим идиотом надо быть, чтобы сравнивать этот или любой другой перевод с оригиналом. Потому что ни один перевод, ни самый точный, ни самый неточный, не изменит тут ничего (об этом забавно писал Пелевин). Можно поменять местами все слова, скажем, вместо: *письмо есть выход как выпадение из себя самого в себя смысла*, написать: *в себе смысла есть вход (можно и выход) как выпадение (можно и впадение) из себя самого в письмо*. Наверное, так будет даже лучше. Могут возразить, что в послесоветском философском пространстве пишутся же и другие, более вменяемые тексты. Разумеется. Но апеллировать к ним в качестве противовеса было бы похоже на то, как если бы в случае ракового заболевания на последней стадии стали утешать себя отсутствием изжоги. Да и что можно было бы действительно противопоставить этому разгулу ерунды!

Не ильенковский же марксизм и не очередной же *glas funèbre* по мыслителю Мамардашвили! Не говоря уже об экстемпоралиях православно-христианского дискурса. В конце концов, каждое общество имеет философов, которых оно

заслуживает. Но для общества, месяцами взахлеб обсуждающего дрыганья трех дебилок на амвоне храма Христа Спасителя, даже Деррида — верх ума, вкуса и смысла.

*Desolatio philosophiae.* Философия умерла в момент, когда распалась связь её времен, и выношенные в тысячелетиях большие проблемы начали распадаться на куски, постепенно вытесняя идеацию и строгую рефлексию беллетристическим своеволием. Чистую мысль заменил дискурс: бесцельная и бестолковая беготня (*discurro*) слов по мысленному пространству. Мысль сама стала словом, начинаясь и кончаясь со словом: в абсолютной зависимости от хорошо (или плохо) подвешенного языка. По существу, философия — творимая, большая, *сама* — отошла в конце XIX века, и если признаки её бывшего величия давали о себе знать еще десятилетиями, то это, скорее всего, объясняется тем, что жизнь сознания, охватывающая два с половиной тысячелетия, не прекращается вмиг, а постепенно угасает в панорамной ретроспективе прожитого. Последние прощальные движения западной философии особенно впечатляют в объеме первой половины XX века; после 1945 года Европа освобождается и начинает отвыкать от своего не только политического, но и философского прошлого.

Есть все основания считать, что истребительная война против Германии, начавшаяся в 1914 и завершившаяся в 1945 году (Черчилль прочувствованно называл её своей «Тридцатилетней войной»), велась не столько против политических и экономических, сколько философских приоритетов, в полном согласии с провидческой записью Ницше 1881 года<sup>[235]</sup>: «Наступает время борьбы за господство над земным шаром — она будет вестись во имя основных философских учений». После политических казней в Нюрнберге немецкая философия стоит перед альтернативой: либо учиться говорить по-английски, либо уйти в небытие, и можно в этой связи говорить о её перевоспитании, как части общего проекта *reeducation*. Самое любопытное, что сюда примешивается и *французский* фактор, демонстрирующий куда бóльшую эффективность, чем чопорный британский. Франции, обретшей после 1871 года свою национальную идентичность в идее реванша, надо было во что бы то ни стало отыграть и еще раз напомнить миру о солнце Аустерлица.

Отыгрываться пришлось на немцах, но после поспешного унижения строптивного соседа в Версале, надо было еще сломить его дух, его право слыть «страной мыслителей», а это оказалось гораздо труднее, чем в призрачном мире политических решений. И если некоторые отороженные германофобы из *Action française*, вроде Жака Бэнвиля, призывавшего перестать учить немецкий («Как вы думаете, что выиграет быстрый ум молодого француза при соприкосновении с топорным гением немцев, с этим неуклюжим синтаксисом, сквозь который мысль пробивается с такой смешной медлительностью!»<sup>[236]</sup>), надеялись еще в кружащей голову эйфории Версаля поставить на колени и немецкую философию, то в большинстве случаев решение оказывалось противоположным. Молодые французы как раз предпочитали учить немецкий и паломничали в Германию, если не с таким святым чувством, как русские юноши за век до этого, то по крайней мере с не меньшей готовностью учиться мысли. Ницше, Гегель, Гуссерль, Хайдеггер: с какого-то момента интеллектуальная Франция бредит этими именами, как она

десятилетиями раньше преклонилась перед Вагнером и Шуманом. После Второй мировой войны тенденция сохраняет силу, в ряде случаев даже вопреки воле самих немцев, которые и в собственном перевоспитании старались, совсем по-шварцовски, быть отличниками.

Случаи годятся в анекдот, в котором французы дарят соседям их собственных мыслителей: Ницше, Юнгера, Хайдеггера. Беда в том, что перевоспитанным соседям названные мыслители больше не нужны и в тягость: в год смерти 103-летнего Юнгера (1998) журналист и основатель «Шпигеля» Аугштейн написал в некрологе, что среди множества ошибок в библейски долгой жизни покойного одна была непростительной: он не пал смертью храбрых на фронтах Первой мировой войны. Тем нужнее они оказались французам, но здесь-то и была зарыта собака: острый галльский смысл, сошедшись с сумрачным германским гением, потерял голову, а вместе с головой и себя. Французский ум, всегда равнявшийся на картезианскую *clarté et distinction* и потешавшийся над «чернильно ясной» немецкой мыслью («*c'est claire comme la bouteille à l'encre*»), решил потягаться с последней по части иррациональности и впал в маразм. Вдруг обскуранту Деррида захотелось обскакать Хайдеггера в непонятности, приняв за Holzwege линии парижского метрополитена. Нужно подумать о чувствах Ивана Карамазова при виде Смердякова, чтобы представить себе, с какой брезгливостью увидел бы себя Хайдеггер в зеркале текстов Деррида.

Точнее и нарочнее нельзя было сделать себя смешным. Постмодерн — последний реванш «великой нации» за каждое мгновение невнимания или недостаточного внимания к ней: глумление «больного позднего потомства» над усопшей философией. Она была уже мертва, когда её заставили дергаться: по-своему в Кембридже, и по-своему в Париже. Делёз назвал Витгенштейна убийцей философии, что вполне понятно, если вспомнить витгенштейновское: «В философии не существует никакой центральной проблемы. Каждый должен заниматься своей собственной проблемой». Но и Витгенштейн отплатил бы Делёзу той же монетой, узнав, что для последнего философия — фабрика по производству (бессмысленных) понятий. В итоге, один топил ребенка в воде, которую другой как раз выплескивал вместе с уже утопленным ребенком: оба раза в мире, в котором невозможно стало говорить о том, о чем невозможно стало молчать.

6.

Самое трудное для России было и остается: определиться в этом мире. А точнее, не подпасть соблазну смешения политического и философского. Время политики и время философии протекают негомогенно и дискретно: политически время России совпадает с временем Запада; духовно они разделены столетиями. Говоря дидактически: не все живущие в одно и то же время — современники. Современники — Наполеон и Александр I, но не Радищев и Жозеф де Местр. Философские беды в России проистекают в целом из этого недоразумения. «Всё, что Россия имела и делала философского, — писал Яковенко в «Очерках русской философии»<sup>[237]</sup>, — всё это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько чужих мнений».

Эта суровая оценка меньше всего затрагивает советскую философию, больше — русскую, и уже в полной мере послесоветскую. Вопрос, впрочем, не в том, чему философия подражала и подчиняла себя, а в том, что она, как сказано, всегда делала это из ложной предпосылки *ровесничества* и *современности*, абсолютно не обращая внимания на то, что её сегодня — это европейское позавчера, соответственно, европейское сегодня — её послезавтра. Конечно, были и исключения, когда временная рассогласованность спорадически исчезала, уступая место равенности и ровности, но, по существу, это не меняло ничего. Философы в России — за исключением немногих исключительных и равных, — даже достигая известности и славы, оставались «мальчиками», «подростками», «студентами», что хоть и выглядело сносно в романах Достоевского, зато абсолютно несносно в жизни: философ-мальчик, философ-подросток, особенно убеленный сединой, не годится даже в дурную шутку. В начале XX века они вообразили себя ровесниками Ницше, Когена, Риккерта — с места в карьер.

И когда один из них, несравненный мастер слова, публично оповестил друзей по цеху о своем намерении пройти *школу* не наспех и на кончике языка, а в долгих годах ученичества, друзья объявили ему бойкот и обвинили его в потере самостоятельности и индивидуальности, *которые он как раз приобретал*. Я говорю об Андрее Белом, ученике Рудольфа Штейнера...

Потом, после конца игры, их посадили на корабль (пришла ли кому-нибудь из них в голову аналогия с *Narrenschiff* Себастьяна Бранта?) и отправили на Запад, милостью и глупостью которого они и попали в нишу «*русских философов*», у которых европейским философам было чему поучиться. На западное общественное мнение симулякр «*русских философов*», изгнанных «*большевицкими варварами*», подействовал с эффективностью афродизиака. Этот прием остается в силе и сегодня, хотя, вследствие рекордного падения уровня названного мнения, соответственно пал и уровень клиентуры: в мученики совести сегодня годятся не философы ранга Бердяева, а, к примеру, писатель Ерофеев или цифровая девица Собчак в сопровождении упомянутых выше хулиганок, которых побрезговал бы взять себе в свиту любой мало-мальски отесанный бес. Как бы ни было, но после «*философского корабля*» с этим витком философии в России было покончено. Наступившее царство марксистско-ленинской философии оказалось, как ни странно, наиболее удавшимся: не только по большому регламенту времени, но и, прежде всего, по невозможности подражать или подчинять себя чужому. Чтобы подражать чужому, надо было знать его, а *знать* чужое в советском мире было небезопасно и не без определенных последствий: красный демиург, подобно ветхозаветному Богу, отличался необыкновенной ревностью и карал уже за брошенные украдкой взоры. Тем бесстыднее разыгралось выпадение из советского в послесоветское.

Десятилетия полного воздержания, умственного аскетизма, когда вещи переставали быть самими собой, потому что их не разрешалось называть по имени, обернулись, как и следовало ожидать, не менее полным свинством влетания разом во все вожделенные свободы; вдруг, «*по щучьему велению*», все стали свободными, что в условиях «*закрытого торгового государства*» означало *амнистию*, после которой вчерашние бутылки были разом откупорены, и выпущенным из них узникам совести не оставалось ничего другого, как наверстывать упущенное.



Уже беглый взгляд на книжные уличные лотки начала 90-х, где порнография лежала вперемешку с агиографией, дает достаточное впечатление о случившемся. Философам, как и *всем*, предстояло выживать, а в отличие от *всех*, выживающих физически, выживать еще и духовно. И снова сработал инстинкт безвременья: едва мальчики (в новой расширенной версии, не только те, что только «мальчики», но и те, что «девочки»), лишились марксистского ошейника, как они бросились примеривать другие ошейники, в твердой уверенности, что российской земле под силу рождать не только собственных Платонов, но и собственных Делёзов. Несоразмерность с русской философией такова, что оскорбительным выглядит уже простое сопоставление обеих. Гиганта Бердяева и усевшегося на его плечи Гиренка.

Федор Гиренок — послесоветский философ, основатель и идеолог «археоавангарда» под девизами: «Аутизм спасет мир» и «У каждого свой жук»; можно предположить (предсказать, сказать), что если от всего этого вообще что-нибудь останется, то никакой не археоавангард, ни даже жуки, а маленький четырехстраничный текст, и даже не сам текст, а заглавие, по которому будущим дефектологам ума удастся воспроизвести некоторые особенности национального дискурса. Заглавие гиреновского текста: «Почему я не с Кантом?»<sup>[238]</sup> Читать дальше нет не только нужды, но и смысла. Кому же интересно, почему Гиренок не с Кантом, когда он не с Кантом! Вот так, просто и от сердца: я (Гиренок) не с Кантом. Это очень легко проверить. Надо просто сказать: «Кант», и прислушаться. А потом сказать: «Гиренок», и тоже прислушаться... С Гиренком соперничает некто Перцев. Ницшевед, у каких Гиренкам учиться и учиться. Перцеву принадлежит открытие, что Ницше философствовал не молотом, а перкуSSIONным молоточком, постукивая им по вспученному брюху идолов. Я имел уже однажды возможность сравнить профессора Перцева с подвыпившим пэтэушником<sup>[239]</sup>, и больше мне на эту тему сказать нечего, разве что повторно подтвердить догадку: философию (советскую, как и послесоветскую) мог бы выдумать — в лицах — Гоголь. Но Перцев и Гиренок — пролеткуЛЬТОВЦЫ постмодерна, его, с позволения сказать, кочегары (или локомотивы); советское несмываемое тем сильнее разит от них, чем тщательнее они перебивают перегар искусственными жвачками. Есть и другие, более ловкие имитаторы, переписывающие чужие тексты кириллицей; мне памятна следующая калька с Делёза и Гваттари, изготовленная одним отечественным шустряком по имени Эдуард Надточий<sup>[240]</sup>: «Покончившая с приватизацией ануса, с геополитической собранностью тела, структура коммунального надзора за общественной уборной и становится той точкой кристаллизации, которая заново собирает и фрагментирует всё бывшее городское пространство. Стратегия коммунального надзора над общественной уборной, собирающая топос коммунального квартирного сосуществования, — склока, скандал. Скандал эффективно разрушает всякую семейную эдипализацию, всякую возможность частных пространств». Определенно: ящеры и птерозавры марксизма-ленинизма впечатляют большей близостью к мысли, чем эти одноклеточные водоросли французского интеллектуального планктона в температурном оптимуме русской речи. Послесоветская философия, как и следовало ожидать, оказалась пропечатанной всеми знаками и отличиями послесоветского времени: от бандитского рая 90-х до чиновничьего рая сегодня. Это вакуум, всасывающий (в

который раз!) западные *безжизненности* : в политике — парламентские говорильни и безудержную власть массовых информационных, в экономике — банковских паразитов, в культурной жизни — рейтинги, в науке — индексы цитируемости, во всем вместе — эпидемический рост юношеского и старческого слабоумия. Если России везет здесь в чем-нибудь, так это в том, что она, по обыкновению, отстает.

История философии в России — это история трех поражений. По существу, одного-единственного, в трех превращениях. Можно было бы говорить о послепетровской истории России вообще, частным (но и репрезентативным) случаем которой является история философии. То, что в случившемся виновен Запад, знали еще славянофилы, которые с такой же страстью отказывались от него, в поисках себя, своей идентичности, с какой западники, напротив, продолжали как ни в чем не бывало держаться его. Но в отказе не меньше, если не больше поражения, чем в слепом равнении по принципу: «*Что ему книга последняя скажет, / То на душе его сверху и ляжет*» .

Выбирать предстояло (предстоит!) между отказом-откатом в доисторическое и равнением-закатом исторического. Оба раза мимо себя, засыпая один раз в собственное прошлое, другой раз в несобственное будущее — ну куда же России закатываться, когда она еще толком не взошла! Наверное, возможно и третье решение: не слепо равняться на Запад, но и не поворачиваться к нему спиной (соответственно, лицом к Индии и Китаю), а продолжать держаться его, но выборочно и против его же *mainstream*: ища его самого, затерявшегося в чудовищной пестроте собственных интеллектуальных барахолок. Проблема не в равнении, а в слепом равнении.

Запад сегодня — Рим периода упадка, настоящая *cloaca mundi* с вымирающим (или вырождающимся) своим и презирающим его чужим населением. Блоковские «Скифы» в сочетании с «Годами решения» Шпенглера. Фокус Запада в том, что нет на Западе никакого Запада, а если есть, то два: тот, что *был* и замурован в музеях, и тот, что есть и захлебывается в собственной блевотине толерантности и корректности, где свиньи из Брюсселя или Страсбурга оттого и не являются свиньями, что их нельзя называть свиньями, — потеря реальности и неадекватность восприятия достигли здесь таких пугающих масштабов, что говорить приходится об эндемическом кретинизме. Казус «Деррида», философа, способного посрамить даже собачий бред (*bullshit*), типичен сегодня для едва ли не всех слоев и срезов культуры Запада, и равняться на этот Запад можно не иначе, как абсолютно потеряв чувство реальности. Надо просто представить себе по аналогии наследников античности, находивших бы эллинизм не в Платоне и Аристотеле, а, скажем, в Диогене-кинике и смертепроповеднике Гегесии... Но Запад не данность, а воля, поиск, решение. Запад находят не в том, что сегодня публично и витринно *раскручивается* как Запад: в свальной компании интеллектуалов, политиков, подростков, либералов, педерастов, блоггеров, модераторов и эстрадных звезд, а в том *немногом*, что хранит, вопреки всем девиациям и искривлениям, память о собственном первородстве и призвании.

Еще раз: если начало русской философии совпало с концом западной философии, то впору было не вскакивать на полном ходу в чужой конец, чтобы умирать в нем не своей смертью, а начинать *на свой лад* с чужого начала, проживая чужое, как свое, без лихачества и стахановщины, под знаком гётевских «*годов*

учений», а не хрущевско-славянофильского «догнать и перегнать». Чтобы *милость позднего рождения* не оказалась вдруг *его же проклятием*. Неосуществленность русской философии есть неосуществленность самой России, а неосуществленность России — странно и страшно сказать — в осуществленности её великой литературы, в которой застряла и заглохла не только её философская мысль, но и сама она. Россию, с легкой руки Мережковского, принято равнять на Достоевского и опознавать на Достоевском, но, может, именно на Достоевском она и споткнулась, приняв искушение литературой за собственное призвание и сразу войдя в роль учителя, так и не побыв учеником. «Чтение продолжалось около часу. Тихон читал медленно и, может быть, перечитывал некоторые места по другому разу. Во всё это время Ставрогин сидел молча и неподвижно. Странно, что оттенок нетерпения, рассеянности и как бы бреда, бывший в лице его всё это утро, почти исчез,

сменившись спокойствием и как бы какой-то искренностью, что придало ему вид почти достоинства. Тихон снял очки и начал первый, с некоторою осторожностью.

— А нельзя ли в документе сем сделать иные исправления?

— Зачем? Я писал искренно, — ответил Ставрогин.

— Немного бы в слогe».

Базель, 20 октября 2012

## Оправдание эгоизма

Перспективы морального прорыва

1.

Что такое эгоизм? Можно было бы подступиться однажды к этому обесславленному слову из потребностей понимания: поверх всех недоразумений, когда-либо выпадавших на его долю как от его хулителей, так и от его друзей. И значит, уделить ему большее внимание, чем какому-нибудь иному, *благодарному*, слову. Нет сомнения, что молодая барышня предпочтет сорняку букет цветов. Ботаника, напротив, привлечет, скорее всего, как раз сорняк. Ботаник знает, что на сорняке он при случае научится большему, чем на ином свадебном букете. Эта бесхитростная аналогия могла бы быть перенесена и на этическое, где мы различали бы тогда между иным дискредитированным понятием и всё ещё благопристойными общими местами.

Так вот, *эгоизм* — это как раз не общее место, а *реальность*. Если не пребывать в иллюзии относительно этой реальности, а начать мысленно осиливать её, то уже в первом приближении становится ясно, что эгоизм (не животно-рефлекторный, а сколько-нибудь *социальный*) необходимым образом покоится на некоем *знании*, без которого его просто нет и не может быть. Сколь бы мелким, ничтожным и

сомнительным ни было это знание, всё равно: оно есть предусловие эгоизма как движущей пружины предприятия.

Очевидным образом речь идет не о каком-то отвлеченном знании, а о знании, напротив, *вовлеченном*. Эгоист — в отличие от моралиста, альтруиста, гуманиста — знает, что делает, и не делает ничего, в чем не заинтересован. С другой стороны, очевидно и то, что знание его большей частью связано с той областью жизненных интересов, которые обычно ранжируются по индексу «*низших*» или даже «*низких*». Традиционная этика, будучи нормативной дисциплиной, противопоставляет этим жизненным интересам «*высшие*» и «*возвышенные*», но тем самым она лишь открывает *проблему*, полагая, что она её закрыла.

2.

Водораздел между обеими жизненными установками бросается в глаза. Я поступаю эгоистически, потому что я *заинтересован* в предпринятом и *знаю* (или пытаюсь узнать), как именно следует мне поступить. Хотя моральное негодование моих ближних и причиняет мне некоторые хлопоты, но не до такой же степени, чтобы наставить меня на «*путь истинный*». Ибо я знаю: поступи я иначе, скажем так, чтобы это отвечало моральным представлениям моих ближних, я выиграл бы, наверное, в глазах кое-кого из них, наверное, даже в собственных глазах, но едва ли настолько, чтобы за названными крохами выигрыша проморгать весь масштаб проигранного. Пусть знание, о котором здесь идет речь, — ограниченное, сиюминутное, но зато оно и *практически-надежное* знание.

Я действую определенным образом, поскольку *знаю*, что такой способ действий сулит *мне* выгоду. И если некой традиции угодно, чтобы он котирировался как низший, низкий, пошлый, одиозный, недостойный человека, то какое это имеет значение там, где речь идет не об опрятных моральных букетиках, а о — сорняке! Сведущий ботаник не бранится, видя колючие и ядовитые растения. Он изучает их.

3.

Если в основе эгоизма как некоего врожденного *façon d'agir* лежит вполне определенное *знание*, то традиционная мораль, его извечная эринния в мире жизненного поведения, зиждется как раз на *незнании*. Совершая моральный поступок, человек просто *верит* или *следует* некой норме, различающей «*хорошо*» и «*плохо*». Что он при этом чувствует и переживает, если он при этом вообще чувствует и переживает; какого рода задние мысли сопровождают его поступок; поступает ли он «*хорошо*», потому что *хочет* этого или потому что «*так надо*», — всё это если и представляет интерес, то не иначе, как по разряду *импондерабилей*.

Главное, что он поступает по правилу или даже по совести, при условии, что совесть не перечит правилу. Его моральные *заповеди* имеют для него ту же силу, что воинский устав для солдата; он и сам есть (в идеале) призывник морали *sui generis*, единственная обязанность которого выполнять её приказы, а не обсуждать их. Армия была бы не армией, а чёрт знает чем, возьми себе каждый унтер-офицер в голову дотошно продумывать данные ему поручения. Да он и не *хочет* этого сам. *Хорошая* мораль и *хорошая* армия морфологически равноценны.

4.

*Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.* Или проще: *не лги*. Очевидно, что член морального коллектива готов следовать этой заповеди лишь в

той мере, в какой он *верует* в некую высшую инстанцию, предписывающую ему это. Приказ есть приказ, всё равно: из уст ближайшего начальника или — Бога. При этом от честного малого, похоже, ускользает простейший вопрос: отчего же Бог (начальник) сотворил его таким, что он, с одной стороны, *хочет* лгать, а с другой, не *должен* этого. (Деликатный нюанс, что не Бог, а дьявол сделал его хотящим, хоть и усложняет отчасти вопрос, но ничего не меняет в нем, по существу, если учесть, что и названный дьявол, вкупе со всей своей дьявольщиной, возник не без участия Бога.)

Ничего страшного, если от вопроса несет доморощенным, непрветренным богословием, — он и не рассчитывает на большее, чем быть ложкой дегтя в бочке морального общепита! Но в том-то и дело, что тут вообще не спрашивают. Тут *верят*. Старые испытанные демонологи внушают, что в делах такого рода знать, значит знать от дьявола. Если тем не менее иного любопытца по случаю и свербит непрошенный вопрос, грозящий послать его веру к чёрту, он делает всё, чтобы не дать сбить себя с толку. Он защищается от блудливого рассудка святоотеческим талисманом: *credo quia absurdum*.

Трудность в другом. Даже если этот дадаистически-богословский пароль и помогает жить, то, наверное, всё же как исключение и по настроению. Рассчитывать на него в повседневности и сколько-нибудь продолжительным образом решительно невозможно.

Есть, ведь, вещи, которые надо просто *знать*! Случись нам тем не менее, в пику всем демонам душевного здоровья, достичь морального совершенства ценою полного идиотизма, единственным позитивом случившегося было бы, пожалуй, то, что мы лишили бы богословов всякой возможности скомпилировать очередную докучливую теодицею. Сам изумительный Кант (как называет его Шопенгауэр) отвергнул бы эту безрадостную перспективу. Решение Канта впечатляет ловкостью юстициария. Кантовский человек: *homo criticus* с двумя разумами, в голове и груди. Один зовется *критика чистого разума*; там можно *знать* (если, конечно, при этом слове не дерет в горле). Другой: *критика практического разума*; там *знать* нельзя. Там *верится*. Изготовитель этого двухколейного человекоинструмента умудрился (по собственному признанию) устранить знание, чтобы освободить место вере. Надо отдать должное прусско-пуританской решительности, с которой, в эпоху Юма и за считанные десятилетия до Макса Штирнера, была сделана ставка на авраамическую непоколебимость. — Суть не в том, что самоуверенность *научного* знания не совпадала, мягко говоря, с его возможностями, так что приходилось натягивать вожжи веры, чтобы не вылететь в пустоту. Суть в том, что не было больше никакой веры. Мы находимся при конфирмации *нигилизма*. Нас убеждают присягнуть на верность категорическому императиву. Рассчитывал ли он в самом деле, этот калека понятий (как назвал его однажды Ницше), что стояние навтыяжку *in ethicis* было бы практически возможно где-нибудь еще, кроме как в унылой атмосфере его родного восточно-прусского ландшафта?<sup>[241]</sup> Сделай всё возможное, чтобы утвердить высокую значимость науки, исписать тысячи страниц, чтобы строжайшим образом оградить научное знание от всяческого псевдознания, и увенчать подвиг жизни невинным: *А теперь веруйте!* Притом, что верить приходилось уже не в Бога, а в *долг*. Бог — это только предельное, пограничное понятие, оно же регулятивная

идея, она же категорический императив. Бога нельзя *знать* , его можно *долженствовать* .

Знаешь одно, должен другое. Знаешь, что мир возник из туманности. Должен верить в бессмертную душу. *Как если бы душу и как если бы бессмертную. In summa* : одной ногой стоишь в знании, которое — если не на кончике языка — сплошь и рядом *неморально*, другой в морали, где не положено не только знать, но и чувствовать. (В память о Шиллере: кто любит, просто потому, что любит, а не потому, что — *должен* любить, тот как раз — неморален. Так решил это за нас Кант.) Если мы сегодня обладаем наукой, в которой не осталось ничего человеческого, и моралью, прочность которой едва ли превышает прочность мыльного пузыря, не забудем, по крайней мере, помянуть на наших идолослужениях и великого китайца из Кёнигсберга.

5.

Сорняки живучи. Сорняк *эгоизма* прорастал в тысячелетиях, вопреки стараниям садовников человечества. Никакая выполка — ни страшный суд священников, ни земной суд юристов — не могла с ним справиться; чем неистовее с ним боролись, тем сильнее его утверждали. Еще бы! На общем фоне тенденции умалить или просто свести на нет ценность *конкретно человеческого*, чертовский эгоизм оставался единственным убежищем, где можно было еще срывать с себя ошейник морали и не быть автоматом «*высших идеалов*». Поворотный момент настал, когда он нашел, наконец, своего бесстрашного заступника. Макс Штирнер, «*опустившийся школяр, охальник, помешанный на Я, очевидно тяжелый психопат*» (в рекомендации блистательного Карла Шмитта<sup>[242]</sup>) находит слова для смолчанного в тысячелетиях — со страстностью, аналоги которой впору было бы искать в раннехристианских мартирологах<sup>[243]</sup>: «Что только не должно быть моим делом! Прежде всего, доброе дело, затем дело Бога, дело человечества, истины, свободы, гуманности, справедливости; далее дело моего народа, моего государя, моего отечества; наконец, дело духа и тысяча прочих дел. И только мое дело никогда не должно быть моим делом. „Стыд и срам эгоисту, думающему лишь о себе!“» И дальше: «Прочь со всяким делом, которое не полностью мое! Вы полагаете, что мое дело должно, по меньшей мере, быть „добрым делом“? Но что мне добро, и что зло! Я сам есть собственное дело, и я не добр и не зол.

То и другое лишено для меня смысла». Этот неуклюжий пафос и сегодня еще не слышен нам или слышен как курьез. Мы всё еще цепляемся за то, что движет нами извне, будь то *vérité éternelle* или просто *vérité de fait* . Мы говорим: «*Бог*» , или мы говорим: «*обстоятельства*» , оба раза ища прислониться к чему-то *объективному* , чтобы взвалить собственную ответственность на призрачного козла отпущения с этикеткой «*Бог*» или «*обстоятельства*» . Но стоило бы спросить себя однажды: если мировой сорняк эгоизма неискореним и, более того, превосходит по степени живучести все прочие душевные всходы, то не слишком ли плоско было бы объяснять это мелочными и шкурными интересами, на которых он по обыкновению держится? Может быть, зло лежит не в самом эгоизме, а в ложной оптике его понимания? И может, столкнувшись с *проблемой* эгоизма, разумнее было бы снять с себя тугой воротничок моралиста, переливающего из пустого в порожнее, и надеть фартук ботаника?



Тогда это пошло бы не по рангу *добраго* или *злого*, а было бы исследовано как и любой другой факт. Дети любят стоять у клетки, глазеть на зверя и спрашивать: «Кусается?» Если эгоизм и кусается, то оттого, скорее всего, что его моралистически *дразнят*, а не научно *исследуют*. Между тем, его проблема расширяется до проблемы самого *мира*. То, что мир-полиглот говорит на языке эгоизма свободнее, чем на языке альтруизма, есть факт, с которым нужно считаться, и, значит, не затыкать уши, а развивать слух к этой речи. Ведь и эгоизм одна — и какая! — *метаморфоза мира*, рядом с которой мир-как-альтруизм котируется всё еще по шаблону: «с наилучшими пожеланиями». Наши траченные молью представления о божественной природе самоотверженности и дьявольской природе себялюбия едва ли допускают по действительности иное сравнение, чем со снотворным. Какое дело божественному миру до нашего чахлого богословия, при одном виде которого грех не соблазниться здоровым атеизмом!

*Мир* пробует и осознает себя в контроверзе эгоизма и альтруизма, где дутый альтруистический Голиаф опрокидывается «*маленьким, да удаленьким*» эгоизмом. «Здесь мир действительности без притворства. / Здесь сам я стану твердою ногой»<sup>[244]</sup>. Только в теологических анекдотах в Царствие Божье попадают верхом на коне и через триумфальную арку. В действительности для этого вполне годится хромающая походка эгоизма.

6.

Эгоизм, как *мое* дело, держится на *моем знании*, которое, в свою очередь, уходит корнями не в дискурсивные обезьянничанья, а в личный опыт. Он насквозь *экзистенциален, изобретателен, спонтанен*, при случае и *гениален*. Нужда ломает железо. Там, где дело идет о моих жизненных интересах, я вынужден быть в здравом рассудке и начеку. Я знаю, что в противном случае может пострадать *мое* дело. В этом *деле*, а вовсе не во мне самом и лежит проблема эгоизма. Вся плачевность моего положения не в том, что у меня сильное и энергичное *эго*, а в том, что интересы, которым оно служит, *мелочны* или вовсе *ничтожны*, так что, служа им, я и сам сужаюсь до их размеров и выгляжу ничтожным или вовсе мелочным. Ко всему прочему выясняется еще, что чем крепче и тверже стою я на этой почве, тем безнадежнее чувствую я себя как бы повисшим в воздухе.

7.

Именно здесь проблема эгоизма вытягивается во весь рост. Дело выглядит так, как если бы мое *эго* было заключено в кожу моего тела и распорядилось оттуда своей собственностью на манер дистанционного управления. Ибо если я забочусь о *себе*, то как раз за счет прочего мира, до которого мне если и есть дело, то лишь в той мере, в какой это может мне быть на пользу. Магнитное поле моего эгоизма очерчено, таким образом, кругом *моих* непосредственных жизненных интересов, которые, в свою очередь, ограничены моей телесностью.

В этих пределах и лежит моя сила притяжения. С какой-то черты потом начинается *мир*, выходящий за пределы моего *эго* и оттого становящийся для меня всё более и более безразличным. С этой черты я начинаю *размагничиваться*. Это значит: мир перестает интересоваться мной. Мне нет вообще дела до мира. Существует же множество других людей, которые заняты этим. Я же крепко держусь своих стен и несу ответственность за всё в них происходящее; что за стенами, то не мое. В

классической русской дилемме: «*Миру ли провалиться, или мне чаю не пить?*» Если выбор мой падает на чаепитие, то без всякой достоевщины, а просто потому что «*как же без чая!*» ... Вот я и пью чай, в твердой уверенности, что мир не провалится. Потому что должны же ведь где-то быть и ответственные за мир: высоколбые клерки, денно и ночью не дающие миру провалиться и, наверное, оттого никогда не пьющие чай.

8.

Тем самым, говоря словами Талейрана, я совершаю больше, чем преступление; я совершаю ошибку, обусловленную, по всей видимости, не столько логической небрежностью, сколько моральной ленью. Я мог бы знать, или догадаться, что названные клерки и сами суть либо эгоисты моего пошиба, либо — что гораздо хуже — просто мечтатели. То есть, они либо сами пьют чай, рассудив, что старому доброму миру некуда проваливаться, либо — что гораздо хуже — не пьют никакого чаю, потому что только тем и заняты, что посильно проваливают мир.

Речь идет, конечно же, не о политиках и прочих практиках, а как раз о *научной братии*. Политики и практики *вторичны* и *зависимы*. Им просто не повезло (в ином раскладе: как раз повезло), что из них сделали козлов отпущения. Их зло, хоть и на виду, но совсем не оригинально. Это некий «*ширпотреб*» зла, просто *популярное* зло, в отличие от *элитного*. Элитное зло, или зло в оригинале, не так заметно, если оно вообще заметно, но суть не в этом, а в том, что оно просто интереснее. Скажем, зло в голове какого-то репрезентативного физика намного содержательнее и перспективнее, чем в мире войн и тоталитарных режимов. Даже маркиза де Сада, считавшего себя практиком гольбаховского мировоззрения<sup>[245]</sup>, возмущала эта несправедливость, когда теоретик и автор системы попадает в философские учебники, а практик и каскадер в дом для умалишенных. — Несчастьем эгоизма стало то, что, принадлежа к *философии* и будучи изначально *философским* понятием, он попал в руки моралистов, которые и сделали из него моральное пугало.

Эгоизм оттого и стал злом, что был трансплантирован в чуждые ему диспозитивы: в политику, хозяйство, быт, вместо того чтобы найти себя там, где ему единственно и подобало быть: в *философии*, конкретно: в познании того, что главное в мысли не мысль, а *мыслящий*, и что мыслить вещи, значит наделять их собственным Я, которое, не переставая быть моим, становится в вещах *их* смыслом и сущностью. Или, в ином ракурсе, предупреждающем соблазн кантианского прочтения: оно оттого и есть *мое*, что приходит в меня извне, из вещей, как *их* потребность быть осмысленными, которую они могут удовлетворить только в *своей* человеческой, помысленной, форме. Мыслить мир, значит антропоморфизировать мир, завершая тем самым его эволюцию; мир в мысли *человечен*, не в переносно-моральном, а в прямом физико-метафизическом смысле. Но, очеловечивая, не обобщают, а индивидуализируют. Индивидуализируют же тем, что видят в понятиях не только общие роды, но и вестников собственной индивидуальности.

Философы, увы, обобщают. Философы объясняют мир, в котором им самим нет места. Они исключают себя из мира, заселив его предварительно своими же мыслями и переживаниями; они забывают или не желают признаться себе, что мир, объясненный ими (природа, космос, история), есть их *внутренний мир*, который они противопоставляют, как *объективный*, своей *субъективности*, еще раз забывая или

не желая помнить о том, что прежде всякой *объективности* и *субъективности* есть помысленная ими *мысль*, которая оттого и не может быть сама ни субъективной, ни объективной, что сама определяет, что субъективно, и что объективно. Ничего удивительного, что из страха перед эгоизмом *внутренний мир* философа, в котором *последнее* прежней биологической эволюции оказывается *первым* эволюции, продолженной в духе, был отнесен по рангу *quantités négligeables*, вплоть до полного самоустранения из общей картины мировоззрения. Во вселенной физика, а равным образом и метафизика, есть место атомам, черным дырам, волновым пакетам, очарованным частицам и аналогичной нечисти из инвентаря арабских сказок; чему в ней нет места, так это самому сказочнику. Сказочник сбоку припека: таинственный пришелец, который смотрится в мир, как в зеркало, и видит там не себя, а содержимое своей головы.

Понятно, что при таком ведении дел меньше всего приходилось рассчитывать на репутацию, свойственную *деловым людям*. Шпенглер потешался в свое время над философами, годами высиживающими какой-нибудь нюанс послеплатоновской философии и не имеющими никакого представления о сталелитейной промышленности или финансовых сделках. Проще простого увидеть в этом зубоскальстве несправедливость, преувеличение, гротеск. Гораздо труднее *осознать* запрятанный в нем нюанс правды. Ситуация необыкновенно ясна. Философ мыслит мир. На языке *деловых людей*: мир — это предприятие философа. Что же нужно для того, чтобы стать *хорошим философом*? Среди множества ответов на этот вопрос позволительно выделить рекомендацию одного умного свидетеля. Стендаль (цитируемый Ницше): «*Pour être un bon philosophe, il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est*»<sup>[246]</sup>.

Короче, чтобы быть *хорошим философом*, нужно быть именно *деловым человеком*. Правда, с решающей оговоркой, что дело, которое здесь ведут, называется *познание*.

9.

Без всякого сомнения: удачный банкир, случись ему заняться *теорией познания*, отдался бы этому занятию столь же изобретательно, как своему банковскому делу. Если ему и в голову не приходит подобная возможность, то как раз потому, что у него нет к ней такого же *интереса*, как к *своему* делу. Есть ли интерес к *познанию* у философа? Занимается ли он философией, просто потому что это его специальность, или — поверх специальности — речь идет и о жизненной нужде? Банкир *знает*, что малейший просчет в *ratio* <sup>[247]</sup> способен разрушить всю его жизнь. Философ заботится о своей логической репутации. *Мир*, оказывающийся в данном случае его предприятием, вообще не принимается здесь в расчет. «*Мысли беспопытны*», гласит немецкая поговорка, и каждый воздаст ей должное в меру своего (в том числе и логически упорядоченного) произвола. «Это значит, — говорит Рудольф Штейнер<sup>[248]</sup>, — что приходится, большей частью, пропускать через мысли всё что угодно. Если в разговорах отображается жизнь нашей мысли, то о какой жизни мысли можно заключить по разговорам большинства людей, когда они просто так болтают, переходя от темы к теме и выпаливая всё, что им взбредет в голову». Мораль: каждый волен думать, что хочет. Нет сомнения, что *деловые люди*

застрахованы от этой позорной морали в гораздо большей степени, чем большинство людей и философы.

С другой стороны, банкир не станет заботиться о логике там, где логика вступает в противоречие с действительностью; он не знает никакой самодурствующей априорности, и старается мыслить вещи ровно в той мере, в какой этого требуют *сами вещи*. В случае философа настораживает совсем не то, что он вкладывает в вещи свои мысли (что же еще!), а то, что мысли эти он считает *своими*, принадлежащими *себе*, а не *вещам*. После чего ему открываются перспективы вполне креативного (как это сегодня называется) произвола, который он интерпретирует либо по-юмовски, как эмпирический и вросший в привычки произвол, либо по-кантовски, как произвол *трансцендентальный*.

Контраст с банкиром бросается в глаза. Произвол в голове банкира равносителен банкротству его предприятия; банкир *вынужден* считаться с *самими вещами*, в силу эгоизма своего предприятия. В мысли философа, как и в мысли обывателя, вещь подменена *словом*; обоим нет дела до мира, потому что мир интересуется их ровно в той мере, в какой оба они способны к (всё равно: дискурсивно-организованной или поточно-сознательной) болтовне. Очевидна *трагика* распределения сил. Банкир занят своим делом, которое есть дело его жизни, и он не позволяет себя морочить. Заботы философа иные. «*Скот поедал поля Демокрита, пока дух его, отрешившись, блуждал по белу свету*», говорит Гораций<sup>[249]</sup>. Если представить себе (профессионально, без любительства) философа на месте банкира, а банкира на месте философа, то первый случай шел бы, скорее всего, по графе должностного преступления, тогда как во втором можно было бы ожидать самых нестандартных (и плодотворных) решений. Можно лишь сожалеть о том, что это нереально. Скажем так: от финансиста дождешься скорее *бескорыстия*, чем *самопознания*. Ибо легче вовсе отречься от своего *эго*, чем расширить его до *познания*. И уж проще простого сохранять его в его мелкой форме, заботясь одновременно о расширении гешефта. Банкир и силится раздуть свой *гешефт* до мира, не заботясь о параллельном расширении своего Я.

Он, если угодно, закоренелый кантианец, даже если ему никогда не доводилось слышать это имя. Кантианство и есть, когда он подгоняет подлежащий ему мир под свое алчное *a priori*. Мир оказывается в его руках предприятием по отмыванию денег в силу той же техники, по которой природа становится в руках физика электронным привидением. — Он лишь тогда воздал бы должное мировому гешефту, когда его знание о мире равнялось бы не на его алчность, а на сам *мир*, когда, стало быть, он видел бы в мире не лакомый кусок или рог изобилия, из которого каждый может черпать столько, сколько влезет, но свою единственную *собственность*, до которой расширяется и которой равняется его Я; когда, наконец, побудительный мотив его деятельности: «*Каждый — ближний самому себе*», стал бы значимым для всего мира, так что он вправе был бы отнести на свой счет слова Данте-изгнанника: «*Весь мир моя родина*», переиначив их соответственно в: «*Весь мир моя собственность*». Но чтобы этот чудовищный аппетит не ушел полностью в разбойничий зов, нужно, чтобы мир, прежде чем он станет собственностью, стал *познанием*.

*Парадокс эгоизма.* Если эгоизм — это всё, что обусловлено приматом личных интересов, или интересов собственного Я, то ключ к нему и лежит очевидным образом в названном Я. Осознать эту незамысловатую связь, значит, однако, осознать большой философский скандал, или, что, наверное, хуже, большое философское недоразумение. Недоразумение случилось уже при самом рождении эгоизма. Английские *homines oeconomici*, успешно занятые имплантацией своего голема в жизнь, не сочли почему-то нужным согласовать случай с философскими коллегами, которым как раз взбрело в голову заняться проблемой Я в самый разгар его гражданского самоутверждения. Определенно: это был скандал, пусть даже его и удалось вполне по-английски не заметить.

Выяснилось, что самого-то Я, интересам которого и должна была бы служить деятельность *selfmade-men*, попросту нет. В блистательных анализах Юма<sup>[250]</sup> Я оказалось не реальной сущностью, а всего лишь «пучком или совокупностью различных восприятий, следующих друг за другом с невообразимой быстротой и находящихся в постоянном течении и движении» (*«a bundle or collection of different perceptions which succeed one another with an inconceivable rapidity and are in perpetual flux and movement»*). Иными словами, полезной иллюзией, или, если угодно, логической привычкой, которой пользуются как незаменимым средством для улаживания множества несуразиц.

11.

Сказано коротко и со всей недвусмысленностью: Я — это пучок восприятий. Вопрос: что станет с пучком, если убрать из него восприятия? Английский ответ: пучок станет ничем, *nothing but a word*, потому что он и есть *слово*, посредством которого мы связываем: цветы в букет, а, скажем, восприятия в Я. Немецким возражением на этот ответ было бы: но должен же пучок уже — *быть*, прежде восприятий и как их *forma formans*. По аналогии с математикой: можно ли сказать, что число *три* — пучок трех единиц? Если да, то получить *три* можно, трижды складывая единицу. Но чтобы *трижды* сложить единицу, надо, ведь, иметь уже *троицу* до сложения. Эгоизм не так прост, как его малюют. Достаточно сказать, что на нем споткнулась и сломала себе хребет западная философия после двух с половиной тысяч лет *проблемного* существования. Это особенно заметно на сопоставлении его судеб в уже упомянутом немецком и английском философском исполнении. В мировоззрении немецкого идеализма «пучок» Я первичен трансцендентально. Он абсолютен, *потому что* не персонален. В философии английской (от Локка до Джона Стюарта Милля) картина явлена с точностью до наоборот: пучок вторичен и обусловлен восприятиями. Он не трансцендентален, как раз потому что персонален. Вопрос бьет, как молотом: может ли Я быть трансцендентальным, оставаясь персональным? В конкретной формулировке: может ли философ Фихте откликаться на Я своего «Наукоучения»?

Соответственно: Мировой Дух гегелевской «Феноменологии духа» опознавать себя в самом Гегеле? На ответ — утвердительный — решился Макс Штирнер, но подвох таился не в самой утвердительности ответа, а в его *поименности*. Логика вопроса требовала *солипсического* ответа, и понятно, что Штирнер своим скандальным «да» отвечал не за Фихте и не за Гегеля, а единственно за *себя*. Опыт



Штирнера повторил Ницше. Что же такое ницшевский «сверхчеловек», как не увязший одной ногой в Байрейте «единственный» Штирнера!

Хранителям западной философской традиции не представило труда зачислить казус по классу курьезов, особенно на фоне *личной* судьбы маргиналов, вздумавших пропустить традицию сквозь «*угольное ушко*» эгоизма. Безумный Ницше, катаемый в коляске в окрестностях Веймара, и «*торговый агент*» Штирнер, дважды попавший под домашний арест, так и просились в очередную воскресную проповедь по топику «*гордыня*». При условии, что за пафосом проповеди незамеченным оставался бы обратный эффект: неладность самой философии, которой показалось вдруг, что она в состоянии компенсировать свою проблемную слепоту апелляцией к безумию смельчаков, осмелившихся поднять проблему.

12.

В сущности, английский эгоизм был, как сказано, *недоразуменем*. Английская философия сослужила недобрую службу английскому *wellness*; она просто подпилила сук, на котором держалось гордое сознание островитян. Речь шла о *действиях* в интересах Я, каковое Я, при более пристальном, *философском*, рассмотрении, оказывалось *nothing*, ничем, или *nobody*, никем, — за отсутствием *тела*, Я-сознание которого предполагало бы не меньшую *физиологичность*, чем, скажем, обмен веществ или кровообращение. Действия в интересах Я оказывались, таким образом, действиями в интересах чего-то, *чего нет*. Или, если и есть, то не иначе, как из самих действий в его интересах. Действия (по-гречески «*драма*», на санскрите «*карма*») слагают повседневное Я человека, которому *кажется* при этом, что действует оно само. В действительности не эгоизм вытекает из Я, а Я из эгоизма. Вывод впечатляет бесцеремонностью (или, в другой интерпретации, юмористичностью): эгоизм не присущ человеческой природе, а *внушен* ей. Действуют эгоистически не потому, что являются эгоистами, а с точностью до наоборот: являются эгоистами, потому что действуют эгоистически.

13.

Совсем иначе обстоит дело в немецкой версии, где эгоизм обнаруживает себя как *crux metaphysicorum*. Генрих Гейне <sup>251</sup>предостерегал в свое время западную публику от немецких сюрпризов: «Не смейтесь над моим советом, советом мечтателя, предостерегающего вас от кантианцев, фихтеанцев и натурфилософов. Не смейтесь над фантастом, ожидающем в мире явлений такую же революцию, какая произошла в области духа. Мысль предваряет действие, как молния гром. Немецкий гром, будучи и сам, конечно же, немцем, тяжел на подъем и раздается несколько замедленными раскатами; но он грянет, и когда вы однажды услышите его грохочущим, как еще не грохотало в мировой истории, знайте: немецкий гром достиг, наконец, своей цели. От этого грохота орлы повалятся бездыханными на землю, а львы в отдаленнейшей пустыне Африки подожмут хвосты и станут вползать в свои царские логовища.

В Германии будет инсценировано нечто, по сравнению с чем французская революция покажется всё еще безобидной идиллией». Можно, конечно, задним числом сдвинуть пророчество Гейне в измерение *политического* и ограничить грохотание немецкого грома заколдованным двенадцатилетием национал-социалистического мифа. Нет сомнения, что те, кому оно попадет на глаза, в



большинстве так и сделают. В конце концов, отчего бы и Адольфу Гитлеру, как немцу и современнику Гуссерля, не занять свое место в *расширенной* до мира политики и *синхронно* протекающей истории философии? Сомнительно не само сопоставление (которое, на деле, может оказаться необыкновенно глубоким), а способ его уяснения. В конце концов, всё сводится к линии прицела, и если осмысливать пророчество Гейне в топике *эгоизма*, то придется не перепрыгивать (вместе с Карлом Лёвитом) от Гегеля к Ницше и дальше в «Миф XX столетия», а остановиться на Штирнере, после чего судьба ответа будет зависеть от того, завянет ли мысль в Штирнере или она прорвется *сквозь* Штирнера в никогда и никем еще не виданные перспективы.

14.

Таблица категорий, варьируемая от Аристотеля до Канта, дополняется в Штирнере новой и *невозможной* категорией. Более того: подчиняется ей. До всякой *сущности, субстанции и чтойности* здесь проставлено Я. Выяснилось: философы в усилиях *познать* мир упустили из виду «слона» (самых себя). Отсутствие Я («*ктойности*») в учениях о категориях было, впрочем, не столько упущением, сколько логически вынужденной слепотой. Категории, как высшие роды бытия, являются пределами обобщения, и поместить среди них индивидуальное можно было бы, только обобщив последнее. Но обобщить индивидуальное, значит устранить его. Говорить о человеке *вообще*, как говорят о столе вообще или льве вообще, средствами традиционной логики нельзя. Стол *вообще* или лев *вообще* возможны лишь в той мере, в какой их мыслят, а мыслит их некто *логик*. Не *вообще* логик, а *вот этот вот*. Но очевидно, что и логик, чтобы быть *вообще* логиком, должен быть помыслен.

Кто же мыслит логика *вообще*? Разумеется, это может быть только кто-то конкретный, *вот этот вот*. Но чтобы мыслить себя *вообще*, то есть в *сущности* и как *сущность*, ему предстоит сущность эту в себе сперва *осуществить*. Реальные столы и реальных львов мы преднаходим, и, уже найдя их, мыслим их в их понятии. Преднаходим ли мы и себя, до всякой мысли? Неким напрашивающимся ответом был бы *биологический минимум* (человек как вид), если бы и для этого минимума не требовалась уже мысль.

Но человек — это не биос, а логос, что значит: сущность его, или его понятие, которое, как понятие, должно быть *общим*, может в его случае быть только *индивидуальным*. Переход из зоологии в антропологию — *metabasis eis allo genos*. Потому что, если биологически есть только одно понятие *человек*, то логически (антропо-логически, а не зоо-логически) существует столько же понятий *человек*, сколько существует людей. Я нередуцируемо. Каждый человек в Я есть собственное понятие. Пусть, скорее, в смысле *дюнамис*, чем *энергейя*, но как раз переходом первого во второе и определяется мера человеческого в нем. Человек — это не природная данность и не социологический респондент, а *должность, ранг, чин, призвание*, если угодно. Человеком являются не по конституции (где речь идет о *гражданах*), а по самоосуществленности. Чтобы мыслить себя как человека, надо сделать себя сперва человеком. Иначе: так реализовать свое *единичное*, чтобы по нему затем и определялось *всеобщее*.

15.

Невероятность ситуации лежит, таким образом, не в логике *ктойности*, а в её *фактичности*. Уже Фихте, переведшему с 1794 года философию на опасную тропу Я, пришлось в дальнейших редакциях «Наукоучения» удерживать свою эгологию от скатывания в абсолютный антропоморфизм. Ситуация воспроизводила тертуллиановские абсурды первохристианства, внося фатальную поправку в вопрос Пилата, который звучал уже не как: «*Что есть истина?*», а как: «*Кто есть истина?*» (с асимметричным и так и не услышанным ответом Иоан. 14, 6: *Я есмь истина*). Можно представить себе реакцию платоновско-аристотелевского симпозиона на слухи о Логосе, бродящем где-то в Палестине и после распятом на кресте. Логос, в строгом соответствии с логическим протоколом, понятие, а не *тело*; его можно и должно *мыслить*, но им никак и ни при каких обстоятельствах нельзя — *быть*.

Достаточно теперь перенести этот логически безупречный шаблон на проблему Я, чтобы очутиться в зоне абсурда. Если Я только понятие, а не вместе с тем и тело (именно: *понятие как тело*), это значит, что его можно мыслить, но нельзя им быть. Непонятно тогда, *что же* мыслят, говоря Я? Какова *субстанция* этой *функции*? И на каком основании, говоря Я, тычут пальцем в себя (в собственное «*тело*»)?

Налицо тупик, в который не могла однажды не попасть, а попав, не запутаться в нем, западная философия. Невозможность, но и непобедимость, Штирнера в том, что он через *единичное, свое*, идет к *общему, человеческому*, потому что только таким образом человеческое может быть уже не гуманистическим *epitheton ornans*, а *фактом*. То, что опыт сорвался, нисколько не затрагивает *существо* вопроса, а касается только самого неудачника, именно: некое конкретное Я, носящее в миру имя Макс Штирнер, оказалось неспособным осуществить себя *на деле* и стать *репрезентативным* для всех. «*Единственный*» — это не логическая, моральная, религиозная или какая-то еще другая проблема. «*Единственный*» — это *способность*.

Способность говорить «Я», то есть называть *себя* и показывать на *себя* при обстоятельствах, когда никому и в голову не придет иметь в виду себя. Нужно представить себе философа, читающего Фридриха Геббеля и наталкивающегося у Геббеля на вопрос: «Общее с его стремлением индивидуализировать себя, индивидуализированное с его неспособностью утвердить себя в качестве такового, кто взялся бы свести этот укорененный в мире дуализм к единству?»<sup>[252]</sup> В лучшем случае философ переведет вопрос в старую греко-схоластическую тональность и станет искать ответа всё еще в модальности «что», хотя у Геббеля и проставлено конкретно: «кто». Это значит: философ всё еще рассчитывает справиться с проблемой средствами прошлого. Но если у философов, после Штирнера и Ницше, может вообще быть будущее, то никак не в качестве нахлебников при платонизме (или антиплатонизме), а единственно по способности, образец которой мы находим в одном письме Карла Баллмера<sup>[253]</sup>: «Так уж всё сложилось, что я не могу ответить на вопрос Геббеля иначе, чем: я. Ответ кажется мне не менее неправдоподобным, чем Вам, но тут уж ничего больше не изменишь».

16.

Говорят: история не любит сослагательного наклонения. Отчего бы, однако, не любить его историкам? В особенности, историкам мысли. И в особенности, когда речь идет о тупиках, в которых оказалась мысль. Вопрос, а могла бы она в них не

оказаться, не праздный вопрос, а способ *понимания*. По типу: как надо было идти, чтобы не попасть в тупик? Конкретно: как сложились бы судьбы Фридриха Ницше, найди он себе учителя не в Шопенгауэре и Вагнере, а в Штирнере? И как сложились бы судьбы самого Штирнера, иди он к своей невероятной проблеме не от Гегеля, а от Гёте? Наверное, история оттого и не любит сослагательного наклонения, что выглядит в его свете сплошными помарками на фоне воображаемого беловика. Но реальны именно помарки, да и чем была бы история, будь она не яростью зачеркиваний, а уроком чистописания! Еще раз: чем стал бы эгоизм автора «Единственного и его достоинства», не пройди он мимо Гёте, мимо конкретного Я, откликавшегося при жизни на имя «Гёте»? Очевидно одно: на такое *дело*, как штирнеровское, не идут, запасшись только вербально-диалектической амуницией гегелевского изготовления.

Здесь необходимо *реальное познание*. Причем такое, которое соответствовало бы замыслу и размаху предприятия. Зачатки его Штирнер *мог бы* найти у Гёте. Очень своеобразный тип познания, представляющий собой не очередную рассудочную конструкцию, а некий эфирный слепок с личности самого познающего. Трудность гётевского познания в проблемном поле Штирнера: чтобы усвоить его, надо им *стать*. Характерно, что и у самого Гёте оно не доросло до задачи Штирнера. Гёте мыслит растительный мир, животный мир, мир красок, природу; *граница*, на которой останавливается его наука, — *человеческое*, которому он воздает должное скорее средствами «*поэзии*», чем «*правды*».

Чтобы мыслить человеческое, как он мыслил растительное или животное, ему пришлось бы стать для человеческого тем, чем он *сумел* стать для растительного (Urpflanze) и животного (Urtier): *первочеловеком*, по духовно-физической явленности которого физически завершенные, но духовно даже еще и не начинавшие ближние смогли бы опознать назначение *своей* человечности. Короче, он должен был бы стать «*Штирнером*» *sui generis*. Ситуация, увиденная в двойной оптике изъяснительного и сослагательного наклонений, затягивается в узел.

Мы видим, что не только Штирнер прошел мимо Гёте, но что и Гёте *прошел бы* мимо Штирнера. Повторим: заботы Штирнера не были его заботами, и не были оттого, что решить их на свой лад (в духе метаморфоза растений и метаморфоза животных) он был просто не в состоянии. В итоге, Гёте, справившийся, как никто, с ботаникой и зоологией, отступает перед антропологией: не университетской, в которой он нашел бы не больше, чем придаток зоологии, а той, которая *была бы* равноценной *его* критериям научности. Вот на эту, в *гётевском* смысле понятую, антропологию, в которой человеческое обрело бы себя в Urmensch'e, как растительное у Гёте обрело себя в Urpflanze, и претендует Штирнер. Штирнер мог бы и в самом деле стать *единственным*, без попадания в абсурд, если бы в основе его безумно-храброго предприятия лежала не просто отточенная диалектика редукционизмов, а познавательная способность Гёте. В свою очередь, и Гёте мог бы узнать, на что он, автор «Фауста» и «Учения о цвете», еще способен, если бы через вправленного в свой тип познания Штирнера он обнаружил к *антропологии* такой же интерес, как к биологии. В конце концов, речь шла о пробуждении Штирнера в Гёте и Гёте в Штирнера, после чего один оттого и оказался *практиком* гётевского

мировоззрения, что другой обрел вторую молодость в возможностях некой неслыханной доселе *теософии*.

17.

Гётеанистическая теория познания вырастает в праксис познания. В *Рудольфе Штейнере* эгоист Штирнер решается пройти курс оздоровления у Гёте. Нужно лишь потрудиться привести в созвучие следующие отрывки, чтобы *мысленно* предвосхитить в опыте некоторые вехи собственного, растянутого в миллионы лет, становления к человеку. «*Единственный и его достояние*»<sup>[254]</sup>: «Божественное — дело Бога, человеческое — „человека“. Мое дело не божественное, но и не человеческое, и далее, не истинное, доброе, справедливое, свободное и т. д., но только *мое*, и дело это не общее, а — *единственное*, как единственен и я. Для меня нет ничего выше меня». Очень гордое Я. Сам светоносец Люцифер, вынашивающий нелегкую карму «*князя тьмы*», не сказал бы лучше. Но опасность этого «Я» не в нем самом, а в его *деле*. Что же за это *дело*, из-за которого пришлось учинить такую абсолютную чистку в планетарном масштабе! Пусть оно и выше всех перечисленных, но не выше же оно и вопроса о самом себе!

И не рискует ли гордое Я, достигшее наивысшей свободы, но проморгавшее вопрос о *применимости* этой свободы, оказаться не у дел! Еще раз: ключ к разгадке эгоизма лежит не в самом эго, а в его гешефте. Было бы естественно ожидать от вознесшего себя на самую высокую точку Я приличествующего этой точке *дела*. Между тем, уже беглый просмотр штирнеровских «*эпохэ*» не оставляет никаких сомнений в *невнятности* гешефта. Здесь заключается в скобки решительно *всё*, потому что малейшая оплошность грозила бы аннуляцией предприятия; оттого книгу и венчает ставка на ничто («*Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt*»). Но в ставке на ничто решает не *ничто*, а сама *ставка*: сила свободной мысли, осознающей себя в познании, а в познании свое единственное дело. Что *мог бы* сказать познаватель Штирнер, если бы ему сподобилось продолжить свою книгу за последним и венчающим её словом: *ничто*? Ответ мы находим во втором из обещанных выше отрывков: в статье Рудольфа Штейнера «*Эгоизм в философии*», датированной 1899 годом<sup>[255]</sup>. Штейнер: «Мысли, которые я составляю себе о предметах, я произвожу, исходя из моего внутреннего мира. Несмотря на это, они принадлежат [...] вещам. Следовательно, сущность вещей является мне не из них, а из меня самого. Мое содержание есть их сущность. Я вообще не задавался бы вопросом, что является сущностью вещей, если бы не находил в себе то, что я обозначаю как эту сущность вещей, как то, что принадлежит им, но что не они дают мне из себя, а что я могу извлечь только из себя самого. — В процессе познания я заимствую сущность вещей из себя. Таким образом, я заключаю в себе сущность мира». Штирнеровская *ставка на ничто* трансформируется здесь в *ставку на познание*, в котором ничто осознает себя как *сущность мира*.

Таков его — *единственный* — шанс не впасть в безумие неконтролируемого произвола. Эго эгоиста, не облекшееся в броню познания и легкомысленно ревящееся в угодьях «*веселой науки*», предстает абсолютно ранимым и не защищенным даже от укуса мухи<sup>[256]</sup>, если, делая ставку на ничто, оно не ставит одновременно и на *познание*, чтобы в сочетании с последним продемонстрировать уже не эпатаж эксцентрика, а быть *самопознанием*. Если эгоист видит себя *точкой*

(центром!), а мир вокруг себя *кругом* , и считает, что мир вращается вокруг его Я, как земля вокруг солнца, то он не только забывает *уроки английского* , разоблачившие его Я как пустой звук, но и практикует некое стихийное кантианство.

Ибо мир оказывается и для него лишь объектом его априорного эгоизма. Если круг без точки нуль и ничто, то, будучи точкой, он ставит как раз на ничто. От него ускользает лишь, что и сам он, как точка, есть ничто, и что если он начинает с этого порочного противопоставления, ему вообще нечего и не с чего начинать.

Только в познании себя *становится* он тем, чем он собственно назначен быть: *миром* . В самопознании он переживает добровольно и наперед то, что ему предстоит пережить лишь в качестве умершего: *мир*. Его познание себя оборачивается познанием *мира*, ибо его Я, собственником которого он себя самонадеянно считает и которому он подчиняет весь *мир*, как свое *достояние*, приходит к нему из самого мира, чтобы точка *эго* не выдавала себя за круг, смогший бы лопнуть от укуса мухи, а переживала и опознавала себя *как* круг. Тогда-то и делает он ставку на *всё* (или, словами Гёте: ограничивает себя всем), так как всё получает от него свою сущность; как *познающий* , он вступает во владение миром; сила его эгоизма расширяется до мира; он эгоист, эго которого совпадает с мировым процессом, и не только с моментально свершающимся, а со всеми, которых уже нет и еще нет. В таком состоянии отрывок из письма больного Ницше<sup>[257]</sup>:

«Я каждое имя в истории», может быть повторен в здравом уме, что означает лишь: исконная зона психически бессознательного (теософ сказал бы «*астральное тело*» ), традиционно лежащая в области *клинических* компетенций, осознается и осваивается самым трезвым образом, под знаком слов: *результаты наблюдения по естественнонаучному методу* . Эти слова были проставлены в качестве мотто к книге Рудольфа Штейнера «Философия свободы», вышедшей в 1894 году. Восьмью годами раньше в книге того же автора «Основные черты теории познания гётевского мировоззрения»<sup>[258]</sup> означенная метафизика познания сформулирована в следующих характеристиках: «Мировая основа совершенно излилась в мир; она не отделилась от мира, чтобы управлять им извне; она движет им изнутри; она от него не укрылась. [...] Она живет не как воля где-то вне человека; она отрешилась от всякого своеволия, чтобы поставить всё в зависимость от воли человека». Мы правильно понимаем эти слова, если понимаем их не как очередную теоретическую конструкцию, а как *индивидуальную способность*. Человек, о котором здесь говорится, — это не «*вообще*» человек, а некто *фактический*.

От других он отличается тем, что идентифицирует себя не со своей телесно ограниченной партикулярностью, а с *другими* , что значит: его расширенное Я несет судьбу *других* , как *свою* судьбу, потому что, говоря Я, он имеет в виду *себя, как другого* . В этой формуле: Я, как *другой* , настолько отдаленной от нашего обычного Я, что мы не в состоянии даже мысленно приблизиться к ней, и лежит *оправдание эгоизма* , как *УДАВШЕЙСЯ* любви к ближнему .

18.

Из рецензии Штейнера на книгу Германа Тюрка «Гениальный человек» (рецензия была опубликована в редактируемом Штейнером берлинском «Magazin für Literatur», 1900, 69 Jg. Nr. 19)<sup>[259]</sup>: «Я отношусь с глубоким недоверием к людям, разглагольствующим о бескорыстии, об альтруизме. Мне кажется, что именно эти

люди неспособны чувствовать эгоистическое удовольствие, доставляемое бескорыстным поступком. Люди, утверждающие, что нельзя останавливаться на случайных, несущественных, преходящих моментах существования, а следует стремиться к необходимому, существенному, вечному, не знают, что случайное и преходящее в действительности вовсе не отличаются от вечного и необходимого. А гениально как раз то поведение, которое из случайного, незначительного выколдовывает всюду необходимое и значительное.

Тюрк говорит: „Там, где в игру вступает личный интерес, субъективность, себялюбие, там истина посылается ко всем чертям. Если, таким образом, себялюбие, субъективность и ложь суть родственные понятия, то противоположность себялюбия, любовь, чистый интерес к самим вещам, объективность теснейшим образом связаны с истиной“ (с. 4). Нет, и трижды нет! Где личный интерес, субъективность, себялюбие человека настолько облагорожены, что он заинтересован не только в собственной персоне, но и в целом мире, там единственно и лежит истина; если же человек столь убог, что он лишь через отрицание своего личного интереса, своей субъективности в состоянии заботиться о больших гешефтах мира, то он живет в злейшей лжи существования. [...] Не отречься от себя должен человек; он не может этого. И кто говорит, что он может это, тот лжет. Но себялюбие способно вознестись до высших интересов мира. Я могу заботиться о делах всего человечества, потому что они в такой же степени интересуют меня, как мои собственные, потому что они стали моими собственными. „Собственник“ Штирнера — не ограниченный индивид, замкнувшийся в себе и предоставляющий миру быть просто миром; нет, этот „собственник“ есть настоящий представитель Мирового Духа, который приобретает себе весь мир как „собственность“, чтобы таким образом распоряжаться делами мира как своими собственными делами. Расширьте лишь прежде вашу самость до самости мира, и поступайте затем всё время эгоистично. Будьте как торговка, торгующая на рынке яйцами. Только заботьтесь из эгоизма не о гешефте яиц, а заботьтесь из эгоизма о мировом гешефте!»

Базель, 23 октября 2007

## **Что я имею в виду или к кому я обращаюсь, когда называю себя Я?**

Добрый день, я хочу оговорить некоторые условия, прежде чем перейду непосредственно к теме. Тема сегодняшней лекции, с одной стороны, классическая, традиционная. Это почтенная академическая тема, имеющая солидное философское прошлое. Но, с другой стороны, то, как я намерен её трактовать, не имеет отношения ни к какому академизму. Это значит: я собираюсь излагать её не под знаком номинализма. Что меня интересует, так это не терминологические вязи, а



единственно и абсолютно — очевидности. Можно вспомнить в этой связи феноменологический метод, разработанный Гуссерлем в XX веке. Вам, я думаю, известен его знаменитый призыв «*К самим вещам*»: от слов о вещах, от дискурсов к самим вещам. Некоторые коллеги даже обвинили его в мистицизме, потому что в интеллектуальной философской традиции уже тогда слова о вещах успешно вытесняли сами вещи, и говорить о вещах, имея в виду сами вещи, а не слова о вещах, казалось мистикой.

Так и хочется сказать: если это мистика, то лучше быть мистиком и держаться самих вещей, чем жонглировать словами. Я упомянул феноменологию не оттого, что являюсь феноменологом, а просто оттого, что из всех мыслительных практик, обладающих более или менее прочным местом в пространстве философской публичности, она ближе всего отвечает моему замыслу. Метод моего изложения — апелляция к очевидности, и я прошу вас не терять этого из виду. Времени у нас мало, а тема сложная. На что я могу, как минимум, рассчитывать, так это на то, чтобы взять её на прицел.

Говоря откровенно: поскольку я сижу здесь, а вы напротив, и мне уделен час на монолог, я хочу оговорить одно условие. Условие заключается в том, что я прошу вас, насколько это возможно, забыть обо всем, что вам известно на эту тему. Имеются в виду прочитанные книги и размышления о прочитанном, собственные мнения, догадки, доводы, убеждения. Всё это желательно, по возможности, отстранить и положиться единственно на восприятия, на то, что можно назвать здравым смыслом и адекватным восприятием.

Потому что вещи, которые я собираюсь излагать, могут быть поняты единственно под этим углом зрения, если их воспринимать без всяких предвзятостей, без всяких заранее предпосланных теорий, воззрений, мнений, точек зрения, а просто, полагаясь на очевидность восприятия. Очевидность ведь и есть такой модус восприятия, в котором вещь отвечает не стандарту прокрустова ложа, а дана как САМА. Этой очевидности я и добиваюсь. Насколько это мне удастся, другой вопрос. Главное, опираться на НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ восприятие того, о чем идет речь. Специфика этого восприятия в том, что оно нечувственно, потому что нечувственен сам его предмет. Этот предмет есть *понятие* и носит имя Я.

Поэтому, говорить о Я в режиме очевидности, значит иметь дело не просто с понятием, а с ПЕРЕЖИВАНИЕМ понятия. Понятие должно быть перемещено в сферу восприятия, стать ощущаемым, а мы, чтобы понимать, о чем идет речь, должны воспринимать его, как саму вещь, потому что в мире философских очевидностей ПОНЯТИЕ И ЕСТЬ САМА ВЕЩЬ, данная в перспективе умопостигаемости, а не рукоприкладства.

А начать тему я хочу с вызова. Существует некая привычка, некая, на первый взгляд, несомненность и очевидность, по мне, псевдо-несомненность и псевдо-очевидность. Она заключается в том, что, когда мы говорим Я, мы делаем это в знаке некоей раздвоенности, дуализма. С одной стороны, это мир вокруг нас, с другой, мы, противостоящие миру. Мы — это Я, соответственно, мир вокруг нас — не-Я. Псевдо-очевидность в том, что наше Я мы несем в себе, в своем теле. С легкой руки одного французского психоаналитика существует даже такое понятие: «*кожное Я*». Но тут и

начинается проблема. Мы убеждены в том, что противостоям миру, в основе которого лежит некая неведомая для нас субстанция.

Для одних это божество, или идея, или дух, для других — вещество, материя. Так вот, считается, что эта неведомая субстанция, мировая субстанция, или не-Я, воздействует на нас, на наше Я, в результате чего в нас возникают восприятия, ощущения, которые мы и осиливаем с помощью понятий. Иными словами: что-то неизвестное (дух или материя) воздействует на нас извне, а мы на это реагируем изнутри. Изнутри — значит: из нашего Я. Если держаться этой точки зрения, то сразу возникает вопрос: откуда в нас берется это «наше» Я? Философски вопрос решался в двоякой традиции: была традиция спиритуалистическая, считавшая Я врожденным, данным от Бога, априорным. И была еще другая традиция, эмпирическая, усматривавшая в Я продукт ощущений или просто понятие, которому не соответствует никакая реальность. Локк, например, считал, что Я возникает в нас вследствие воздействий внешнего мира, а Юм видел в нем просто пучок восприятий.

После этой преамбулы, где речь идет, как я уже говорил, о вещах, *кажущихся* несомненными, и оттого общепринятых, я намереваюсь решительно, радикально усомниться в них и с этого начать нашу тему. Проблема обозначена уже в самом названии темы: *Что я имею в виду или к кому я обращаюсь, когда называю себя Я?* Общепринятый ответ на этот вопрос представляет собой парадокс или, если угодно, недоразумение, сводящееся к указательному пальцу. Именно: процесс самоназывания Я сопровождается указательным пальцем.

Мы тычем пальцем в собственное тело, говоря Я. Вопрос в том, что я имею при этом в виду, на что я указываю? Ответ напрашивается сам собой: тыча пальцем в грудную клетку, я имею в виду свое ТЕЛО. Я убежден в том, что нахожусь внутри этого тела и наблюдаю мир из глаз, как из окон. Предположение достаточно комично. Но оно комично, потому что оно нелепо. И, наверное, только то, что мы даже не сомневаемся в нем и оттого не уделяем ему внимания, является причиной того, что оно так безраздельно владеет нами. Мы просто не думаем об этом, потому что кто же думает о само собой разумеющихся вещах. А между тем уже простой вопрос остается открытым: вопрос о том, *где* сидит это Я, *где* оно расположено в теле. Вспомним, что еще Декарт рассуждал о местонахождении души в теле. Но ответа на это нет сегодня, как и не было тогда.

Ответа на это нет вообще. Сознание, душу, Я невозможно локализовать телесно без попадания в абсурд. Невозможно, хотя попытки не прекращаются до сих пор: раньше решение искали в метафизике, сегодня его ищут в нейробиологии, этой абсурдной теологии мозга, производящей из мозга таинственную субстанцию, которая изнутри реагирует на вещи. Любопытно, что она исчезает каждый раз, когда мы засыпаем, и каждый раз снова возникает, когда мы просыпаемся. Более дурную мистику трудно себе представить. Что же это за субстанция, которая то есть, то её нет! Иначе говоря, где мы, где наше Я, когда мы спим! Ведь, говоря Я, мы понимаем под этим не что иное, как способность сознания соотносить себя со всем, что воспринимается, и сознательно реагировать на это. Или иначе: говоря Я, мы имеем в виду — не только грамматически, но и логически, — некую функцию, деятельность, активность, которая производится сознательно, самотождественно, НАМИ САМИМИ. Я думаю, что говорить о Я иначе просто невозможно, потому что там, где Я, там

сознание. И если мы говорим о бессознательном, то как раз имея в виду те области телесного и душевного, на которые не распространяется власть нашего Я. Соответственно: там, где Я, нет места никакому бессознательному. И так, когда я говорю Я и указываю при этом на тело, я мыслю Я тождественным с телом. Тело — это природное, естественное, органическое во мне, фюсис, как предмет физиологии и физики.

Вопрос в том, насколько правомерно это отождествление Я и тела. Есть ли я мое тело? «Мое» ли это тело? И что значит «мое»? Я мог бы пояснить это на забавном примере, случившемся однажды со мной в больнице. Врач прописал мне лекарство и сказал: «Примите это и постарайтесь заснуть. Об остальном позаботится ваш организм». Он даже не предполагал, что его фраза могла быть воспринята не машинально, а сознательно. Я сказал ему, что мне неизвестен этот господин, называемый им МОИМ организмом. Наверное, это шутка, когда мне внушается, что я должен принять лекарство, отправиться в постель и заснуть, предоставив свое выздоровление своему же организму. Значит ли это, что в теле, которое я считаю своим, более того, отождествляю с собой, есть какой-то организм, который существует параллельно со мной и лечит меня (себя!), в то время как я, не просто его обладатель, а САМ ОН, безмятежно сплю. Врач ответил мне на это недоумение усталой улыбкой понимающего сочувствия. Наверное, он принял меня за сумасшедшего. Но здесь, надеюсь, нет врачей, и оттого я смело могу продумать случай до конца.

К чему же я обращаюсь и что имею в виду, когда называю себя Я? Если тело, то очевидно, речь идет, прежде всего, о физиологических процессах, составляющих гигантскую часть моего существования, каковое традиционно делится на две части: собственно физиологическую (тело) и психологическую (душа). Под душой имеется в виду так называемый «внутренний мир»: чувства, мысли, память, переживания, воля, все нечувственное — в противоположность чувственному и телесному. Совершенно очевидно, что в той мере, в какой речь идет о физиологическом, наше Я не имеет никакой точки опоры, его там просто нет. Но что же там есть? Организм, о котором говорил врач. То есть, что-то неведомое, что существует и функционирует как бы в режиме автономности, БЕЗ МЕНЯ. Но при этом понимается КАК Я, МОЯ ЖИЗНЬ, настолько явно МОЯ, что я даже не сомневаюсь в том, что живу САМ. Здесь, как и практически во всех прочих случаях, язык абсолютно вытесняет мышление. Выражение Я ЖИВУ не просто неточно, а нелепо. Я как раз не живу. Потому что, если бы я жил САМ, это значило бы, что я каждую секунду сознательно произвожу собственную жизнь, сознательно помещаю себя в жизнь. Но именно этого я и не делаю, потому что думай я так, я был бы тяжелым душевнобольным.

Я ЖИВУ, значило бы: мой труп каждую секунду сознательно восстает из мертвых в жизнь. Правильнее было бы сказать: не Я живу, а ЧТО-ТО ЖИВЕТ МЕНЯ. Моя телесность — terra incognita, неведомый мне космос, в котором моему сознанию, Я, отведено крохотное место на чердаке (в голове), где оно днями наяву, а ночами во сне сновидит собственное могущество. Еще раз: я САМ вызываю себя к жизни не больше, чем это делает САМО растение или САМО животное. И если я живу, то только потому, что МЕНЯ ЖИВЕТ НЕЧТО, а я лишь по недомыслию присваиваю себе чужую способность, чужой дар. Это можно представить себе и так: место, которое отведено

мне, моему Я в «*моей*» (закавычено «*моей*») телесности, — это лобное место, место лба, так что, говоря Я, каждый может постучать себя по лбу. Я говорил выше о чердаке, но мог бы щадяще назвать это и верандой, на которой удобно и бесцеремонно разлеглось мое Я, мнящее себя господином и собственником тела и жизни. Абсолютно нелепая иллюзия, разоблачаемая элементарной концентрацией мысли. Надо просто подумать, скажем, об обмене веществ или о ритмических процессах кровообращения или о пищеварении.

Могу ли я сказать, что я перевариваю пищу (в смысле: мое Я переваривает пищу, организуя и регулируя силы пищеварения)? Но это не годится даже в дурной анекдот. КТО же делает это? КТО переваривает пищу? Мой организм? В каком смысле МОЙ, когда я не в состоянии контролировать даже урчание в животе. Всё говорит об обратном, что не он МОЙ, а скорее уж я ЕГО. От обмена веществ до синапсов в мозгу. Разумная устроенность, осмысленность этих процессов очевидна, но ведь очевидно и то, что МОЙ разум тут ни при чем. Кто же тогда при том? САМО тело, САМ организм? Разумеется, но тогда и следовало бы говорить не о МОЕМ Я, а о Я организма (САМО и есть ведь Я, по-немецки Ich и Selbst синонимы). И дальше уже против течения языка: не Я ЖИВУ, а Я ЖИВЕТ. Так это обстоит в телесном. Но разве не так же, хотя и не столь жестко, и в душевном. Подумаем, к примеру, о сне. И спросим, *кто* засыпает, и *кто* спит? Если я, это значит, я могу сознательно входить в сон. Могу ли я это? Оповестить всех: теперь я засыпаю. И — намеренно — заснуть. И даже спать во сне. Могу ли я спать, то есть сознательно проживать сон и видеть сны — с закрытыми глазами? Но, когда я сплю, знаю ли я, что сплю? И где я, собственно, нахожусь во сне? В постели находится мое тело, из которого *куда-то* исчезло Я. О том, что «я спал» и даже «*видел сны*», я узнаю задним числом, уже по пробуждении, когда пересказываю увиденное. Оттого это и употребляется всегда в прошедшем: спал, а не сплю. Что вы делали? — Я спал. Но никак не: Что вы делаете? — Я сплю. Вот так просто лежу в постели, сплю и придумываю сновидения. Нет сомнения, что и здесь мы имеем дело с языковой иллюзией. Потому что всё, что я говорю, я говорю не потому что это так, а это так, потому что я говорю это. Не будь этой иллюзии, не было бы никакой возможности быть социально, жить в обществе.

Это какая-то проекция общественного договора на нашу внутреннюю жизнь, где нам следует пребывать в иллюзии, чтобы совместно существовать. Мы приписываем себе, собственному Я активность, каковой оно не обладает. Но проблема совсем не в том, что нам позволено это делать. Я говорил уже, что этой иллюзии мы обязаны нашей совместной жизнью в обществе. Проблема в том, что мы сами верим в это, полагая, что нам под силу так же управлять собой, собственными телесными и душевными процессами, как мы управляем локомотивом или самолетом. Сказанное может показаться нелепым и даже смешным, если держаться чисто языковых привычек.

Потому что действительно нелепо и смешно, если кто-то, к примеру, вместо: я сплю, скажет: *меня спит*. Но причем тут языковые привычки, когда дело идет о мыслительных восприятиях! В мысли всё гораздо глубже и сложнее, чем то, что выбрасывается из нее на кончик языка. Где же кончается не-Я и начинаюсь Я? Скажем, мне защемило палец дверью, и я моментально отдергиваю его от проема. Делаю ли это «я»? Как Вам кажется? Думаю, нет. Потому что мое Я, мое сознание не

способно реагировать с такой быстротой, как это свойственно инстинктам. Я не отдергиваю палец, мое тело делает это раньше, чем я осознаю случившееся. Это то же, когда я, к примеру, сидя за рулем автомобиля, мчусь на большой скорости и торможу, ощутив опасность. Торможу ли «я»? Я думаю, это делает моя нога, прежде чем необходимость притормозить доходит до меня, моего сознания. Положись я на себя, на голову, мне вряд ли пришлось бы тормозить в следующий раз, так как следующего раза просто не было бы. Моя проблема заключается в том, чтобы по возможности точно описать эти процессы. Поэтому я просто придерживаюсь того, что очевидно.

А очевидно для меня то, что, если «я» отдергиваю ущемленный палец, то делаю это я лишь в описании происшедшего, в его словесной реконструкции, но не в нем самом. ОНО САМО в своем сиюминутном протекании не есть моя сознательная деятельность. Это какой-то инстинкт, рефлекс, тело, которое я столь же лихо, сколь и бездумно, считаю «моим», скорее, тот слой, или уровень, тела, в котором меня сознательно нет, потому что сила моей яйности не простирается до него. Единственное, что я могу, что в моих силах, так это осознать бессилие собственного Я, показав и осознав, что в жизни нашего тела, всего телесного организма, включая физиологию и психологию, наше Я (каково оно в повседневности) занимает крайне ограниченное место. Наше сознание миниатюрно донельзя. Но оно страдает манией величия и имеет привычку узурпировать, присваивать или приписывать себе всё. Совсем по английской модели: Я восседает в черепе, в голове, как во дворце, и полагает, что владеет всем, тогда как сфера его обладания не идет дальше гардеробов модных шляпок-представлений, которые оно в ослеплении принимает и выдает за символы власти.

Конечно же, В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ это не так. Огромная, подавляющая часть того, что мы принимаем за самих себя, есть всё еще природа и мир, а мы соответственно природные предметы, отличающиеся от прочих предметов способностью это понимать (или именно не понимать, но, даже не понимая, мы находимся в потенции понимания). В плане физиологии это очевидно до того, что в этом просто нелепо сомневаться, но и в плане психологии тоже, хотя не до такой степени. Причина лежит в том, что в измерении телесности наше Я находится в обмороке, а в измерении душевности грезит и галлюцинирует, то есть подает некоторые признаки самостоятельности. Подумаем о непосредственных проявлениях наших чувств, таких, например, как радость или печаль или еще что-то в этом роде. Очевидно, что, когда я реагирую на происходящее чувствами, это случается не намеренно, сознательно, а спонтанно? Ведь главное в чувствах и есть их спонтанность, если, конечно, они подлинны, а не наиграны.

Но, как спонтанные, они, конечно, первее, чем осознающее их Я. Я не принимаю решения радоваться, когда узнаю что-то радостное, или печалиться, когда узнаю что-то печальное. Я осознаю, осмысливаю это задним числом, когда уже радуюсь или печалюсь. Но это еще не всё. Я путаю лица глагола, считая правильное «Я радуется» неправильным, а неправильное «Я радуюсь» правильным.

То есть, я снова присваиваю, приписываю себе то, чего я не делаю. Но если бы даже мне удалось осознать, что это не я, я всё-таки споткнулся бы о вопрос: КТО ЖЕ? Впечатление таково, как если бы КТО-ТО параллельно со мной, или, скорее,

параллельно во мне, жил меня, мою жизнь, оставляя мне возможность задним числом осознавать и осмысливать происходящее. Подумаем о таком феномене как биография. Мы проживаем свою жизнь изо дня в день, и прожитое накапливается, количественно и качественно, откладываясь в биографию. Время от времени мы обращаемся мысленно назад, чтобы вспомнить и продумать прожитое. Когда мы делаем это, когда мы осмысливаем прожитую жизнь, у нас может возникнуть необыкновенное переживание. Мы вдруг преднаходим задним числом в прожитой жизни какую-то осмысленность и целостность, о которой не имеем ни малейшего представления, проживая жизнь поступательно. Проще говоря, мы живем изо дня в день, планируя что-то или как получится, а результатом оказывается какая-то целостность и осмысленность. Короче: мы не живем нашу жизнь в расчете на биографию, то есть не играем её по готовому сценарию, и если есть политики или извращенные литераторы, которые живут её именно так, то это не имеет к нашей теме никакого отношения.

Как же мы живем нашу жизнь изо дня в день, если в какой-то момент, обращаясь на прожитое, мы осознаем его как нечто осмысленное и целое. Как это происходит. Живя поступательно, мы воспринимаем некоторые вещи как случайные, другие как необходимые, нам нравится что-то, и мы это принимаем, а то, что не нравится — отвергаем. Но целого и смысла в этой мозаике проживаемых мгновений мы не ухватываем. Не говоря о том, что нам до этого просто нет дела. Я мог бы выразить это с помощью аналогии, которая, похоже, больше, чем аналогия. Возьмем какое-нибудь литературное произведение, скажем, «Войну и мир» Толстого. Кажется, там около восьмисот действующих лиц.

Совершенно очевидно, что когда мы читаем роман, мы меньше всего думаем о Толстом, авторе. Мы живем жизнью его героев. Эти восемьсот живых душ живут в режиме такой высокой художественности, что кажется, что они живут сами по себе. Причем кажется не только нам, читателям, но и им самим. Не то чтобы они забыли своего автора и создателя, они даже не догадываются о таковом. Попади в «Войну и мир» какой-нибудь социолог и проведи он там социологический опрос, опросив всех, от Наполеона до лакея Лаврушки, то нет сомнения, что все они до единого оказались бы атеистами по отношению к собственному творцу. Иллюзия их существования такова, что они не имеют и понятия о **ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ** происходящего с ними; им кажется, что всё это живут они сами: любят, ненавидят, ревнуют, стреляются, воюют, умничают, в то время как они делают это только потому, что это делает в них и **КАК ОНИ** их автор. Звучит довольно банально, но он **ПИШЕТ** их.

Интересный вопрос, что происходит с ними, когда он перестает писать. Их тогда просто нет. Они существуют его милостью, он их Бог, о котором они оттого ничего не знают, что он живет их по-настоящему: как живых людей, а не как кукол. Наверное, этим и отличается искусство от халтуры. Чем совершеннее творец, тем свободнее его творения, тем менее осознают они свою сделанность. И значит, тем сильнее у них иллюзия свободы, иллюзия независимости. Так вот, ничто не мешает мне перенести эту аналогию на историю, на жизнь, на нас самих. В самом деле, отчего бы не допустить, что и мы суть действующие лица, и что и у нас есть свой Толстой. Конечно, это очень лестное допущение, потому что, прими мы его, мы жили бы в литературном шедевре, а не в какой-нибудь притянутой за уши литературной



пачкотне. Но повторим еще раз: сам принцип заключается в том, что произведение искусства тем совершеннее, чем выше степень иллюзии автономного Я у его действующих лиц. Чем сильнее они живут в иллюзии того, что то, что они есть и что делают, делают они сами, тем выше, тем запредельнее уровень их творца. Можно сказать и так: творец тем выше, тем совершеннее, чем он незаметнее. Флобер говорит в одном письме, что автор живет в романе, как Бог: всюду и незримо. Я не знаю, догадались ли мы уже, что мы по уши повязли в теологии и что нам не остается иного выбора, кроме как уверовать в собственного непознаваемого «Толстого» либо — что интереснее — вытягивать себя в познание, ухватившись за косу мысли. Я снова возвращаюсь к вопросу об авторстве на примере мистерии засыпания-просыпания. Повторю еще раз: я не могу сознательно заснуть, и я не могу сознательно проснуться. Это не надо путать со случаями, когда как бы программируют себя, чтобы проснуться в нужное время. Речь идет о моментах вхождения в сон и выхода из него. Они-то и ускользают от нас, так что, засыпая, мы так же спонтанно исчезаем, как мы спонтанно возникаем, когда пробуждаемся. Но то, к чему я сейчас иду, к чему клоню, заключается в том, чтобы найти ту точку, ту грань в психической жизни, где мы ВПЕРВЫЕ начинаем — как Я, как СОЗНАНИЕ. Причем границы здесь таковы, что они не стабильны, не раз и навсегда положены; эти границы сдвигаемы и у каждого различны. Тем и отличаются люди друг от друга, насколько узок и плосок или насколько широк и глубок уровень их сознания.

Всё, что выходит за эти границы, мы называем бессознательным. Причем сам по себе термин бессознательное в принятом употреблении достаточно сомнителен, потому что, когда мы говорим о бессознании, мы говорим о нем из сознания. По сути, мы сознательно конструируем бессознательное и приписываем затем этому голему сознания власть над сознанием. Об этой махинации интересно писал в свое время Клагес. Сознание создает бессознание, которому оно потом подчиняется, наделяя его способностью управлять собой, то есть сознанием. Но даже если отвлечься от этой фальшивки сознания и попытаться представить себе настоящее, а не сконструированное бессознательное, то придется признать, что оно таково для нас, для тех из нас, кто не способен проникнуть в него сознанием, тогда как само по себе оно действует вполне сознательно. Можно сказать и так: наше бессознательное — это какое-то другое (или ЧЬЕ-ТО другое) высшее по уровню сознание. Достаточно обратить внимание на то, насколько разумно оно организовано, начиная с элементарных физиологических процессов. Как если бы всё здесь управлялось каким-то сознанием, не уместающимся в рамки наших обычных представлений о сознании. Ведь мы оттого и живем, что все эти процессы, от обмена веществ до нервной системы, функционируют в высшей степени осмысленно и разумно. У меня в годы молодости был приятель. Он был патологоанатом. Он часто заходил ко мне, насмешливо разглядывал мою библиотеку, особенно её богословские полки. Однажды он сказал, что я, вместо того чтобы читать всю эту ерунду, должен был бы прийти к нему в прозекторскую, чтобы увидеть Бога.

Меня это по молодости раздражало, но сейчас я понимаю, насколько он был прав. Он имел в виду чудо творения, с которым сталкивался каждый день на трупах, которые вскрывал. «Ты просто приди и посмотри, как всё в нас устроено, как гениально, совершенно невообразимо разумно всё это устроено». — Ранее я говорил

о необходимости иллюзии, в которой мы находимся, приписывая собственному Я способности, которыми оно не обладает. Эта необходимость социальная. Мы живем не только органически в природе и не только духовно в мире чистых мыслей, мы живем еще и в социальном. А жить в социальном, значит быть активным, действовать. Представьте себе, если с этими мыслями, как я их излагаю здесь, я вошел бы в социальную жизнь. Я просто перестал бы действовать, настолько этот род мыслей парализует. Если уровень и сфера активности моего Я ничтожны в **ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ**, то как смог бы я выполнять свои гражданские функции, исходя из своей фактической метафизической ничтожности!

Оттого эта иллюзия — иллюзия активности — совершенно необходима, причем не только в смысле социального совместного существования, но и в том смысле, что, учась осознавать её как иллюзию, я преобразовываю её в реальность. Потому что в чем же и состоит мировой процесс, если не в том, чтобы трансформировать отражаемую в нас телесно **МИРОВУЮ** потенцию Я-сознания в **НАШУ** потенцию, чтобы мы сумели однажды не только тыкать пальцем в тело, говоря Я, но и расширять саму телесность до сознательности. Понятое так, социальное оказывается неким полигоном духовного в процессе саморасширения сознания и его постоянного трансцендирования за собственные пределы, а средством расширения выступает *иллюзия*. Совсем по педагогическому образцу, когда учитель поощряет ученика, внушая ему веру в собственные силы и возможности, которых у того нет, но которые у него оттого и будут, что поставленные перед ним в форме представлений о нем учителя, они вбираются его волей и переносятся в реальность. В какой-то момент ученик узнает об иллюзии, но это уже не парализует его, а напротив, придает ему силы. (Здесь мне следует, пожалуй, прервать себя, чтобы не уйти с головой в эту новую и бесконечно сложную тему. Наверное, можно было бы отложить её на какой-нибудь следующий раз.)

Осмысляя сказанное, подчеркну снова: всё начинается с ошибочного, как мне кажется, первого шага. Дело в том, что в основе моих представлений о мире лежит двойственность, то есть я начинаю с полагания двух агентов: окружающего меня мира и меня самого. Здесь и лежит источник заблуждения, источник всех спотыканий. Спрашивается, что дает мне право начинать с этого полагания: какого-то меня самого и всего, что не есть Я, а есть мир, в котором я нахожусь? Это совершенно произвольное допущение, которое не выдерживает ни малейшего логического нажима. Дело в том, что у меня нет никаких оснований говорить о себе как о какой-то вторичной или первичной субстанции, противостоящей миру.

У меня нет никаких оснований считать мир вокруг себя собственно миром, а себя самого в этом мире как бы некоей противоположностью миру. Зададим вопрос, самый элементарный: если так, то где кончается мир и начинаюсь я? От этого вопроса думают с легкостью отвертеться, когда указывают на *тело*, как на границу, разделяющую Я и мир. Мир — это всё то, что вокруг меня, но чем ближе он ко мне, к моему телу, тем его становится всё меньше и меньше, пока он не исчезает вообще куда-то, после чего начинаюсь Я. Ничего более нелепого, чем это деление на внешнее и внутреннее, невозможно себе представить. О какой же телесной границе, разделяющей внешний мир и внутреннее Я, может идти речь, когда само тело целиком принадлежит миру и **ЕСТЬ** мир. Надо было бы обладать телом из

железобетона с каким-то замурованным в нем сумасшедшим собственником, чтобы придать абсурду налет правдоподобности. Когда я противопоставляю внешнее и внутреннее, я произвожу совершенно искусственную дихотомию, произвольно кладя в начало дуализм, после которого и попадаю в тупик — до того, как вообще сдвигаюсь мысленно с места. Мне следует, к примеру, подумать о том, что, когда я дышу (а я делаю это в среднем 18 раз в минуту), воздух, который находится вне меня, во внешнем мире, попадает в меня, чтобы потом с выдохом снова оказаться в мире, а с вдохом снова во мне. Так где же здесь внешнее, и где внутреннее? Для того чтобы воздух стал моим, внутренним, мне нужно было бы задержать его в себе, но я его не могу задержать, я его должен выдохнуть. Я и выдыхаю его уже, когда говорю обо всем этом. Самим актом говорения я его выдыхаю, теряю его и снова приобретаю, вдыхая. Но так же обстоит и с обменом веществ, тепловыми процессами и всем остальным.

Так я начинаю понимать, что между моим телом и миром нет никакой границы, с которой кончался бы мир и начиналось мое фокусническое Я. Вот с этого и следовало бы начать: не с дуализма, не с произвольной дихотомии, а с цельности. Если эволюционная теория и возникла в XIX веке в биологии, то отчего же прикреплять её только к биологии. Что, если перенести её и продолжить в духовное измерение, в человеческое, потому что у Дарвина или Геккеля она ведь кончается как раз там, где человек еще не начался как САМ. Homo sapiens ведь это всё еще обезьяна, хотя и наделенная опциями человеческого. Человека, не в его растительной и животной общности, а в его ИНДИВИДУАЛЬНОМ, здесь еще нет, но он здесь начинается. И потому место свершения его не биология, где он всё еще животная особь, а история. При условии, что история — это продолжение и дальнейшая эволюция биологического в измерении индивидуального. Разве не это мы имеем в виду, когда говорим о мире, вселенной!

В немецком даже «мир» и «всё» — синонимы. Выходит, что, начиная с противопоставления мира и Я, мы отделяем СЕБЯ от ВСЕГО. В этом и абсурд: считать, что есть ВСЁ и ЧТО-ТО еще. Совсем иначе обстоит, если мы переносим вопрос из этой анекдотической мифотеологии на почву эволюции, но понимаемой, как сказано, уже не как БИОГЕНЕЗ, а как ПСИХОГЕНЕЗ и ПНЕВМАТОГЕНЕЗ. Тогда мы учимся лучше осознавать, что же мы понимаем под миром, ВСЕМ. Мир — это развитие мира, эволюция. Эволюция периодична. Ошибка в том, что, говоря о мире, мы, как правило, помещаем его в пространство и время. Мы считаем, что вещи находятся в мире, что всё, что происходит, происходит в мире, как если бы мир был неким объемом, некой вместимостью, внутри которой происходили бы мировые процессы. Можно сформулировать парадоксальный вопрос. Мир ли находится в пространстве или пространство в мире? Ответ совершенно однозначен. Мир не может находиться в пространстве, потому что если мир находится в пространстве, это значит, что пространство больше мира, больше, чем ВСЁ. Отсюда следует, что не мир находится в пространстве, а пространство в мире. Мир *больше* пространства. Аналогичное значимо и для времени. Попытаемся же это себе представить. На том острие, где логика уже не отличима от очевидности. Фридрих Теодор Фишер, эстетик и необыкновенно острый мыслитель, остроумно заметил однажды, что мир не может начаться, не может иметь начала. Потому что для того, чтобы мир начался,

должна быть некая причина мира. Но причина мира должна лежать до мира и вне мира. А вне мира, вне ВСЕГО ничего лежать не может. Это действительно парадоксальная ситуация. Мир не может начаться, но ведь он начался. Здесь просто указывается на пределы нашей логики, нашего обычного рассудка. Мы не способны этого мыслить, если не выйдем за эти пределы. Но выйти из логики вовсе не значит войти в мистику, иррационализм или чёрт знает что.

Можно ведь войти и в более высокую логику. Если мы начинаем наше рассуждение о мире с представления о чем-то пространственном, о чем-то объемном, в котором мы свершаемся, то мы неизбежно оказываемся в тупике. А что, если представить себе это иначе? Что, если представить себе ВСЁ эволюционно, как развитие ЧЕГО-ТО, что не только развивается, но и *есть само развитие* ? То есть, скажем, не камни, не минеральное царство в мире, а мир КАК минеральное царство. Не растительность в мире, а мир КАК растительность? Вы скажете, это пантеизм, Спиноза. И да, и нет. Спиноза, пантеизм здесь просто точка соприкосновения. Соприкоснулись и разошлись, навсегда. Потому что это не пантеизм, а, если хотите, панантропизм, антропоархизм. Последняя, завершающая ступень здесь — человек. Мир КАК человек. Человек, в котором мир достигает своей полноты и законченности, потому что человек, кроме своего, человеческого, несет в себе все снятые стадии развития. Он и минерален в своей костной системе, и растителен в жизненных процессах, и животен в инстинктах, но ко всему и специфичен как человек. Эта специфика, нечто абсолютно новое в эволюции, — МЫШЛЕНИЕ.

С мышлением мир прекращается как только природа и начинается как познание природы, или САМОПОЗНАНИЕ. Удивительный момент, когда мир, доведший себя до человека, развившийся до человека, способен обернуться на себя и осмыслить себя. Здесь впервые начинается возможность ошибки, заблуждения. Корень и возможность заблуждения в сознании, в только что возникшем Я. Тут мне приходится всё время одергивать себя, чтобы меня не заносило, потому что особенность нашей темы в том, что она расширяется с каждым прикосновением к ней, и мы рискуем потерять управление. Заблуждение в том, что, мысля мир, я понимаю под собственным Я какую-то независимую от мира субстанцию, непонятно откуда взявшуюся. *Тогда как Я и есть сам мир, достигший самосознания.* Именно так: Я падает в мир не с неба, а есть сам мир, развивший себя до способности мыслить самого себя и — развивающий себя дальше, но уже не в элементе вещества, материи, а в элементе ПОЗНАНИЯ. Мир, ставший сознанием, мир, ставший Я, мир, обращающийся к себе на Я. Подумаем: минеральное царство, растительное царство, животное царство, соединяясь воедино в новом качестве, или чине, называемом ЧЕЛОВЕК, образуют некую телесность, способную осознавать себя как Я и называть себя Я. Тут-то и появляется заблуждение (теологически называемое *дьявол*).

Мысль противопоставляет миру человеческое тело, в которое помещает непонятно откуда взявшееся Я. Так возникает деление на объективное и субъективное. Мы считаем, что процессы, происходящие в мире, объективны, поскольку они происходят вне нас. А наше мышление, наше чувствование этих процессов субъективно. При этом мы забываем, что само это деление на объективное и субъективное не первично, а вторично. Оно возможно как процесс мышления, как мыслительный акт. Получается, что мышление производит

объективность и субъективность, а потом причисляет самого себя к субъективности, да еще и тщетно бьется, ища выхода из субъективности в объективность и, как правило, находя ложные выходы или не находя никакого выхода. Отсюда и возникает тарабарщина агностицизма, вещей самих по себе. Один неверный шаг в самом начале предопределяет срыв всего дальнейшего поиска. А что, если нам — еще раз — начать не с этого! Что, если мы начнем с еще одной очевидности!

Растения, цветы цветут там вовне, скажем, на лугу. Они находятся в мире. А где же находится понятие «растение», «цветок»? Начав с заблуждения, мы множим его и говорим: растения на лугу, а мысли о растениях в голове. Или еще: звезды в небе, а мысли о звездах в голове. В одном случае, в голове астронома, в другом — ботаника. При этом мы не утруждаем себя вопросом, а где сама голова, со всеми своими мыслями? Потому что, если мы зададим этот вопрос, нам придется выключить голову из мира, чтобы оставить цветы и звезды на лугах и небесах, а мысли о цветах и звездах в голове. В таком нелепом пасьянсе голова оказывается чем-то вроде черного ящика или черной дыры. Всюду вокруг нас мир. А входя в голову, он вдруг исчезает, превращаясь в мысли. Но можно же и избавиться от нелепости, включив и голову с мыслями в мир. Тогда не только звезды на небе окажутся в мире и миром, но и мысли астронома об этих звездах. Причем не так, чтобы они попадали в мир из головы, а как раз, наоборот: в голову они попадают из мира, чтобы мир был не только восприятием, но и понятием, и СВЕРШАЛСЯ не только как вещи, но и как познание вещей.

Теория эволюции оказывается, таким образом, не только учением о том, что происходит в мире, но и САМИМ ПРОИСХОДЯЩИМ, причем на более высокой ступени. Герман Коген, очень значительный философ, глава Марбургского неокантианства, сформулировал однажды парадоксальную мысль. Звезды, говорит Коген, находятся не в небе, а в учебниках по астрономии. Потому что звезды в небе, как чистая данность, — это конечно, никакие не звезды, а в лучшем случае просто какие-то светящиеся точки, и даже не светящиеся точки (потому что и это уже определение), а чёрт знает что: просто восприятие, о котором даже не известно, что это — восприятие. Гегель называл звезды сыпью на лице неба. По-моему очень поэтично, правда? Конечно, звезды находятся в небе, где еще? Но мы видим их только потому, что мыслим их как таковые. Через мышление, через понятийность звезды и становятся звездами.

У Когена, конечно, это сформулировано как парадокс, вызов, провоцирующий мысль к пониманию. К пониманию того, что мысль о вещах не менее, если не более объективна, чем сами вещи. Мысль — это всегда мысль мира, только свершается она в голове. Вещь находится вовне, мысль внутри, но и внешнее, и внутреннее есть в мире и мир. А мы продолжаем относиться к миру вне нас как к объекту, себя же наделяем субъективностью, не понимая при этом, что изначально нет и не может быть ни субъективности, ни объективности, ни сверхчувственного, ни чувственного, ни духа, ни материи. Изначально единство того и другого, и это единство полагает себя как то и другое. Когда мы говорим, что есть дух и природа, мы забываем, что само это разграничение есть результат мысли. Нет никакого духа и никакой природы, а есть дух КАК природа, и природа КАК дух, и еще есть процесс мышления, расщепляющий это единство на дух и природу. То есть дух и природа есть не

данность, а результат полагания, причем полагающим является дух, после чего он забывает акт полагания и кладет в основу положенное, оказываясь, таким образом, только одним из полюсов, тогда как он творец обоих. Субъективность — это только продолженная в человеке объективность, а внутренний мир — это всё тот же внешний мир, только трансформированный в мысль, чувство и волю.

Наше Я, увиденное в этом свете, никакая не собственность, а вершина мирового процесса, достигаемая в человеческой телесности: мир, доведший себя в себе же самом (потому что и тело наше — мир) до самоосмысления, до самоосознания. И вот, вопрос доходит до точки: а что же дальше. Есть ли выход из заблудившегося в себе и попавшего в себя, как в тупик, мира. Мы говорили об этом вчера, и на этом я хочу завершить наш разговор. Мы говорили о том, что биологически развитие нашего организма до совершенства в миллионах лет обусловлено тем, что нас самих при этом нет сознательно.

В биологической эволюции мы — это тело с отсутствующим Я, и оттого просто не присутствуем в процессе создания нашей телесности. По аналогии с операцией: когда нас оперируют, мы находимся под наркозом. Говоря с крупницей соли, мы под наркозом не только, чтобы не чувствовать боль, но и чтобы не мешать хирургу советами. Не высказывать ему своих мнений, пользуясь своими конституционными правами, и дать ему резать нас как он сочтет нужным. Я говорю это серьезно, потому что от нашего взбесившегося либерализма можно ожидать чего угодно. Поэтому, хирургу лучше всего, когда мы просто отключены. Так вот, продолжая аналогию: природа, создавшая нас, нашу телесность, держала нас в миллионах лет под наркозом.

Наша тройкая телесность, воспроизводящая все три царства природы, минеральное — в костной системе, растительное — в вегетативной системе и животное — в системе инстинктов, ощущений, возникла без нас и функционирует всё еще абсолютно за пределами нашего сознания. Нашему Я, нам самим, тут делать нечего, но вот же с какого-то момента начинаем мы, и начинаем мы там, где начинается мышление, то есть там, где мир доводит себя в своем саморазвитии до способности мыслить. С этого момента мы уже не просто творения, но и УЧАСТНИКИ творения, потому что дальнейшая эволюция, после биологически-телесной, есть эволюция сознания, а эволюция сознания без участия самого сознания — невозможна. Создавший нас творец с этого момента зависит от нас не меньше, чем мы от него. Это и имел я в виду, когда говорил об иллюзии, о вхождении в зону заблуждения и ошибок. Напомню еще раз уже приведенную ранее аналогию с литературным произведением. Что же такое все эти восемьсот действующих лиц в «Войне и мире» или вся тысяча их у Шекспира, если не сам Толстой, сам Шекспир, который, создав их, живет их жизнь, умирает их смерть и претерпевает их судьбы.

Можно было бы сказать, что он их Бог, но Бог, полностью растворившийся в них и трансформировавший свою волю в их волю. Если мы распространим эту аналогию на мир и увидим в мире произведение искусства, то нам не избежать вопроса о нашем авторе, нашем Боге, живущем нашу жизнь и претерпевающем наши судьбы. Боге, создавшем нас, чтобы с какого-то момента (с какой-то страницы) отказаться от своей воли и полностью восстать в нашей воле, живя в нас как мы сами, причем так, чтобы нам, даже тем из нас, кто верит в Него, казалось, что живем мы сами. И вот с



момента, когда нам это кажется до такой степени, что иллюзия и реальность уже не отличаются друг от друга, когда Он и В САМОМ ДЕЛЕ — мы, с этого момента и начинается Его риск, Его, с позволения, «русская рулетка», потому что на этой ступени эволюции, где речь идет уже не о биогенезе, а о психогенезе и пневмогенезе, то есть там, где местом свершения эволюции оказывается уже не ПРИРОДА, а СОЗНАНИЕ и МЫСЛЬ, творец создает свое творение уже не в режиме усыпленности последнего, а в его пробужденности. Наверное, это и имел в виду Ницше, говоря: «Бог мертв», или Леон Блуа, в словах: «*Dieu se retire*», Бог уходит от дел, увольняется. Настоящее Бога — это уже не человек как ПРИРОДА, то есть голая телесность, витальность и инстинкт, а человек как СОЗНАНИЕ и МЫСЛЬ (даже отрицающая Бога). Риск в том, что в человеке соединены СОВЕРШЕННАЯ телесность и НЕСОВЕРШЕННОЕ сознание: телесность потому, что она уже завершена и в прошлом, а сознание — потому, что оно только началось и в будущем. Если представить себе, как функционирует мысль в голове какого-нибудь интеллектуала, и как функционирует его же кишечник, то можно будет поразиться степени их несоразмерности: совершенству кишечника и никудышности мысли в голове. Это совсем не шутка. Может, это и звучит как шутка, но серьезнее сказать я не могу. Если наш мир имеет какую-то будущность, то, наверное, эта будущность в том, чтобы и мысль дошла в своем развитии до уровня совершенства кишечника, например. На этом я, пожалуй, и поставлю точку, которую вы наверняка переделаете в вопросы.

Рига, 24 июля 2011

## Кант и ложь

Мораль на ложе Прокруста

1.

При чтении кантовского эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» вспоминается следующее место из «Сумерек идолов» Ницше<sup>[260]</sup>: «Кто из немцев знает еще по опыту те тонкие содрогания, которыми *легкие ноги* в умственной области переполняют все мускулы. — Надутая неуклюжесть умственных приемов, *грубая* рука при схватывании — это нечто до такой степени немецкое, что за границей это смешивают вообще с немецкой натурой. У немца нет *пальцев* для *nuances...*». И дальше уже по прямому адресу: «Что немцы хоть только выдержали своих философов, прежде всего этого уродливейшего идейного калеку, какой только существовал, *великого* Канта, это дает немалое понятие о немецком изяществе». Сказано — не в бровь, а в оба глаза, и, что главное, сказано немцем. Между тем, именно на кантовском аподиктуме, нашедшем выражение в названном эссе, опознают иностранцы немецкое *вообще*, смешивая его, по словам Ницше, «с немецкой натурой». Нет нужды вычитывать из книг, что такое немец в французской, итальянской, испанской, английской оптике; достаточно просто побывать в этих странах и понаблюдать за реакциями на немецкое (мне помнится, как

демонстративно обернулись на нас две дамы в лондонском аэропорту, услышав немецкую речь). Если представить себе немецкую характерологию в виде пружины, можно будет условно очертить границы её растяжки: от педанта, увальня, фельдфебеля, квадратноголового тупицы до варвара, гунна, скота, нелюдя, отрубавшего (в бельгийских газетах 1914 года) руки маленьким девочкам<sup>[261]</sup> и играющего потом (в голливудских фильмах) Бетховена на рояле.

Диспозиция этих характеристик ясна до неприличия: варвар и нелюдь — это немец в военное время, который в мирных условиях — тупой автоматический педант. В том и другом случае, послушный исполнитель («Hitlers willige Vollstrecker», под таким заглавием вышел немецкий перевод книги гарвардского историка Даниэля Голдхагена, в которой немцы, не те или иные, а *все*, квалифицируются как садисты и убийцы; книга в 1996 году удостоилась в Бонне премии демократии в размере 10 тысяч марок, а *laudatio* произнес Юрген Хабермас). Разумеется, герой кантовского элабората — послушник мирного времени, но никогда нельзя забывать, чем он становится в условиях войны. Читатель простит мне еще одно личное воспоминание. Престарелый, ныне покойный, швейцарец из Базеля, долгие годы проживший в Германии — и в Испании, — каждый раз как-то по-особенному напрягался, говоря о немцах. Нет, он не поносил их, напротив: в его словах, а больше в тоне, улавливались нотки почтения, даже пиетета, но важно было не это, а то, что он время от времени перебивал себя, чтобы вставить следующий рефрен: «Да, но с ними всегда надо быть начеку. Крайне опасный (он растягивал почти нараспев), опаснейший народец!» Интересно, что впечатление от этих слов было даже сильнее, чем от ницшевских, но еще интереснее, что именно они, вместе с ницшевскими, вспоминаются при чтении реплики «О мнимом праве лгать из человеколюбия».

2.

Можно вкратце воспроизвести кантовский ответ<sup>[262]</sup>, спровоцированный одной заметкой Бенжамена Констана 1797 года. Констан, не оспаривая правила: «наш долг — говорить правду», отвергает его безусловность и обязательность для всех случаев и демонстрирует свою мысль примером *reductio ad absurdum* у «одного немецкого философа». «Он дошел до того, что утверждает, будто солгать в ответ на вопрос злоумышленника<sup>[263]</sup>, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг, — было бы преступлением». Констан имеет в виду Канта (хотя кроме Канта и, очевидно, до Канта то же утверждал некий Михаэлис из Гёттингена), и Кант, приняв вызов, откликнулся на него несколькими страничками своей статьи. Кантовская мысль предельно прозрачна и составляет стержень его этической доктрины: обязанность говорить правду есть *безусловная обязанность*, которая имеет силу при любых обстоятельствах. Тут же воспроизводится и пример, цитируемый Константином в целях *приведения к нелепости* этой мысли. К вам стучится с мольбой об убежище друг, преследуемый маньяком-убийцей. Допустим, что это не друг, а просто незнакомец. Или даже женщина. В предельной версии — ребенок. Убежище вы, в согласии со своей совестью и человечностью, предоставляете, но тут же перед дверью появляется маньяк и спрашивает вас в категоричной форме, не к вам ли забежал малыш семи или восьми лет.

Вы делаете глубокий вздох и отвечаете: «Так точно. Он прячется вон там, в сундуке». Вы говорите это, потому что говорить правду — ваш нравственный долг и

безусловная обязанность, имеющая силу всегда и во всех отношениях. Маньяк врывается к вам в жилище, извлекает ребенка из сундука и — *съедает его*. Разумеется, это происходит не в мирном, кладбищенски тихом Кёнигсберге, где вообще ничего не происходит, а в совсем недавнем еще умытом кровью Париже якобинцев, санкюлотов и насаженных на пики голов: под знаком и в исполнение санкции «божественного» Марата, гласящей, что *голодный имеет право съесть сытого*.

3.

Лапидарность и резюмированность кантовской позиции вызывающе контрастирует с многословием комментаторов и интерпретаторов. Вот уже двести лет, как философы спорят о её правомерности или неправомерности. Аподиктичность примера разбавляется при этом в множестве презумпций, условий, оговорок, допущений сослагательного порядка, что производит тягостное впечатление крючкотворства и пускания пыли в глаза. Кант сам задал тон, разбавив пример дистиллированной водой *потенциалиса* или *пробабилитива*. Об уровне его рассуждений можно было бы высказаться со всей определенностью, не зная мы, что речь идет о великом философе. Quod licet Jovi... А между тем, философов в комедиях Мольера колотят из-за гораздо более невинных вещей. Чего хочет Кант? Он хочет, прежде и помимо всего, чтобы волки (долга) были сыты.

И уже потом — разумеется, если получится — остались целы и овцы (человеколюбия). Отсюда диковинные случаи аподиктической априорной морали со стохастикой случая и непредвиденности. По типу: с чего мы взяли, что, если мы скажем правду, убийца непременно прикончит свою жертву! Ведь может статься, что, пока мы исполняем свой нравственный долг и говорим убийце правду, сбегаются соседи и задерживают его.

В другом варианте: пока мы говорим правду, преследуемый незаметно выходит из дому и спасается. Параллельно: если мы лжем, говоря, что его нет дома, а он тем временем действительно покинул дом, то убийца может же встретить его на дороге и убить. Совсем как в анекдоте про логику и аквариум. Если скрывающийся незаметно выходит из дому, пока мы говорим правду, то погнавшегося за ним маньяка задерживают соседи. Если же он покидает дом, пока мы лжем, то никакие соседи не сбегаются, и убийца успешно убивает его.

В последнем случае, заключает Кант, мы с полным правом можем быть привлечены к ответственности как виновники его смерти. «Ибо, если бы ты сказал правду, насколько ты её знал, возможно, что, пока убийца отыскивал бы своего врага в его доме<sup>[264]</sup>, его схватили бы сбежавшиеся соседи и злодеяние не было бы совершено». Summa summarum: «Если ты своею *ложью* помешал замышляющему убийство [в оригинале, одержимому страстью к убийству, — К. С.] исполнить его намерение, то ты несешь юридическую ответственность за все могущие произойти последствия [например, бездействие соседей, — К. С.]. Но если ты остался в пределах строгой истины, публичное правосудие [вот именно, правосудие; при чем тут мораль? — К. С.] ни к чему не может придраться, каковы бы ни были непредвиденные последствия твоего поступка [отчего же непредвиденные, когда очень даже предвиденные: маньяк-убийца оказался, как мы знаем, каннибалом, — К. С.]». И дальше: «Каждый человек имеет не только право, но даже строжайшую

обязанность быть правдивым в высказываниях, которых он не может избежать, хотя бы её исполнение и приносило вред ему самому или кому другому. Собственно, не он сам причиняет этим вред тому, кто страдает от его показания, но случай. Ибо сам человек при этом вовсе не свободен в выборе, так как правдивость (если уж он должен высказаться) есть его безусловная обязанность». Итак, следует говорить правду, и только правду, а в остальном полагаться на случай. Вмешательство соседей, как легко можно догадаться, не единственное, на что способен случай. Возможна целая куча вариантов. Скажем: вы говорите правду, маньяк кидается к сундуку, обнаруживает там свою жертву и умирает — от инфаркта. Или: вы говорите правду и сами умираете — непонятно от чего. Или: вы говорите правду, маньяк кидается к сундуку, спотыкается о стул, падает, ударяется головой о сундук, теряет сознание и пребывает в обмороке ровно столько времени, сколько нужно, чтобы вы позвонили в полицию и дождались её прихода.

4.

Упрекая своего оппонента в прѳтов ψεΰδος, фундаментальном заблуждении, Кант лишь ступешевывает собственное: *абсолютную юридификацию морали*. Заметка «О мнимом праве лгать из человеколюбия» является в этом смысле не случайной оплошностью (тем, что немцы называют Ausrutscher), а прямым следствием его общего этического учения. В свою очередь, этическая доктрина представляет собой прямой *формальный* перенос философского метода в практическую сферу, где последний подчиняет себе неподвластные рассудку содержания. Можно сказать, что познавательное бессилие «Критики чистого разума» компенсируется абсолютизмом «Критики практического разума»; Кант, влюбленный, по его словам, в метафизику<sup>[265]</sup>, которой он не находит места в научной философии, с какой-то свирепостью переносит эту теоретикопознавательную запретную страсть в этическое. Еще раз его же словами<sup>[266]</sup>: он «должен был устранить знание, чтобы получить место для веры», после чего метафизика, позорно изгнанная в научную дверь, триумфально возвращается через окно нравственного императива.

Метод, в обоих случаях, остается неизменным и называется *questio juris*. Это чистая техника судопроизводства, выдающая себя за философию (*jurisdictionalis*). Надо вспомнить особенности познавательного механизма у Канта, чтобы опознать его и в кантовской этике. Созерцания без понятий слепы, понятия без созерцаний пусты. Связь тех и других есть познание. Пустое понятие заполняется слепым чувственным материалом, который, как *понятый*, есть уже не *сам*, а произведение понятия. «Мы лишь а priori познаем в вещах то, что сами же вкладываем в них»<sup>[267]</sup>. Это а priori Кант отождествляет с *формальным*, в чем Макс Шелер<sup>[268]</sup> видит его основную ошибку: как в теории познания, так и в учении о нравственности. Ибо если и допустить, что формальное без материального пусто, а материальное без формального слепо, то на каком основании в синтезе того и другого определяющим оказывается именно *пустое*. О содержании понятия *самом по себе* нельзя ничего знать (кроме того, что о нем ничего нельзя знать); *наше* познание не задается вещью, а задает *вещь*, то есть мы познаем в вещи ровно столько, сколько сами в нее вкладываем (чистота, как синтез пустоты и слепоты).

Можно представить себе это *конкретно* и *практически*, скажем, на примере врача, который познает в пациенте болезнь, которую сам же предварительно и

вмыслил в него, или на примере судьи, находящего то же в обвиняемом. Природа (в кантовски осмысленном естествознании), мир (в кантовски осмысленной морали) есть *подследственный*, а философия, соответственно, мораль — «полиция»<sup>[269]</sup>. Никакой двусмысленности: разум стоит перед природой *«не как школьник, которому учитель подсказывает всё, что он хочет, а как назначенный судья, вынуждающий свидетелей отвечать на поставленные им вопросы»*<sup>[270]</sup>. Так, в пределах видимости прусского, к тому же философского, ландшафта.

Но если разум есть разум, и один — у философа и нефилософа, то что мешает нам увидеть этот разум в других оптиках и других ландшафтах. Скажем, в практике судей-демологов, которые сначала вкладывали в обвиняемую *«ведовство»*, а потом извлекали его из нее, как *«признание»*. Или у судей-естествоиспытателей, вкладывающих в природу свои *«сценарии»*, чтобы под пытками эксперимента вынуждать её сознаваться в них. Обобщенно: судей, которые обязывают свидетелей говорить правду, после того как сами же и определили, что есть правда. Мы воздержимся от дальнейших ассоциаций, напрашивающихся на ум, потому что читатель при желании сделает это сам.

5.

Понятно, что эссе *«О мнимом праве лгать из человеколюбия»*, кантовская мораль, как таковая, только при одном условии может избежать абсурдности: если перевести её из моральной топики в юридическую. По сути, так это и обстоит у Канта, и вопрос был бы закрыт, если бы так это обстояло и *formaliter*, то есть, если бы гетерогенное юридическое содержание не подгонялось им под моральную форму. Потому что с моралью его абсурдный ригоризм имеет не больше общего, чем вежливое выслушивание болтовни с интересом к её содержанию. Нужно вспомнить еще ту другую нелепость, которую высмеял в свое время Шиллер в известной эпиграмме. Если вы совершаете моральный поступок, но при этом радуетесь, то вы безнравственны. Это имеет смысл в отношении *бюрократа*, да и то не каждого, а удавшегося. Бюрократ — машина долга (*une machine à devoir*, сказали бы философы постмодерна). Он подписывает ваше заявление, вы благодарите его от сердца, а он *вежливо* дает вам понять, что прием окончен, потому что его ждет очередной посетитель, и если он с каждым станет делить его радость, то страдать от этого придется каждому следующему.

Такова *норма* правового общества: по ту сторону добра и зла и — ничего личного. Судье или следователю безразлично всё, кроме правды. Его кредо: *Fiat justitia, et pereat mundus* (да свершится правосудие, даже если погибнет мир). Или в перевернутой русской, но всё той же, версии подпольного человека: *«Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»*. Служитель закона запрограммирован, как аппарат, и несет в груди не чувства, а опции, так что ожидать от него каких-либо эмоций было бы не меньшей нелепостью, чем ожидать их, скажем, от игровых автоматов. Мораль Канта — изумительна, как механизм регуляции правовых отношений, при которых нарушитель порядка столкнут с блюстителем порядка не в пространстве душевности, а в пространстве юридически санкционированных правил. Но она же страшна, как страшен киборг, способный вдруг на *спонтанное* изумление и

благоговение: перед звездным небом над ним и нравственным законом (на «жестком диске») в нем.

6.

Если знать (по аналогии, которая больше, чем аналогия), что требование гигиены имеет силу не только во внешнем, телесном, но и во внутреннем, душевном, пространстве, то позволительно завершить эти рассуждения словами, сила которых оттого и не стихает вот уже две тысячи лет, что она зажигает солнца и приводит в движение миры. Павел (1 Кор. 13:1–8): «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею *дар* пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам всё имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится». Можно допустить, что некий врач-профилактолог будущего (ближайшего или уже никакого) предписывал бы ежедневный прием именно этих слов: как средства от всякого рода душевной порчи, в том числе и от моральной обязанности говорить правду там, где результатом правды становятся — *съеденные дети*.

Базель, 25 сентября 2009

## Директор

1.

Степана Суреновича Товмасына я узнал осенью 1970 года через А. Л. Калантара, с которым тоже совсем недавно познакомился и который предложил мне поступить на работу в Институт философии, в отдел эстетики, которым он заведовал. Как сразу выяснилось, это было невозможно, но, поскольку невозможно было всё, или почти всё, никто с этим не считался всерьез. Невозможное заключалась в том, что лимит штатов Института философии был исчерпан и, чтобы взять меня на работу, нужно было выделить новый штат, которого, конечно, не было. Штата не было, зато был Мергелян, вице-президент и сосед «Алика» (Калантара), а еще была страна, где, по щучьему велению «*всё решали кадры*». Мне пришлось недолго прождать, прежде чем быть взятым на работу в должности младшего научного сотрудника.

Первое впечатление от Степана Суреновича: полное служебное соответствие. Он не только был директором, он был — *директор*. Станным образом, без знака минус: я сидел в его кабинете и не испытывал ничего дурного, нелепого, зощенковского. Даже подсознание не подавало никаких знаков. Не было, конечно, и симпатий (они пришли позже), но сам факт отсутствия негативного настроения.



Причиной — как выяснилось сразу же — была *адекватность*: директорство Степана Суреновича сидело на нем, как отлично скроенный костюм, вопреки всякому ожиданию и опыту. Он был директор по призванию, *сам* (*phusei*, сказали бы стоики), в отличие от стольких других.

Эти другие становились (можно было бы сказать, оборачивались) директорами по вхождению в должность: через посвятельный ритуал соприкосновения задницы с креслом, причем сама задница удаивалась этой милости, благодаря голове, после того как голова успешно выдерживала испытательный срок адаптации в чужих и более высоко поставленных задницах. От всей этой незатейливой диалектики не оставалось и следа, когда речь шла о директоре Товмасыне. Трудно было отделаться от впечатления, что он, при всей серьезности и вжитости в роль, относился к ней с легким, едва заметным презрением, и, пожалуй, именно это с самого начала примирило меня (думаю, не одного меня) с ним, несмотря на чудовищный антагонизм моей врожденной маргинальности и его безупречной советскости. Потому что дело было вовсе не в этих жупелах, а в личностном. Всё решалось наличием хребта и умением вызывать к себе уважение, а вот это Степан Суренович действительно умел. Над кем из старших мы, молодые, только ни подтрунивали!

Иногда безобидно, чаще убийственно, но никогда без оснований. Тем более что зверь, как правило, сам бежал на ловца, и не подстрелить его мог только тупой или трусливый. Но я не могу вспомнить ни одного случая, где мишенью наших остроумий служил бы директор Товмасын. Рикошетом, от него — кто угодно, но никогда он сам. Он просто не умел подставляться. Несправедливость, резкость, предвзятость, немотивированная, казалась бы, жесткость — да; помню, как нестерпимо он отреагировал однажды на мой годовой отчет, сказав, что не потерпит в Институте никаких завуалированных симпатий к буржуазной философии. (Я их и не вуалировал.) Чем он никогда и ни при каких обстоятельствах не был, не мог быть, так это смешным.

Однажды уже в первые послесоветские времена к нам в Институт заявили какие-то темные типы, посланные новыми властями для выяснения то ли лояльности, то ли чёрт знает чего. Они очень важничали, хотя с трудом (скорее всего, с непривычки) скрывали смущенность. Бог знает, какие причудливые ассоциации должны были пучиться в их буйных заросших головах при виде здания с вывеской «Институт философии и права»... Степан Суренович постоял с ними минуты две в фойе, в позе скучающего, но готового вот-вот взбеситься барина, пока, наконец, не повернулся и не ушел к себе, препоручив их своему заместителю. Он не сказал при этом ни слова. Впечатление было таково, что, останься он еще немного, он велел бы их высечь как провинившихся холуев. Похоже, они и сами это чувствовали и, надо думать, вздохнули, когда он ушел. Нечто схожее я видел за много лет до этого, когда Институт посетила однажды какая-то важная шишка из ЦК. Понятным образом присутствовали все: не только кшатрии, но и шудры. Высокого гостя обхаживали по полной скудной программе: водили по отделам, где, заранее дурачки склонившись над книгами, сидели потемкинские, мы; останавливали перед стендами с (собственными) книгами; счастливо кивали каждому вяку. С лица Степана Суреновича не сходила ядовитая улыбка; он молчал и



вообще вел себя так, словно ему наплевать... Вскоре его самого взяли в ЦК секретарем, хотя умному было понятно: он продержится там недолго. Доза его брезгливости превышала допустимую норму; прирожденный директор, он терпеть не мог ничтожествов, влитых, как желе, в директорский костюм и костюмом носимых.

2.

Когда он ушел в ЦК, его кабинет занял Яков Иванович Хачикян. Время было брежневское, самый солнцестой застоя, и советский биоценоз, размещенный в своих устойчивых экологических нишах, казался самой вечностью. С Я. И. Хачикяном вышла накладка: он не оставлял шансов. Не потому что был какой-то особенный, а просто потому что такой. Победить его можно было не иначе, как полюбив его (по образцу истории с голландцем в «Курортнике» Гессе), но чтобы полюбить его, нужно было победить себя. Понятно, что о таком эксклюзивно эзотерическом решении проблемы я (по молодости и прочим причинам) даже не думал. Ко всему он был эстетиком и непосредственно курировал отдел — сначала из замдиректорского, а потом и из директорского кабинета. Бедный Калантар лез из кожи вон, чтобы не потерять лицо, но его хватало только на то, чтобы отругиваться или громче обычного смеяться, когда, провожая его после работы домой, я развивал обценные фантазии на тему, как справиться с Яковом Ивановичем: референциальной точкой отсчета в моих фантазиях служил Кашей Бессмертный с его яйцом (или, в моей версии, яйцами).

Хачикян был не только эстетиком, но и чекистом. Однажды он признался мне, что не может простить себе, что не выучил немецкий — при самых благоприятных обстоятельствах. Совсем молодым он служил в послевоенной Германии в качестве особиста. Ему казалось, что он мог бы выучить язык, сидя в кабинете и пользуясь своей особостью, но то ли по лени, то ли по легкомыслию упустил шанс. Я пытался представить себе это, и передо мной вставала картина, как он допрашивает пленных, а те поправляют его по ходу, объясняя, скажем, различия модальных глаголов на следующем примере: он хотел бы (*möchte*), но вовсе не должен (*muß nicht*) учиться, в то время как они должны (*müssen*) учить его, хотя им вовсе не хочется (*möchten nicht*) этого. — Вполне естественно, что в отделе у него были свои люди: Степан Топчян и некий Георгий, кажется, Акопян. По тому, как оба важничали, особенно в присутствии Калантара, даже посторонний догадался бы, кто здесь хозяин. Я вскоре убедился в этом сам, когда сдал на обсуждение свою кандидатскую диссертацию (о Бергсоне).

Всё заняло до неприличия мало времени. Самого Якова Ивановича не было; похоже, он просто перелистал текст и отдал соответствующие распоряжения. (Так шеф-хирург перепоручает иные операции своим ассистентам.) Ассистенты оказались аккуратные и не без крупницы садизма. На мои попытки самозащиты они реагировали поднятием бровей, не снисходя до ответа.

Среди прочих недостатков специально отмечалось недостаточное цитирование классиков. А потом, уже наедине, один из них, надутый как индюк, счел нужным объяснить мне, что классики классиками, а вот без цитат из Хачикяна, которого в отделе цитировали все, можно будет вообще забыть о защите. Мой ответ пришел моментально, и ответом было то самое нецензурное (разумеется, в свободном переводе на нелитературный армянский) слово, которым генерал Камброн,

командующий старой гвардией, обессмертил себя на поле битвы при Ватерлоо. Когда гвардию окружили англичане и какой-то офицер предложил им сдаться, Камброн ответил: «Merde».

Наверное, здесь следовало бы остановиться, чтобы изложение не занесло в топик причинностей. Дело было, конечно, не в эстетике и «товарищах эстетиках», а в фатальности бендеровского короллария: «Раз вы живёте в Советской стране, то и сны у вас должны быть советские». Спать по-советски мне не приснилось бы и в дурном сне, а провести Якова Ивановича по этой части не взялся бы даже критянин-лжец. Мне запомнилось одно его замечание на полях диссертации, где я цитировал математика Пуанкаре: «Аргументы Пуанкаре, — так буквально он написал, — не наши аргументы». Это до смешного напоминало озеровское: «Такой хоккей нам не нужен», но разве не могли бы оба, комментатор Озеров и эстетик Хачикян, при иной тасовке карт просто поменяться специальностями, без того чтобы кто-либо, включая их самих, это заметил! Сумма советских людей не менялась от перестановки их мест, потому что советские люди не только жили, но и спали по-советски.

Вообще стиль правления Якова Ивановича производил странное впечатление какой-то смещенности во времени. Он директорствовал так, словно Брежнев уже умер и началась короткая андроповская пародия на несбывшийся (или, вернее, сбывшийся, но в Сталине) день Троцкого: с облавами в кинотеатрах, кафе или уже где попало и вылавливанием праздно шатающихся в рабочее время потенциальных трудармейцев. Увы, с немецким ему снова не повезло, хотя на этот раз он, скажем прямо, старался. Сначала он вменил всем в обязанность расписываться в общем списке сотрудников у секретарши. Мы должны были каждый раз отмечаться, утром и по окончании рабочего дня. Судя по всему, ему не давали покоя черные ящики нашего существования между моментами прихода и ухода, поэтому он решил взять под контроль всё рабочее время. Камер наблюдения не было, зато были журналы, по одному на отдел, в которые каждый сотрудник, отлучаясь из отдела, должен был с точностью до минут вносить время и причину ухода, а по возвращении время прихода.

В том, что Яков Иванович читал наши объяснительные, я убедился, когда он однажды, ткнув пальцем в журнал, сказал, что не потерпит впредь подобного. Речь шла о моей записи примерно следующего содержания: *12:30 покинул отдел по причине спазмов кишечника. 12:45 вернулся. 12:53 снова ушел: туда же и по той же причине*, и т. д. В ответ я возмутился, сказав, что мне ничего не стоило бы вместо туалета назвать библиотеку, чтобы он думал, что я в туалете, тогда как я на самом деле был в туалете. Как в старом еврейском анекдоте: Ты говоришь, что едешь во Львов, чтобы я подумал, что ты едешь в Житомир, тогда как ты едешь во Львов. Зачем же обманывать!

Возвращение Степана Суменовича спасло Хачикяна от свержения снизу. Атмосфера за все годы его директорствования накалилась до такой степени, что в конце концов взбунтовались даже старшие. На одном из общеинститутских собраний вспыхнул бунт, причем настолько дружный, что ему не дали выговорить и слова. В бой шли одни старики; у меня захватило дыхание, когда на трибуне появился вдруг давнопрошедший Бегиян и голосом Вия воззвал к

коммунистической совести. Особенно энергично выступил Эдуард Саркисович Маркарян; он козырял всем, чем только можно было козырять, в том числе и мною, как одним из молодых, которому вот уже столько лет не дают защититься и т. д. Всё сулило самые непредвиденные последствия — мы ерзали на местах, предвкушая суд Линча или снятие скальпа, — как вдруг отключился свет и стало совсем темно. Позже говорили, что это не было случайностью. Может быть. А может, и нет. Я не знаю. Знаю только, что в Советской стране не только сны, но и случайности должны были быть советскими.

Если факт намеренного отключения электричества не имел места, то тем хуже для факта. Смешнее всего было, что, сталкивая Хачикяна снизу, мы вытолкнули его наверх. Он упал в ЦК: не потому что в нем там нуждались, а просто потому что надо было подложить эту свинью Товмасыну, успевшему за короткий секретарский срок убедить партийных грандов в своей полной с ними несовместимости.

3.

Возвращение Степана Суреновича, ставшее праздником для Института, обернулось для меня, как ни странно, решением уйти. Выше я говорил уже о его грозной реплике в мой адрес во время годового отчета. Это случилось вскоре после его прихода. Он знал историю с забракованной диссертацией и, бесспорно, ему успели шепнуть на ухо о моей «ненашестии», что лишь подтвердило его догадки. К тому времени я уже начал писать докторскую (о символе), полагая, что выгнанной в дверь философии самый раз лезть обратно через окно. Тут-то и случилась неприятность: я ему отчитывался, а он меня отчитал. После стольких лет упрямого тверждения камбронковского словца, это стало последней каплей моего терпения.

Как раз к тому времени появилась возможность получить место преподавателя философии в Брюсовском институте. Ребята с кафедры утрясли вопрос с деканом, который, в свою очередь, обещал поговорить с ректором Самсоновым. Самсонов, принявший меня чуть ли не на следующий день, был, как мне показалось, не только в курсе моих проблем, но и — что гораздо важнее — в хорошем настроении. Он разглядывал меня с добродушием сытого людоеда и лениво кивал головой. Получив его согласие, я попросился на прием к директору и положил на стол заявление об уходе. Степан Суренович помрачнел и попросил только не спешить с решением. Больше он ничего не сказал, но просто дал понять, что было бы лучше, если бы я остался. Как ни странно, но остаться заставил меня всё тот же Хачикян, мой бессменный Жавер, который и заблокировал — теперь уже с высоты своего цековского кресла — мой переход в Брюсовский институт. Причиной было отсутствие у меня базового (философского) образования. Очевидно, в этом и лежало скромное обаяние диалектики: можно было, не имея философского образования, работать в Институте философии, но не на кафедре философии.

Хачикян еще раз утяжелил мне жизнь, когда я как раз шел ко дну. По-видимому, он рассчитывал быстрее покончить со мной, но не заметил, что швырнул в меня спасательным кругом. После этого всё сразу пошло в ускоренном темпе. Я защитил кандидатскую, а через три года и докторскую. Стоит ли говорить, что без поддержки Степана Суреновича, его подчеркнутой благожелательности о подобном нельзя было бы и мечтать. Какой-то чёрт дернул меня официально заниматься философией в стране, которая, начавшись сама с философии, позволяла своим гражданам быть

философами, но ни в коем случае не становиться ими... Советским я так и не стал: ни во снах, ни наяву, никак.

В университетские годы удалось избежать приема в комсомол, а позже в институтские, когда замдиректора Экмалян (он стал им при Хачикяне и остался при Товмасыне) буквально поставил себе целью вогнать меня, несмотря на мою незабываемость, в комсомольскую лузу, я отбрыкивался, ссылаясь на возраст и на то, что умру со стыда, если вдруг придется проходить вместе с малолетками собеседование в райкоме. Проскочить удалось не только мимо комсомольской Сциллы, но и мимо партийной Харибды, куда меня, удивляясь, что я не прошу об этом сам, хотели столкнуть уже после докторской. Я делал свирепое, неслгибаемое лицо молодогвардейца Кошевого, испепеляющего взглядом палачей (случаю было угодно свести меня однажды, совсем еще молодого, с ним — говорю об актере, — уже изрядно подряхлевшим, где-то под Туапсе, где я, после крепкого принятия на грудь и к его неподдельному восторгу, воспроизводил ему его же предсмертную позу из фильма двадцатилетней давности), итак, я входил в роль, добро на которую получил однажды от самого — говорю об актере — оригинала, и объяснял вечному Экмаляну, что чувствую себя идеологически не совсем готовым, не вполне, так сказать, созревшим головой и нутром для принятия столь судьбоносного (это слово и теперь слышится мне в брежневской артикуляции) решения.

Иными словами, в раскладе: «рано-поздно», я задерживался «между», останавливая по-фаустовски это прекрасное мгновение: уже-поздно для комсомола, еще рано для партии. Экмалян поражался моему легкомыслию, корчил страшные гримасы, удлиняя лицо до неузнаваемости, срывался на фальцет, из которого потом долго не мог попасть в свою обычную тесситуру, но не давил, — надо полагать, из номенклатурно-номиналистических соображений, потому что негоже было кандидату философских наук (каковым он был тогда) давить на доктора, разве что пожимая плечами и пуская петуха в ответ на его несолидность.

Короче, в том, что я, не пошедший в своей советскости дальше пионерства и всю жизнь остававшийся «ненашим» (причем «ненашим» как для советских, так и для антисоветских), стал доктором и профессором философии, немалая доля вины лежала на директоре Товмасыне, сумевшем-таки — в моем случае — взять сторону личных симпатий, вопреки всем воющим сиренам и аварийным сигналам учения, которое на протяжении бесконечно долгих *семидесяти четырех* лет было всеильным, потому что верным, а верным, потому что всеильным.

4.

В Степане Суреновиче Товмасыне удивляла способность сохранять каменность выражения, даже когда ему должно было быть очень смешно. Не то, чтобы он вообще не смеялся. Просто он лучше других владел лицом, фасадом лица, а уж что творилось за фасадом, об этом приходилось догадываться. Подобно заключенным у Солженицына, которые могли спать с открытыми глазами, он мог смеяться, сохраняя абсолютную невозмутимость. Я помню, как однажды сидел у него в кабинете, когда дверь вдруг открыла библиотекарьша Татьяна Самсоновна и дрожащим голосом произнесла: «Степан Суренович, Брежнев умер!» На его вопрос: «Кто сказал?», она среагировала моментально: «Радио Амалии».

Этот на редкость грамотный ответ мог бы фигурировать в будущих учебниках рефлексологии как образец советской астральности. Сознание выдает информацию, а мышцы параллельно (на всякий случай, если вдруг выяснится, что это не так) обеспечивают алиби: себе абсолютное, а нечаянно подставленной под удар Амалии — откуда же бедной «Тане» было знать, что её спросят об источнике, — относительное, потому что (вся комбинация меньше, чем за секунду!) причем тут Амалия, если врет не она, а её радио... Степан Суренович, просверлив информантку непроницаемыми глазами, перевел взгляд на меня, продолжая сверлить теперь уже меня, затрясшегося в беззвучном смехе.

Я мог бы, как говорят в Одессе, дать зуб, что его трясло не меньше моего, только где-то совсем внутри. Он смеялся не лицом, а как бы за лицом, затягивая смех лицом, как занавеской, отчего становилось еще смешнее.

Или другой раз, снова с Брежневым. Как-то он вызвал меня не помню уже по какому вопросу, а в кабинете у него сидел Корюн Сарингулян, тогда ученый секретарь. По радио как раз транслировалась речь Брежнева с очередного партийного съезда. Брежнев уже успел совсем стать Брежневым, и его агонизирующее чмокание сводило с ума. Мы с Корюном сжимали лицевые мускулы, стараясь не смотреть друг на друга. То есть у нас хватило такта не ставить директора в неловкое положение. Наверное, это разозлило бесенка смеха, потому что нас вдруг угораздило одновременно взглянуть на неподвижного Степана Суреновича, когда из динамиков как раз чавкало фирменное трубопроводное: *«Вместе с тем, чего греха таить, есть у нас еще отдельные недоработки и на философском фронте»*, и т. д. Смех пошел горлом, как лопнул, и когда потом, взяв себя в руки, мы извинились, он, процедив несколько язвительных слов, был по-прежнему невозмутим, хотя глаза его блестели больше обычного.

Разумеется, так это было не всегда. Он мог смеяться и открыто, хотя, как помнится, короткими прерывистыми смешками. И всё же типичным оставалось молчание или лапидарное комментирование, отчего, я говорил уже, смешное делалось смешнее. Так, к примеру, это было однажды, когда во время очередного годового отчета (я был тогда всё еще в отделе эстетики) очередь дошла до Павлика Навасардяна. Павлик начал, как обычно, с сообщения о том, что сделал, или, вернее, не сделал за год, но так как это заняло слишком мало времени, он решил покрыть недостачу более детальным рассказом о своей командировке в Москву, из которой недавно вернулся.

Всё протекало приблизительно в таком потоке сознания (или бессознания): «Ну, значит, самолет, прилетел с опозданием, уже была почти ночь, так что пришлось взять такси, ну, слава Богу, хоть место в гостинице было забронировано, у Вали муж подруги в Интуристе работает, ну, там все друг друга знают, он, значит, позвонил в Москву другу, чтоб тот забронировал место, ну, значит, приехал, поселился, смотрю, уже час ночи, всё закрыто, а я, правду сказать, голоден, тут вспомнил, Валя положила в чемодан холодные котлеты и яйца, я ругался, не хотел лишнюю тяжесть тащить, она всё-таки положила, хотя немножко обиделась, я потом позвонил, сказал, чтоб не злилась, ну, выспался, утром позавтракал в буфете, такой небольшой, но приличный буфет, очень свежие молочные продукты, подкрепившись, пошел в библиотеку, было не близко, но, слава Богу, метро недалеко», и так еще минут десять. Степан

Суменович слушал очень внимательно и делал вид, что не замечает нашей взволнованности. Когда Павлик, виновато улыбаясь, наконец заглох, он сказал: «Мы так и запишем в протоколе: командировка товарища Навасардяна была очень содержательной, но отчитываться в ней ему следовало бы не в Институте, а перед женой, мужем подруги жены и другими близкими и дальними родственниками».

5.

Сблизиться с Товмасыном мне выпало уже ближе к концу игры (написав это, я подумал о беккетовской Endgame). Это было после резни в Сумгаите, от которой у нас отнялся язык, и не в меньшей степени реакции центра, особенно центральной прессы, вызывавшей у нас приступы бешенства и бессилия. В одном из таких состояний я написал несколько страничек с анализом ситуации. Речь шла даже не столько об анализе в привычном смысле слова, сколько о попытке перевести чувство бешенства и бессилия из атмосферы задыхающихся междометий в режим строго артикулированного письма: надо было просто заткнуть рот воющему себе и дать выть самим вещам.

Странички я отнес Степану Суменовичу, так как не знал сам, куда их пристроить. (Кажется, они были напечатаны где-то в Москве, в одном из листов, предвещающих скорое свержение Горбачева.) По его реакции я понял, что попал в точку; он и не скрывал своего волнения. С этого письма и началось наше сближение. Я часами засиживался у него кабинете, где мы говорили и говорили, я думаю, даже не столько оттого, чтобы понять происходящее, сколько оттого, чтобы просто выговориться. Шутка ли было оказаться свидетелем роковых минут мира, когда время выходило из пазов, а прежняя чертовщина проваливалась ко всем (новым) чертям!

Вакуум рос на глазах, блокируя трезвую мысль эйфорией и неменяемостью, но система, разгерметизация которой началась с Хрущева и кое-как сдерживалась при Брежневе, отнюдь не исчезла с Горбачевым и Ельциным, потому что прежний мусор, выдуваемый под всеобщее ликование с одного конца, всасывался обратно с другого конца и — под всё то же ликование. Страна походила то ли на гигантское поле чудес, то ли на цирк: с фокусниками, дрессированными зверушками, дрессировщиками, клоунами и шпрыхсталмейстерами.

Гвоздем программы был, конечно, фокус, воспроизводивший в масштабах всей страны старую техническую новинку времен прогрессизма и первой (в натуральном варианте) экранизации гибели «Титаника»: знаменитую чикагскую машину, в которую с одного конца входили поросята, а с другого выходили окороки. Так и здесь: входили комсомольцы, а выходили бизнесмены. Или: входили атеисты, а выходили религиеведы. Или еще: входили научные коммунисты, а выходили, шутка ли сказать, политологи. Всё на фоне местечковой националистической нечисти, выпущенной разом из всех откупоренных бутылок прежнего павильонного интернационализма; ночных разборок со стрельбой; блокады; обвала рубля; регулярных отключений электричества; паралича транспорта из-за отсутствия топлива; собраний, по ночам и каплям, воды в ваннах, где к утру она замерзала в лед; рубки деревьев для оттопления самодельных печей; мертвого города с притворяющимися непогибшими людьми и голодными собачьими стаями на улицах; пустых прилавков, часовых очередей за хлебом, который часто вообще не подвозили... Какой-то остряк придумал шутку: «Если армяне выживут и этой зимой,

то они докажут лишь, что они не люди». Шутке смеялись, но как-то невесело, потому что чему же веселиться, если таки выжили.

6.

Среди немногих светлых моментов этого царства призраков память сохранила новогодние посещения Товмасянов. Они начались давно, но, раз начавшись, уже не прекращались. Понятно, что речь шла сперва о визитах вежливости, но формальность улетучилась из них едва ли не с первого раза. Уж что-что, а принимать гостей они умели; тут, конечно, директорствовала Валя, супруга, а Валя, похоже, была его душой; во всяком случае, отраженный в Вале (именно что «Вале») он, хоть и продолжал оставаться «*Степаном Суреновичем*», но уже не по-кабинетному, а уютно и по-домашнему.

Гостеприимство этого дома не забудет никто, кого оно хоть раз коснулось. Столы трудно было назвать иначе, чем завалами вкуснятин, где количество блюд не только переходило в их качество, но и редело, вследствие этого, на глазах. А еще важнее была радость хозяев при очередном повторном наполнении тарелок; оба они лучились таким хлебосольством, что аппетит приходил и после еды, а главное, никто ничего не стеснялся, все шумели, пили тосты, рассказывали анекдоты и байки друг про друга, — тут можно было всё, или почти всё, а то, что нельзя, удвоенно компенсировалось тем, что можно: забавно было смешить его же ближайшим окружением: в том срезе и в тех нюансах, о которых он едва ли догадывался; ну что, в самом деле, мог директор Товмасян знать о своем хроническом Ашоте Мамиконовиче, хтоническом Арменаке Зильфугаровиче, маническом Эдуарде Саркисовиче, пневматическом Айказе Гавриловиче, и дальше, по второму кругу, о мелких, нас, с нашими сдвигаемыми на задний план собственными дурачествами и блиц-снимками «*крупным планом*» чужих дурачеств!... Только сейчас — но ведь так это было всегда и будет, — когда иных уж нет, а прочие далече, я перелистываю в памяти эти потемневшие снимки и вздрагиваю от мысли, что это и была жизнь.

7.

Последнее, что осталось в памяти от Степана Суреновича, — пространственная недостаточность. Круг сужался, как петля, потому что в мире вокруг него ему с каждым днем оставалось всё меньше места. Тесно было и прежде, но с переменами всё стало невыносимо и невыносимей. Ему просто негде и не над кем было быть директором. То есть, он вдруг оказался в том же вакууме, что и офицеры после марта 17-го, когда в ответ на самовольство охамевших солдат они пускали себе пулю в лоб. О каком же еще офицерстве могла идти речь, когда вместо солдат всюду уже разгуливали братки: прообраз будущей братвы! Мы не говорили об этом никогда, вернее, не говорили словами. Но я читал это в его глазах, в уголках его губ, как и он, хочется верить, в моих. Он вообще держался молодцом и был в этом смысле больше венцем, чем берлинцем, из старой шутки о различии обоих, где для берлинца дела обстоят серьезно, но не безнадежно, а для венца безнадежно, но не серьезно. Когда всё стало уже слишком и невтерпеж несерьезно, ему выпала милость единственного осмысленного выхода. Потому что делать и дальше что-то, с кем-то, где-то, как-то было бессмысленно. Еще бессмысленнее уехать (куда!). Оставалось уйти как старые офицеры, только в переносном, философском, смысле: замкнувшись в себе и уговорив сердце остановиться...



Базель, 12 апреля 2011 года

## Марат

1.

Встреча и знакомство с Маратом Александровичем Харазяном начались с конфликта. Уже едва ли не с первых минут я с трудом скрывал неприязнь, которую он и не думал скрывать. Это случилось в доме его давних, а моих недавних знакомых, которым почему-то захотелось нас свести, хотя, как выяснилось сразу, сводились две большие разницы. Разницы начинались уже с внешних (формальных) факторов и обострялись с переходом во «внутреннее»: он был на семнадцать лет старше и, значит, сорокачетырехлетний против двадцатисемилетнего, меня. А еще он был замминистра (культуры), ухитрившимся испортить себе карьеру любовью к Франции, где он прожил и проработал пять лет, а по возвращении прослыть «своим» в интеллигентском подполье (уже потом он показал мне второе дно своей библиотеки с вожделенными «вражескими» книгами). Оставалось гадать, каково было этому блистательному номенклатурному маргиналу наткнуться на молодого «никто» из Института философии с забракованной кандидатской диссертацией и весьма туманными перспективами академической карьеры.

В то далекое (1975) время я читал Сартра и Камю вперемешку с Шестовым, Бердяевым, Флоренским и тщился совместить свой натуральный атеизм с «Богом философов и ученых». Марату Александровичу явно не повезло со мной, как и мне не повезло же с ним; мы просто стояли спинами друг к другу и общались, идя в противоположных направлениях: меня, до неприличия опрысканного Достоевским и Ницше, тянуло вниз и вглубь, а он, жизнелюб и жуир, искал глубины на плаву. Сцепились мы на теме *свобода*. Я отстаивал внутреннюю, немецкую версию, он настаивал на внешней, англосаксонской. Я говорил о мистике и философии, он, брезгливо морщась, о политике. У него был звонкий, стальной голос, не умевший быть тихим. Я апеллировал к стойкам, испытывавшим счастье в брюхе быка Фалариса, он сверлил меня непонимающими глазами и цитировал Черчилля. Это был явный перебор. На Черчилле выскакивали все мои пробки. Черчилль — я знал это задолго до того, как прочел это у самого Черчилля<sup>[271]</sup>, — любил свиней (можно предположить: не столько себя в свинье, сколько свинью в себе). Конечно же, мне во всех смыслах было бы по душе быть в брюхе быка, чем на равных со свиньей. Что я и сказал ему, побледневшему от злости и поспешившему оборвать разговор. Так началась наша дружба, продлившаяся более тридцати лет, до его смерти в 2006 году.

2.

Это был то ли день рождения, то ли просто званый вечер, но я помню, как меня удивило, когда мне позвонили те же знакомые и передали приглашение от М. А. явиться с ними к нему. Он встретил меня с настороженной приветливостью и сразу заявил, что я задел его за живое и что он хочет расквитаться.

В ответ я сказал, что готов выдержать любые пытки и глумления, кроме апелляции к Черчиллю, потому что на Черчилле я зверею и теряю контроль над собой. Он (без, как мне показалось, язвительности) спросил о причинах столь пристрастного отношения молодого «никто» к одному из величайших государственных деятелей XX века, после чего у нас завязался спор, продлившийся, к досаде гостей, чуть ли не весь вечер. Потом уже в дверях мы договаривались о новой встрече. Я не скрывал своих симпатий к нему, хотя не мог понять, откуда они и у него — ко мне.

О своих я смутно догадывался... И еще я догадывался о том, что при всей рациональности (его) и иррациональности (моей) рациональнее оказывался всё-таки я, потому что его явная симпатия ко мне никак не укладывалась в рамки объяснения, разве что кармического, но говорить с ним на эту тему имело бы не больше смысла, чем обсуждать с иным буддистом вкусовые особенности Escargots Bourguignons. Мы были разными до — дальше некуда. Просто меня потрясла несуразность, в которую я никогда не поверил бы, если бы не испытал её воочию. Он восхитил меня тем именно, чем я никогда не мог бы восхититься, потому что это с порога отвергалось моей прирожденно борхесовской оптикой. Он был весь нелабиринтным и как на ладони. Кривизны, закоулков, загогулин, складок, нюансов, намеков, задних дверей, тупиков в нем не было никаких — одни стрелки и указатели. (Мне нечему было удивляться, когда он признался однажды, что не читал Достоевского: множество раз открывал книгу и каждый раз откладывал, потому что глаза начинали слипаться чуть ли не с третьей страницы.)

Он шел по жизни, как по прямой и прицельной линии. Мне и в дурном сне не представилось бы, что в казарме может лежать такая притягательность. Солдафонство непостижимым образом уживалась в нем с элегантностью и шармом, словно бы он стоял одной ногой в Кёнигсберге, а другой в Париже, и даже попал обеими в Париж, ухитрялся не терять под ними исконную прусскую почву. За тридцать лет нашей дружбы я не переставал удивляться в нем этой способности быть донельзя дисциплинированным и — *жить*. Он любил рассказывать историю об адмирале Того, который, посетив после Цусимы пленных русских офицеров, наглядно продемонстрировал им *причину* их поражения. Он спросил их, который час, и, после того как каждый, взглянув на часы, ответил по-разному, посмотрел на свои часы и сказал: «Ровно одиннадцать, господа. Вот почему Вы проиграли».

При всем том в нем не было ничего японского, скорее, русское, в которое он диковинным образом никогда не проваливался, хотя держался его по полной программе. Его русскость была приобретенной, нажитой, усвоенной, вызывающе бунинской, без малейшего намека на астральные кувыркания: чистокровный армянин, он ухитрился впитать в себя ту самую двуязычную русскость, от которой за годы советской демоногонии не осталось и следа (говоря о двуязычности, надо иметь в виду не русский и армянский, а русский и *французский*). Он и был опоздавшим во времени белоэмигрантом, советским белоэмигрантом, попавшим в свои 35 лет — и значит, с опозданием почти в полвека — в Париж, чтобы стать там наконец собою.

У Марата была удивительная память, которая в значительной степени объяснялась его особым ощущением *времени*. Он синхронизировал настоящее с прошлым, и делал это не из праздного любопытства, а просто потому что так было понятнее. Когда ему рассказывали что-либо, он справлялся о времени происшедшего и, чаще всего не дослушав до конца, ошеломлял рассказчика расширенными и неожиданными параллелями-совпадениями (одновременностью в шпенглеровском смысле). Скажем, его реакцией на приглашение ко дню рождения могла быть секундная пауза и реплика: «А в этот день немцы взяли Париж». Так он единственно и мог воспринимать вещи, перенося их из безличной общности понятий в зрячую эйдетику ассоциаций.

Я думаю, этим и сразил его Бунин, которым он зачитывался, как никем другим: рассказом «Поздний час» (из «Темных аллей»), где постаревший герой попадает в город своей молодости и любви и, идя улицей, по которой её хоронили, проживает прошлое в настоящем. «Дует с полей по Монастырской ветерок, и несут навстречу ему на полотенцах открытый гроб, покачивается рисовое лицо с пестрым венчиком на лбу, над закрытыми выпуклыми веками. Так несли и её»... Однажды я спросил его, как он попал в Париж и чем это было для него, а он, назвав год, неожиданно переспросил, кем я был в это время и чем был занят. Я был унылым студентом-первокурсником унылого филфака, осваивающим не столько «специальность», сколько практики выживания в интеллектуальной виварии под вывеской «*университет*». Он, выслушав мое бормотанье, откинул голову и сказал, как стукнул: «А я в это время жил в Париже». И добавил, закрыв глаза: «Пять лет». Марат закончил (с отличием) Институт международных отношений, получил специальность историка, после чего, проработав некоторое время учителем в школе, ушел в газету, откуда его взяли в ЦК, а уже из ЦК он попал в Париж, первым секретарем посольства.

Я подтрунивал над ним, говоря, что горжусь знакомством со шпионом, причем едва не продавшим родину. С Маратом случилось худшее из всего, что могло случиться с советским человеком, тем более дипломатом. Он влюбился, причем сразу в двоих: в жену своего начальника и в Париж. Я думаю, всё же сначала в Париж, и уже потом в жену: для храбрости. Оба романа были, что называется, бурными, с той разницей, что один продлился недолго, а другой до конца. Но оба потрясли его и перевернули его жизнь: она тем, что — точно найденными словами и уже просто без слов — внушила ему силу и уверенность в себе, втолкнув его, ереванского провинциала, в просроченную и едва ли осознаваемую им жюльен-сорелевскую роль, в которую он вжился настолько весь, что возомнил покорить *Paradisius mundi Parisius*.

В его рассказах о ней звучали нотки не только благодарности, но и почтения; нет сомнения, что ему встретился женский тип, зашкаливающий на розановской шкале до + 8 + 7 + 6 ... Самое интересное: ей и в голову не могло прийти, что совратила она его не к себе, а к Парижу, через транзитную себя — к всегда Парижу, и, сводя его с ума, лишь сильнее отталкивала его к его вдруг вспомненной родине. Когда потом муж-начальник, благоразумно избежав огласки и скандала (который, наверняка, и ему стоил бы карьеры), добился-таки отправки наглеца домой, всё оказалось гораздо сложнее. Наглец уже сошел с ума и подумывал — *остаться* .

Невыносимая легкость легкомыслия: он организовал в Лувре роскошную выставку искусства Армении («От Урарту до наших дней»), что давало ему возможность расширять круг своих встреч, не вызывая особых подозрений. Так он познакомился с людьми, открывшими, как он говорил, ему глаза; решающей была встреча и дружба с Акопом Аракелян, старым комбатантом, создавшим школу грима при Высшей кинематографической школе в Париже и pereгримировавшим целый экспозитарий лиц, от де Голля до Жана Марэ и Брижит Бардо. Он родился в России, где закончил военное училище, а после был офицером трех армий: русской, армянской и, уже по окончательном переезде в Париж, французской. Когда я слышал рассказы Марата о нем, впечатление было таково, что он говорит о себе. Он и говорил о себе, настолько родственными были эти души и настолько одинаковыми мироощущения.

Я думаю, Марат был последней большой работой старого мастера-гримера, загримировавшего его под себя, а на деле — под него самого, создав (реализовав) это «само» по образцу более раннего «себя». Диссонанс был только в смещенности сроков: как если бы поручик экспедиционного корпуса в Македонии, а позже капитан французской армии впал в летаргический сон, от которого спустя десятилетия очнулся в своем Париже, только теперь уже залегендированным как секретарь советского посольства.

Просто «секретарь» вспомнил себя в Париже, после того как увидел будущего себя в другом, ставшим ему родным, *соотечественнике*, который поразил его мастерством сочетаний всё тех же исконных трех элементов: армянского происхождения, русской выпечки и французского выбора. К тому же в вызывающей открытости и даже выпяченности всех, где ни один элемент не утверждал себя, стусевывая другие, но все уживались, дополняя друг друга. Он оттого и был среди русских армянином, что среди армян был русским, и очень злился, когда те и другие не опознавали в нем француза. При этом он даже не замечал, что корректирует этнические изъяны чужими приобретенными удавшестями, а чужие изъяны этническими преимуществами. Суть лежала не в национальном, а в сословном; он был из касты кшатриев: *офицер*, в самом точном и уже почти не реставрируемом смысле слова. *Офицер* в его тезаурусе понятий означал то же, что *honnête homme* (порядочный человек, человек чести) в классический век Франции.

Противоположностью *офицера* был здесь *папуас*. В этой полярности умещалась вся его незатейливая антропология и социология. Я и сейчас слышу, с каким катаргическим облегчением он выговаривал слово «папуас», ставшее для него собирательным понятием для всего расслабленного, расхлябанного, несобранного, необязательного, ленивого, стадного. Похоже, наш давний спор о свободе мог бы найти свое завершение как раз на этом слове. В несколько вычурной, но полисемически абсолютно прозрачной форме можно было бы выразить это так: папуасы вовсе не папуасы там, где они папуасы, но они папуасы там, где они не папуасы. Не папуасы они в Африке, где протыкают себе нос и уши и пляшут вокруг костра. Напротив, папуасы они в Европе и Америке, когда вставляют в свои проткнутые носы и уши не ракушки и кабаньи клыки, а пластинки с рузвельтовским *freedom from want*, правда, в несколько измененной интерпретации известного полотна художника Рокуэлла: счастливым и свободным каннибалам подносят запеченного ближнего на праздничный стол, а они — *не хотят... Freedom from want*.

Марата эта затейливая диалектика нисколько не впечатляла; он не реагировал на нее, как не реагировал и на философию вообще, которую освоил в студенческие годы по сталинскому бревиарию из «Краткого курса истории ВКП(б)», в твердом убеждении, что больше — вредно.

4.

В Париже он так и не остался. Я не думаю, что это было сознательным решением. Просто в соотношении *pro* и *contra* количество очевидных минусов подавило кажущееся качество плюсов. В конце концов, Париж был подарен ему теми, от кого он хотел бежать в Париж. При этом и бежать-то хотелось не столько «от», сколько «к»: невыносимой была уже сама мысль лишиться этого однажды. Наверное, на какой-то миг он поддался самообману и отнес приветливость и чары города на свой личный «офицерский» счет, тогда как отнести их следовало единственно на счет — советского дипломата.

Говоря грубо, с ним тут считались как с чужим, так что, намереваясь остаться, он лишь рубил сук, на котором сидел, слабо представляя себе, какой катастрофой обернулась бы для него судьба невозвращенца. И если можно было еще рассчитывать на какой-то выигрыш, то не иначе, как дав себя использовать, но это — как раз и не входило в его намерения; он умудрился полюбить вчерашний бунинско-набоковский мир, не выдавив из себя своего шолоховско-фадеевского. В нем было что-то от Рощина из «Хождения по мукам», но в возвратном ракоходном движении, отчего само сравнение делалось нелепым, потому что если Рощин мог еще стать советским, то никакой советский никогда — Рощиним. Намерение Марата остаться в Париже было в этом смысле нарушением жанра и стало бы, без всякого сомнения, провалом жанра.

Примером он не был, да и не мог быть, как не был и не мог быть кем-нибудь еще, кто чувствовал бы себя в Париже как дома. Исключением, а значит, единственным шансом оставался — *дипломат*; чтобы, влюбившись в Париж, рассчитывать на какую-нибудь взаимность, нужно было быть отделенным от него оградой посольского особняка; тогда он вскруживал голову и сводил с ума — в том же режиме сердцебиения, что и рискованные встречи с женой шефа.

Пять лет жизни перевесили жизнь, и белый Рощин, снова, но теперь уже в качестве красного перевоспитанника, оказавшись в Париже, изживал приступы свирепой ностальгии, часами простаивая у могил с «дорогими покойниками» на русском кладбище Сент-Женевьев-де-Буа, тайком посещая книжный магазин YMCA-Press на улице Montagne Ste Geneviève, покупая там книги, одно упоминание которых могло стоить ему карьеры, дружа со старыми эмигрантами под предлогом налаживания культурных связей или усиления их симпатий к Советскому Союзу: всё это в свободное от дел время, между приемами и бумагами, звонками и мотанием по городу, встречами с местными важными персонами (он дважды встречался с Мальро) и опеканием приезжих своих (мне памятливы забавные детали рассказа, как он возил Фурцеву в ресторан на Елисейских полях)... Марат попал в Париж, как в фокус объектива.

Он жил и передвигался в нем, как в собственной душе. Париж и был душой, извне обхватившей его тело и сидевшей на нем, как с иголки. Казалось, тут нет улочки, которую бы он не знал. Я спросил его однажды, вычитав это у Андрея

Белого, о «горбатой» rue Passy, где жили Мережковские, и он, подтвердив диагноз, добавил несколько мельчайших деталей. Когда мы, уже в конце 90-х, встретились там, это было настоящее посвящение в город-легенду. Куда только он не заводил нас (меня с женой), сопровождая каждый показ изумительными деталями и аналогиями! Особенно запомнилась тюрьма Консьержери со стоянием возле камер Марии-Антуанетты, Дантона, Робеспьера, откуда мы потом прошли вместе с ними путь до площади Революции (Согласия), проживая их последние минуты. Тогда же он повез нас в Реймс, а оттуда в Компьен, где мы увидели вагон маршала Фоша, место двух капитуляций.

Возвращение было нелегким. Конечно, колебания молодого дипломата не могли остаться незамеченными, и, наверное, его карьере пришел бы конец, не найдись в Москве некая «особа», замолвившая за него словечко перед своим могущественным отцом, который и переадресовал словечко кому надо. Марат вернулся в Ереван, где ему в кабинете первого секретаря ЦК было сказано, что он получит-таки место первого заместителя министра культуры, но с двумя оговорками: никакого повышения и никаких зарубежных поездок.

Повышения он так и не получил, пережив за 21 год заместительства с полдюжины министров, а с загранпоездками вышло не так строго, потому что, как выяснилось, запрет не касался социалистических стран. На лучшее — мы часто говорили об этом — невыездной замминистра не мог и рассчитывать, притом что речь шла не только и даже не столько об официальной стороне дела, сколько о частной и личной. Роман с Парижем продолжился в разлуке и — благодаря разлуке. Он привез Париж с собой, и возил его с собой всюду, держа его перед собой как хоругвь: в частной, но и в официальной жизни. Противниками в обоих случаях оставались папуасы: немногие официальные *gratae* и прочие *ingratae*, на каковых прочих он тем пристрастнее срывал гнев, чем вынужденнее сдерживал его в присутствии первых. Со стороны это могло бы показаться (и казалось же) самодурством, но надо было просто не знать Марата, чтобы так промахнуться в восприятии. Ему это действительно причиняло *боль*, и он пользовался своим положением, чтобы как-то смягчить её. Это была какая-то бессильная пародия на Петра Первого в уездных или губернских масштабах.

Марат учил официантов быть учтивыми, таксистов благодарить за чаевые, продавщиц почаще улыбаться, и вообще был убежден, что корень советской бытовой неустроенности в отсутствии *форм* и неумении *притворяться*.

Я рассказал ему однажды о немецком социологе Зиммеле, считавшем, что жизнь в обществе протекает тем увереннее и нормальнее, чем больше мы придерживаемся формальностей и чем меньше силится проникнуть в суть. Ну кто же из нас станет лезть в душу лечащего нас врача или стригущего нас парикмахера! Тема, вполне отвечавшая бы умственному уровню психоаналитика: *какие мысли копошатся в голове стригущего нас парикмахера?* Наверное, понять это было бы не так трудно, как решиться после этого снова сесть в парикмахерское кресло... Марат довольно кивал головой, как будто не он соглашался с Зиммелем, а Зиммель с ним. Со временем он привык к своей дон-кихотской роли и даже к тому, что над ним подтрунивали.

Я познакомил его со своими друзьями, которых он полюбил и принял сразу, как, впрочем, и они его. Скорее всего, для него это стало чем-то вроде внутренней эмиграции, как бы реваншем за отнятый у него Париж. Нас было совсем немного, диссидентов от *музыки*, консерваторских и посторонних; здесь *учились* слушать музыку, профессионалы не в меньшей степени, чем дилетанты (одно время часто захаживал и Гергиев, живший тогда в Ереване); чего здесь не было и в помине, так это снобизма. Мне и сейчас до вздрога памятны долгие посиделки на улице Гайдара в маленькой двухкомнатной квартире Роберта и Ады Шугаровых, преподавателей Консерватории и на редкость милых друзей. Мы слушали музыку и балагурили за всегда таким хлебосольным столом. Музыка (старые пластинки) подбирал хозяин дома, определяя, что именно и после чего, причем слушать следовало на пределе громкости, потому что иначе было нельзя. Мне до сих пор непонятно, как с этим мирились соседи, хотя Робик уверял, что и они слушают, затаив дыхание и забыв про сон. У подобранной им музыки была та особенность, что после нее трудно, а иногда просто невозможно было воспринимать её в другом исполнении.

Во всяком случае, так это часто случалось со мной, и я до сих пор внутренне сжимаюсь при некоторых бетховенских сонатах (7-й, 8-й, 14-й, 17-й, 21-й, 29-й, 32-й), если это не Клаудио Аррау, или брамсовских симфониях, большой шубертовской *S-dur*, «Кориолане», «Тристане» (сколько их!) в ином исполнении, чем Фуртвенглеровском. Я ни на секунду не сомневаюсь, что, услышь Брамс свою 4-ую симфонию с Фуртвенглером, он замер бы от восторга перед самим собой. Хозяин дома сопровождал прослушивание короткими репликами, типа: «А сегодня он явно в ударе». Или: «Сегодня оркестр звучит богаче, чем в прошлый раз». Промежутки заполнялись историями-анекдотами, в которые трудно было поверить, а еще труднее не поверить; если это и были выдумки, то того же вакхического характера и размаха, *in nomine Sancti Rabelaisi*, что и угощение, вообще атмосфера, царившая вокруг нас. Мы буквально *кутили*, если угодно, *гуляли*, испытывая восторги и блаженство, которые и не снились иному бонвивану, зацикленному на линии пояса и ниже. В конце концов, так это единственно и соответствовало исступленности услышанного. Однажды это была «Кармен» с Караяном.

Я забыл, кто пел Дона Хосе, но бедняга лез из кожи вон, чтобы дотянуться до Леонтины Прайс, певицей Кармен. По словам Робика, всё было гораздо хуже на репетициях, где дело не шло дальше нескольких тактов. Он врал, как очевидец. Но мы — верили. Мы спрашивали, и что же случилось после. Он, даже не моргнув глазом: «Разъяренный Караян объявил паузу до следующего дня, после чего усадил обоих в машину и отвез к себе на дачу, заперев их на ночь и пригрозив незадачливому сержанту пальцем. Когда он на следующий день снова привез их на репетицию, всё пошло гораздо лучше». Кто-то из нас заметил, что всё было не совсем так, потому что в действительности Караян отправил домой Дона Хосе, а на ночь остался сам, но у Робика чувство логики особенно обострялось, когда он попадал в абсурд. Он возразил, что Караяну, как алойтадору (укротителю диких лошадей на фестивале *Rapa das Bestas*, стрижка бестий), не было никакой нужды оставаться там самому, но, реши он всё-таки остаться, то уж никак не с ней одной, а с ними обоими, чтобы преподать обоим групповой *masterclass*.



Самое забавное: нам и голову не приходило считать это выдумкой, потому что, докажи нам кто-нибудь, что Караян не делал ничего подобного, мы бы по-гегелевски возразили: «Тем хуже для Караяна» ... Непонятным во всех этих вакханалиях оставалось не только соседское молчание, но и качество старого советского проигрывателя. Я никогда и нигде, ни даже на сверхсовременных аппаратах не слышал ничего, что могло бы по силе и неистовству звучания сравниться с этой допотопной то ли «Вегой», то ли «Электроникой». Хозяин дома объяснял это с привычной для него невозмутимостью: дело не в аппаратуре, а в месте её нахождения. «На Гайдара звучит всё». Мы смеялись, хотя каждый знал про себя, что это не так уж и смешно. Милые добрые друзья! Сколькие уже, включая хозяев магической квартиры, ушли из жизни, но ведь и уходим мы не с пустыми руками, а взрываясь в мир фуртвенглеровскими бомбами, теми самыми fortissimi из увертюры «Кориолан» (в записи 1943 года), о которых однажды, в момент их грохотания, Роберт сказал такое, от чего лицо Марата — я увидел это — побледнело от восторга. Роберт (в него время от времени вселялись белокурые германские бестии, а в его отношении к Фуртвенглеру было нечто от флагеллантства) встал с места, вытянулся и сказал: «Вот так они защищали Берлин».

6.

Музыка была здесь *катарсисом*, в прямом смысле промывания и очищения. Она развязывала языки, взрывая (по Шлегелю) связанные сознания в неконтролируемую стихию острот и шуток. Нужно ли говорить о том, что шутки были в подавляющем большинстве политические; все знали, но мало кто догадывался, что если в этой стране убивали, сажали, преследовали, ломали судьбы, то не в последнюю очередь из страха быть осмеянными. Чем же еще, если не перманентным террором и авральными отстрелами населения можно было замаскировать собственную феерическую неполноценность.

Большевизм со своими массами, массовками, массовиками, матросами, наркомками, рабкорами, комкорами, дыбенками, тухачевскими, ельциными был именно смешон, невообразимо смешон — в нелепых потугах вылезти из своего лубочного естества и влезть в несвойственную ему чужую роль. Несмешным он был бы, останься он в исконном жанре бунта и смуты; просто кучке смутьянов, пообтесавшихся в Европе, вздумалось представить всё как революцию. Нелепым было само это спаривание местных местечковых чертей с чертями иноземными: высоколобая голова Маркса, посаженная на туловище козла или медведя. Конец начался с Хрущева и продолжился в Брежнев, и концом был перевод большого перманентного террора в более мягкий и дискретный режим посадок, после чего ошалевшее население стало постепенно приходить в себя, а приходя, реагировать на происходящее адекватно... Мы смеялись над Лениным, Крупской, Сталиным, Дзержинским, Енукидзе, Стучкой, Цюрупой, Анастасом Ивановичем, Семеном Михайловичем, Климом Ефремовичем *perge perge*. Помню переработку известного «Письма Ворошилову», сделанную другим другом, философом и диссидентом Эдмондом Аветяном: «Климу Ворошилову я пишу написмал. / Варащич Тарашилов, камиссный народар». Но гвоздем всех программ оставался, конечно же, Леонид Ильич; тут мы даже состязались по части эмпатии. Я, вживаясь в образ, воспроизводил момент встречи с Помпиду: «Леонид Ильич — господин Помпиду». И

голосом обиженного Брежнева: «А почему *Пом* пиду! Почему не *Зам* пиду! И где *Сам* пиду!» Но лучшим Брежневым был сын Шугаровых, Рубик, с которым мы впоследствии крепко сдружились (он профессор Флетчерской школы дипломатии и международного права Тафтского университета).

После его импровизаций невозможно было воспринимать оригинал, настолько они превосходили его. Он не просто копировал Брежнева, он разматывал его на всю катушку, и в его редакции «Малая земля» вполне могла номинироваться на Нобелевскую премию в кампании с Беккетом и Ионеско. Сделав свирепое и беспомощное лицо, он сосредоточенно впадал в маразм и, чмокая губами, выцеживал: «*Города-герои Содом и Гоморра*» или: «*Мои фронтовые подружки Сцилла и Харибда*» ... Дурачились все, кто как мог. Ваня Меликсетян, пианист и философ, невыносимо смешно изображал бакинские (он жил и учился там) сценки, завершающиеся, как правило, душераздирающими вокализациями; Вилли Саркисян, тоже пианист и философ, спорил со мной о Канте и мрачно утверждал, что преодолеть Канта сможет только тот, кто напишет «Критику чистого бэзума», а Павлик, замначальника районного уголовного розыска и чистейшая душа (понять эту комбинацию было бы под силу только гностику), краснел и виновато улыбался, когда я рассказывал о комплименте, сделанном им однажды одной понравившейся ему женщине. Он поцеловал ей ручку и сказал: «У Вас такое стандартное лицо»... Наверное, Марат был единственным, кто не дурачился и ничего не выдумывал. Зато он рассказывал реальные истории, которые мало чем отличались от придуманных. Как-то в Париж приехала из Еревана делегация во главе с министром мясомолочной промышленности. Понятно, что сопровождать и опекать её пришлось Марату.

В большом культурном центре собралась масса людей, в том числе и официальные лица, и гостю предоставили слово. Министр, конечно, говорил по-армянски, а Марат, стоя рядом, переводил на французский. Он делал это едва ли не на автопилоте, пока не встрепенулся, услышав следующее: «Мы рады приветствовать Францию, давшую миру таких великих людей, как Шекспир, Байрон, Диккенс, Теккерей». Марат: «Кретин, ну хоть бы раз попал!» Мы: «И что же ты?» Он: «А что я! Я кашлянул в кулак и перевел: „Мы рады приветствовать Францию, давшую миру таких великих людей, как Гюго, Бальзак, Стендаль, Флобер“». Конечно, все (кроме самого выступавшего) всё услышали, но из вежливости замяли. Он ухмыльнулся: «Какой-то чиновник из мэрии даже поблагодарил меня за хороший перевод».

7.

После распада страны и вакханалии суверенитетов Марат уехал в Москву. Пробил час моментальных решений, а к этому он был готов, как мало кто из нас. Остаться в Ереване с его новыми хозяевами не имело смысла, и он решил не только сойти со сцены, но и вообще уйти. Мы разъехались почти одновременно, и я надолго потерял его из виду. Уже года через три в Базеле меня вдруг пронзила мысль о нем и непреодолимое желание найти его. Я часами сидел на телефоне, обзванивая мыслимые и немыслимые номера, пока не нашел его в каком-то пансионате.

Точнее, не его самого, а сторожа, который хоть и подтвердил нехотя, что да, есть такой, но ни за что не соглашался позвать его к своему единственному на весь

пансионат телефону. *«Двадцать минут ходьбы, десять туда, десять обратно»*. Даже в мыслях не допуская дать двадцати минутам ходьбы перевесить двадцатилетие дружбы, я мягко перешел в наступление, честно обрисовав хмурому сторожу ситуацию и обещав напоследок — за невозможностью поставить ему бутылку из Базеля — распить её за его здоровье. Наверное, это продлилось не дольше двадцати минут, пока он, наконец, не буркнул, чтобы я перезвонил через час.

Через час, конечно, никто не ответил, зато еще через час в трубке раздался голос Марата. Мы долго проговорили и договорились, что я буду звонить ему в условленное время. Он вкратце рассказал мне о себе, о своих мытарствах, и слушать это было бы невыносимо, не будь его голос по-прежнему стальным и бодрым. Я сказал, что нам самое время встретиться, и внезапно выяснилось, что это не так уж сложно, потому что у него есть приглашение из Парижа, куда он и собирается весной следующего года (наш разговор был осенью 1996), а оттуда он смог бы приехать на пару дней в Германию (Швейцария не входила еще в шенгенскую зону). Подумать только, Париж, после стольких лет разлуки! Случай разыграл судьбу в старых бесхитростных топиках литературного вымысла. Каким-то фантастическим образом его, не ища, нашла одна давнишняя пассия из растянувшегося на пять лет Bloomsday его парижской жизни. (Марат был из той породы мужчин, которых немцы называют Frauenheld; женщины липли к нему с такой же легкостью, с какой они от него отлипали, и если он не вскруживал им голову, то, скорее всего, оттого, что не находил, да и не искал в них таковой.)

Одинокая, постаревшая вдова пригласила его, одинокого и постаревшего, как раз расстающегося с очередной женой, в гости, и когда он приехал, стала уговаривать его остаться, что он в конце концов и сделал — не без моих внушений. Он привычно морщился, когда я в намеренно шуточной форме пытался философски истолковать случившееся. Ведь ему в те годы и в голову не могло прийти, что случайная интрижка окажется заготовкой судьбы: сойтись и разойтись, чтобы через тридцать лет встретиться снова и уже до конца. Случай? Почему бы и нет, но тогда с великолепной поправкой Теофиля Готье, назвавшего однажды случай *«псевдонимом Бога, когда он не хочет подписываться сам»*.

Он огрызался: «Но почему тогда именно Франсуаза, а не другие!» Я парировал: «Потому что Господь Бог не восседает в кабинете, а трудится в мастерской, и, разумеется, не без проб, отходов и брака». Продолжать эту перепалку не имело смысла; уже после двух-трех фраз он переставал реагировать на нее. Не оттого, что не мог, а оттого, что не хотел, вернее, не мог, потому что не хотел... Последний раз я искушал его древом познания при возвращении в Базель из Лозанны, куда отвез его по его просьбе. Мы заговорили о *смерти*, и я с осторожностью взломщика сейфа пытался настроить его на антропософские частоты... Он сразу замкнулся в себе, но спокойно выслушал мои соображения и ответил: *«Может, всё и так, но лучше яма и ночь»*.

Мне вспомнились слова Жоржа Клемансо, которые он незадолго до смерти, стоя у могилы отца, рядом с которым должен был быть похоронен и сам, сказал своему секретарю Марте: *«Вы видите, вот завершение, итог всего, что Вы напишите обо мне. Яма, и много шума из ничего...»*

Марат умер 31 августа 2006 года в одной из парижских клиник после очередной (третьей) операции на желудке. За два года до этого у него нашли рак и сразу прооперировали. Потом, приблизительно через год операцию сделали повторно. На этот раз ему удалили желудок. Это совпало с моим заранее запланированным приездом в Париж, и он, предупреждая мои оговорки не быть ему в тягость, сразу попросил меня быть в эти дни с ним. Операцию назначили на понедельник, а в субботу у меня в пять вечера была лекция в помещении Антропософского общества на rue de la Grande Chaumière, куда мы пошли вместе. После лекции он пригласил меня в ресторан Le Montparnasse 1900, недалеко от места лекции. При выборе блюд, заметив мое недоуменное лицо, он улыбнулся и сказал: «У меня до понедельника есть еще завтра целый день».

Вот и буду готовиться». И еще: «Надо ведь проститься с желудком подобающим образом». И — после небольшой паузы: «Давай как прежде». В этот вечер мы много ели, пили и смеялись, вспоминая молодость как бы в сопровождении бессмертной песенки Лоренцо Медичи: *Quant'è bella giovinezza... O, как молодость прекрасна, / Но мгновенна! Пой же, смейся...* Как однажды спускались в яму монастыря Хор Вирап по жуткой отвесной лестнице; я шел первым, а за мной, точнее, надо мной он; вдруг, неправильно ступив, он сорвался вниз на меня, вцепившегося в железные поручни и еле удержавшегося. Едва осознав в темноте, что на меня обрушился не храм, а друг, я пробасил: «Закусывать надо больше», и эта реплика, усиленная акустикой подземелья, произвела, надо полагать, странное впечатление на ничего не заметивших немногих туристов, ожидавших в месте, где святой Григорий Просветитель провел 13 лет, услышать что угодно, но только не это. Или еще: как однажды, возвращаясь зимней ночью на его служебной машине из Тбилиси в Ереван, мы остановились на перевале, решив взобраться на поляну лесной горы с памятником медвежонку и распить там втроем (с медвежонком) бутылку. Я не знаю, как нам удалось подняться, но там вверху, где всё было темно, снежно и сказочно, мы ощутили себя вдруг в каком-то нереальном мире. Протрезвление пришло при спуске обратно. С каждым шагом почва ускользала изпод ног. Мы ухватились за деревья и не знали, куда и как идти. Я, давась от смеха, сравнил его с Кисой Воробьяниновым, а себя с Ильфом и Петровым, которые решили поучаствовать в сценке, чтобы правдивее её описать.

Потом я завопил не своим голосом: «Спасайте министра!» Нас спускал с горы шофер, верный Спартак («Спартакос», он же «Портос»), с помощью каких-то ремней и приспособлений, о которых не помню ничего, кроме того, что в момент спуска говорил Марату, что теперь мы перешли из компетенции Ильфа и Петрова в компетенцию Жюль Верна. «Кстати», сказал я ему, «ты не поверишь, Арик Григорян<sup>[272]</sup> был недавно в Киеве на встрече с какой-то писательской делегацией из Франции и познакомился там с любовницей Жюль Верна». Он, хохоча: «Ты, что, с ума сошел! Я ведь еле держусь». Горы, заснеженные леса, ночь — всё пело в эту ночь... В понедельник мы с Франсуазой и Рубиком (его сыном) отвезли его в больницу.

Сын работал в армянском посольстве, как отец за 40 лет до этого в советском, и эта симметрия радовала обоих. Марат сказал мне однажды, что очень хотел бы, чтобы я после его смерти рассказал Рубику, какой у него был отец. Я обещал, но оговорил, что, если я умру раньше, он расскажет сыну, какой друг был у его отца. Он

сказал, что ему не до шуток, и захотел (разумеется, в общих чертах) услышать, как я буду это делать.

Я взял паузу, сделал серьезное лицо и начал. На втором или третьем предложении он перебил меня со словами: «Что за чушь! Начни просто с того...», и дальше продолжил сам. К моим литературным возможностям он в целом относился положительно, хотя считал, что я чересчур склонен усложнять ясные вещи. Дослушав, я заметил, что его версия относится к моей, как карандаш Кукрыниксы к *sfumato* Леонардо или как партийный некролог к *oraison funèbre* Боссюэ. В конце концов, добавил я, почему бы нам не позвать Рубика и не спросить у него, чью версию он предпочел бы сам... В приемной мы прождали больше трех часов, после чего к нам подошел хирург, разрешивший нам зайти в палату. Это была моя последняя встреча с Маратом; он еще не полностью вышел из наркоза, но меня узнал. После этого он прожил еще полгода. Мы часто созванивались, как бы встречаясь по телефону и проводя время в долгих разговорах. Он жаловался на Париж, который всё еще нес в себе, но в котором уже не узнавал себя. Париж заселили папуасы. Я хотел сказать ему, но не сказал, что они заселяли его и тогда, просто он, убежав от местных, проглядел чужих. Последний разговор случился за месяц до его смерти. У него началось обострение, после чего его прооперировали снова, но на этот раз он не выдержал.

9.

Начало нашей дружбы совпало у меня с душевным состоянием, которое мне по ряду причин пришлось тщательно скрывать от друзей и знакомых. В том числе и от Марата. Я в те годы был одержим *поэзией* : не своей, от которой после множества проб и попыток отказался, поняв, что писать стихи хоть и умею, зато не могу, да и не хочу быть поэтом, а чужой, которую переводил взахлеб и с такой страстью, как будто писал её сам (в основном это был Рильке: «Сонеты к Орфею», отдельные элегии и стихотворения). Впрочем, не обошлось и без «своей», хотя различить, где кончается «чужая» и начинается «своя», удавалось уже задним числом, когда пресс ослабевал и я приходил «в себя», «Своя» затесалась в переводческий поток, причем так, что назвать её «своей» можно было бы лишь в неадекватном состоянии. Всё длилось примерно полтора года, но короткими приступообразными урывками, в которых я был повинен не больше, чем в урчании желудка: урчаний (стихов, написавшихся по-французски), набралось до полусотни.

Это было бы смешно, не будь это не смешно. Смешно, если бы писал их я; не смешно, потому что я не писал их, а, если угодно, записывал. Кто-то умерший, пользуясь моей незащищенностью и моим неумением раскрыть его анонимность, дарил их мне (иногда по нескольку в день), что хоть и вызывало во мне восторг, но восторг гнетущий, потому что я ощущал себя инструментом, на котором играют или которым играют, нисколько не считаясь с ним самим.

Благодарение Богу, в скором времени мне удалось избавиться от этого спиритизма, и с той поры моя связь с поэзией напоминает отношения бывших супругов, которые хоть и развелись, но продолжают оставаться друзьями... Среди упомянутых французских стихотворений было одно посвященное Марату. Я помню только, что позвонил ему и сказал, что надо встретиться, а при встрече сунул ему в

руку листок, предупредив, что это временная патология и что со мной в общем всё в порядке.

*A Marat Kharazian*

Souvenirs. Il nous semble souvent que c'est nous  
qui (ô pure illusion!) les gardons, —  
mais, en fait, ce sont eux, nos complices inconnus,  
qui nous aident tout à coup dans cette vie sans issue,  
où nous nous tourmentons.

Souvenirs. Ne sont-ils que les pluies battantes  
qui arrosent le sol desséché  
de nos âmes, où soudain, après tant d'attente,  
le désert se transforme en vergers?

Souvenirs. Hirondelles du temps retrouvé,  
de nos pertes l'intérieur merveilleux...  
Toute la France — j'ai vu — était gravée  
sur le cuivre humide de tes yeux.

Ce 27 juillet 1977<sup>[273]</sup>

Я впервые увидел *притихшего* Марата. Такого ему еще никто никогда не дарил. Ко всему поэзия не была, да и не могла быть формой и вкусом его души. Не то чтобы он не воспринимал её вообще; напротив, некоторые стихи он даже любил и знал наизусть. Чего он просто не мог терпеть, так это лирику. Его восприятие лирики кончалось на Брюсове, чье стихотворение «На бульваре» он часто на разных вечеринках, игнорируя усмешечки почитательниц Ахматовой и Ахмадулиной, выпаливал как бы в сопровождении духового оркестра:

С опущенным взором, в пелериночке белой,  
Она прошла мимо походкой несмелой.

У Брюсова во второй строке было:

Она мимо нас мелькнула несмело,

но маратовская версия нравилась мне больше. На вопрос, чем же ему так близки эти строки, он отвечал: «А я её вижу. Полдень. Южный городок, может, Евпатория. И вдруг, в белой пелеринке, ни на кого не глядя, мимо проходит *она*».

Он имел в виду ту, которая прошла мимо Брюсова. О стихах другого рода и качества не могло быть и речи. В них не было ничего фактического, никаких «пелеринок», за которые можно было ухватиться. Впрочем, однажды я непреднамеренно устроил ему западню. Это случилось во время очередного застолья, когда, после его потрясающего рассказа о каком-то эпизоде из гражданской войны, я встал с бокалом в руках, потребовал тишины и, косясь на него, отчеканил звонким, срывающимся, *его* голосом:

Кто уцелел — умрет, кто мертв — воспрянет.  
И вот потомки, вспомнив старину:  
— Где были вы? — Вопрос как громом грянет,  
Ответ как громом грянет: — На Дону!  
Что делали? — Да принимали муки,  
Потом устали и легли на сон.  
И в словаре задумчивые внуки  
За словом: долг напишут слово: Дон.

Попадание было абсолютным. Марат вскочил с места и чуть не взревел от восторга. Это был его код, его пароль, ключ к его тайнику. За всё долгое время нашего общения я не переставал удивляться этой его верности ницшевскому *да, нет, прямая линия, цель*. Я видел его в тяжелейшие минуты жизни, видел слезы на его глазах, отчаяние на его лице, но я никогда, ни разу не видел его размякшим, расслабленным, сдавшимся. Он был весь прямой, напряженный, вытянутый, как струна. И всегда ухоженный, выбритый, опрятный.

При случае он мог бы пустить себе и пулю в лоб, но никогда не сделал бы этого, не побрившись заранее. В нем, я говорил, было что-то немецкое, может, прусское, но непременно в парижской ауре. Он и в быту был *как на работе*, а наедине — как на людях. Его можно было попросить о чем-либо и спокойно забыть об этом, зная, что он не успокоится, пока не доведет дело до конца. Как ни странно, в советской среде ему дышалось свободнее, чем в послесоветской, и это не имело ничего общего с занимаемой им должностью. (Занимал же он её и при новых некоторое время.)

Скорее, с обратимостью самого советского, в котором всегда была же и возможность быть — *антисоветским*. Новая изотропно-либеральная среда не терпела в себе никакого имманентного ей антитезиса и не оставляла иного выбора и иной альтернативы, кроме вчерашней *совковости*. То есть противостоять ей дозволялось извне и из вчерашнего дня, а никак не в ней самой и на одном с ней уровне. По сути, крах советского протекал в том же режиме и под тем же индексом модальности, что и начало советского, и в обоих случаях это было не чем иным, как *воцарением шпаны*. Просто коммунистическая шпана в десятилетиях более или менее усвоила семиотику и гигиену власти, сменив шинель на костюм, а сапоги на обувь. Марат рассказывал забавную историю с Ворошиловым, который, возглавляя делегацию Красной армии во время каких-то торжеств в Анкаре, был вместе с Буденным приглашен на бал, а там на танец, после которого его партнерша удалилась, хромая. (Говорят, положение спас Буденный, удививший Ататюрка и гостей гопаком.)

Наверное, и новая шпана обтесется со временем, но кого это сегодня волнует! Беспомощность Марата была феноменальна. Он переживал настоящую «Оптимистическую трагедию», поданную не в советской, а в белогвардейской оптике. Я не стану останавливаться на невыносимостях его повседневного существования. Он перегнал в Москву свои «Жигули» и зарабатывал, развозя по адресам заказчиков телевизионные тумбы и подставки. Работодателями были два бывших сотрудника Министерства культуры, переехавшие после потопа в Москву и открывшие там свою фирму.



Он их едва знал, зато они знали его хорошо, дав ему на такой лад зарабатывать гроши. Марат был очень гордым человеком, но *этого* совсем не стеснялся, потому что гордость его *это* не задевало ничуть. Просто он знал, что попал в рабство к папуасам и что, почувствуй он себя ущемленным в своей гордости, он поставил бы себя на одну доску с ними. Как же можно обижаться на лягнувшего тебя осла! «Так ты всё-таки ухитрился быть офицером, ставшим в эмиграции таксистом!», сказал я ему, когда мы, бродя по улочкам Базеля, вспоминали прежнюю жизнь. Тогда же я рассказал ему об одном венском таксисте, который вез меня однажды и,

удостоверившись после короткого расспроса, что я «свой», стал мне на французском наизусть читать Бодлера. «Наверное, тоже офицер-эмигрант» ... В Париже его вдруг осенило заняться архивным поиском по теме армянского вопроса в свете французского общественного мнения; из собранных материалов выросла диссертация, которую он в 2004 году защитил в Сорбонне и издал как книгу<sup>[274]</sup>. «Вот», сказал он мне, принимая мои поздравления, «наконец, я сделал то, до чего всю жизнь не доходили руки».

10.

Однажды я сказал ему, каким мне видится его надгробный камень. Я даже пояснил, откуда это идет. Мне вспомнился вдруг один из его бесконечно варьирующихся захватывающих рассказов о Первой мировой войне, из которого я впервые узнал о малоизвестном факте. Оказывается, с русским офицерством, до того как его уничтожили в гражданскую войну и в последующие годы чисток, было покончено в 1915 году. Практически уже за первый год войны выбыл из строя весь кадровый офицерский состав, так что те, кто пришли после, были уже произведенные за войну офицеры. «Представляешь, они шли в атаку с обнаженными клинками впереди и их расстреливали и скашивали рядами!» — «На твоём надгробии», сказал я ему, «под твоим именем будут надписаны даты твоего рождения и твоей смерти: 1931 Тбилиси — 1915 Галиция».

Базель, 20 января 2013.

## Армения: гештальт и ландшафт

1.

Гештальт армянской духовности не форма, а время. Или точнее: форма, как время. Это параметр возраста, древности, но древности не классической, а хтонической. Боги, обитающие здесь, старше человекоподобных богов и примерно того же возраста, что собакоголовые, хотя лики, в которых они предпочитают являться, складываются преимущественно из остывших магматических пород. Внешне это горная страна с ландшафтом, притесняющим или почти что вытеснившим растительность. Природа в Армении недружелюбна и неприручаема: колючий выжженный ландшафт с наведенным на него как бы сквозь зажигательное стекло, белым солнцем, от которого негде и некуда укрыться. С какой-то черты

ландшафт незаметно вырастает в быт и историю. Противопоставление *природы и истории*, по которому, от Вико до Шпенглера, опознавалась Европа, применительно к Армении вообще лишено значимости; никто не в состоянии сказать, где здесь кончается природа и начинается история.

Скорее всего, природа эта вовсе не кончается, а просто длится дальше: как история. История Армении и есть продолжение её природы *другими* средствами, где зримый сподручный мир определяется не физикой и математическими матрицами, а судьбой. Это природа, выгнанная из биологии и вогнанная в биографию: природа, гонимая роком и перенесенная с ландшафта в сердце. *Держи сердце шире*: так говорят здесь, когда хотят заклясть демона уныния. Или когда начинают понимать, что вещи входят в сердце, не потому что оно есть, а для того, чтобы оно было.

## 2.

Ландшафт Армении камень. Скудность растительного элемента такова, что каждая поросль, не сожженная солнцем обратно в неживое, воспринимается как выходка или вызов. Очевидно, что первым рассветным движением души могла быть здесь только архитектура. Мысль об истории Армении как продолжении её природы не измышлена, а увидена; нужно просто долго и неторопливо всматриваться в ландшафт, чтобы увидеть, как рисунок рельефа переходит из межгорных котловин, вулканических нагорий и складчатых хребтов в храмы. Для более контрастного осмысления сказанного позволительно обратиться к сравнениям. Можно сопоставить соотношение природы и архитектуры на примерах Египта, Китая, Греции и готики и снова вернуться к теме в контексте названных диспозитивов. Египетская архитектура, *sub specie aeternitatis*, — господство над ландшафтом.

Самой сплошностью своих гигантских каменных символов она уничтожает бренность природы, приковывая взгляд к вечному и непреходящему. До природы здесь просто нет дела; природа принимается в расчет только как строительная площадка для воздвижения символов сверхъестественного. Напротив, китайская архитектура только и делает, что подчеркивает присутствие природы; китайский храм, или пагода, вписываются в ландшафт, как музыкальное сопровождение в текст.

О господстве здесь нет и речи. Как раз наоборот: зодческий замысел ластится к природе, надеясь перехитрить её и выдать себя за её каприз. Это удается ему до такой степени, что непонятно, что чему здесь подражает: архитектура природе или природа архитектуре, настолько китайское, скажем, дерево кажется нарисованным тушью, а китайский храм посаженным в землю.

Совсем иное видим мы у греков, где архитектурная воля не господствует безраздельно над природой и не ведет с ней вкрадчивую игру имитации, а по-человечески открыто совместничает с ней. Греческий храм — это вызов природе, некое изваянное учение о категориях, или, совсем по-философски, *эйдос* этого *логоса*. Оттого на фоне сверкающего мраморного периптера сама природа кажется преображенной и подчиненной мере человеческого; греческий ландшафт прекрасен не сам по себе, а лишь в той мере, в какой он оказывается сопричастным к встроеной в него человеческой фантазии. В сущности, греческая архитектура делает с природой то же, что и греческая философия: она привносит в нее смысл и разумность. Парфенон, Эрехтейон или Дидимейон — это те же Ликей и Академия,

вписанные в ландшафт, который они вразумляют на манер Демосфена или Перикла, вразумляющих толпу. Греческий ландшафт без храма и был бы как греческий *охлос*, не преобразенный в *демос*. — Последним в ряду сравнений стоит готическое зодчество. Но здесь, как мне кажется, проблема даже и не очерчивается. Готический собор, выученик схоластики, не знает никакой природы: за полным отсутствием таковой. Его ландшафт — средневековый город, обстающий его маленькими домами, как вассалы своего сюзерена. Архитектура здесь не цель, а своеобразная логистика, синхронизирующая распавшуюся связь времен. Паломничество в страну Востока, к Гробу Господню и первоистокам христианства осуществляется здесь *на месте*; посещение собора морфологически равноценно пилигримству или крестовым походам. Собор средневекового города и есть некая *terra gratiae*, территориально неприкосновенный кусочек Святой Земли, символически освящающий пространство Запада.

Ни одна из этих уникальных характеристик не вскрывает нам специфики армянского храма. Мы не вправе говорить здесь ни о господстве над природой, ни об игре, или соревновании с ней, ни тем более об игнорировании её. Армянский храм и есть природа, не имитированная, а *сама*, причем в двойном качестве *natura naturans* и *natura naturata*. Храм просто растет на скале, как дикое дерево или колючий кустарник. Или он высекается в скале, точнее, *в скалу*, которая, не переставая быть скалой, оказывается и церковью.

Короче, ландшафт *усеян* церквями и камнями-крестами столь же стихийно и беспорядочно, как циклопическими кладками и ковыльными степями, и то, что церковный камень замшел и пророс травой и вереском, свидетельствует скорее о мимикрии, чем о запущенности. Наверное, здесь впору было бы говорить не об искусстве, а о геологических превращениях, и, наверное, геологу увиделось бы здесь больше, чем искусствоведу, сумей геолог сделать заботы искусствоведа своими заботами. Мы не ошиблись бы, судя о храме, как о горной породе, попавшей неожиданно в историю искусства. Старая порочная оппозиция *природы* и *искусства*, наделавшая столько бед как в той, так и в другом, должна же быть однажды списана в архив иллюзий и заблуждений. Нет никаких оснований отказывать в художественности естественным процессам и приписывать художественность только искусству.

Природа, если учиться ей у Шеллинга, могла бы оказаться бессознательной поэзией Духа. Или — армянской архитектурой: в её сведенной до минимума выставленности напоказ. Этому народу, вогнанному в природу, как в убежище и хоспис *sui generis*, меньше всего было дела до эстетики-косметики. Здесь перестали быть греками до того, как ими стали сами греки. Никакого противостояния божеств, как и никакого рождения трагедии из духа музыки. Всё намного проще и тише. Надо было войти в историю, и, войдя, ощутить её ненадежность как собственную безнадежность. После чего либо искать выхода назад в природу, с обменом котурнов страсти на угасание в феллашестве, либо подгонять саму историю под природу.

Если последнее и удалось где-нибудь, то прежде всего в архитектуре. Можно понять скепсис и сдержанную реакцию искусствоведов на такое толкование, как можно же понять и то, что еще никогда ни одно искусство не осуществляло себя в расчете на то, что скажут о нем искусствоведы. И если возразят, что архитектура на

то и архитектура, чтобы *украшать* ландшафт, а искусство — гравитация, притягивающая взоры *красотой* сотворенного, то согласиться с этим можно будет при условии, что о красоте в привычном, греческом, смысле здесь не напоминает ровным счетом ничего. Еще раз: армянское зодчество просится не столько в толковник искусствоведа, сколько в учебник геологии. Это настоящий *эратический валун*, непонятно каким образом перенесенный в пленэр.

Нужно будет просто представить себе паратактически и символически моделируемое пространство с множеством *расположенных* в нем храмов-топосов, каждый из которых векториально повернут к горе Арарат и равняется на нее. Если помнить при этом, что названная гора, как *причал* ковчега, принадлежит уже не просто к природе, но и к топике самых ранних художественных тем и сюжетов, то изоморфность физики и эстетики бросается в глаза. Можно увидеть, что сама архитектоника зданий силится воспроизвести архитектуру горы, и что совокупность храмов, разбросанных по ландшафту, представляет собой некое скопище макетов, воссоздающих библейский оригинал.

4.

Эта экстремальная природность, физичность, плотность армянского храма провоцирует к своеобразному метафизическому аперсю. Именно: не как идея, впечатанная в камень, а, напротив, как камень, имитирующий идею. Возникает вопрос о более глубоких причинах, заставивших исконно метафизическое строение настолько вжиться в физическое, что, глядя на него, почти невозможно отличить его от окружающего его ландшафта.

Здесь можно было бы продолжить приведенные выше сравнения и рассмотреть упомянутые типы зодчества с точки зрения уже не морфологических, а содержательных соответствий. Египетская архитектура отрешена от бренного, земного и вся устремлена в потустороннее и вечное. Это пустыня, вытянутая в небо, некое исполинское *temento mori* в камне, прижизненно посвящающее смертных в распорядок дня их посмертного странничества. Китайский храм — архитектурная *медитация*: ушедший в себя парадокс даоистского изречения, дразнящий природу ответом, на который нет вопроса. Греческий храм — жилище бога, выбравшего, за неумением вселиться в человеческую плоть, мраморное тело, которое оттого и не терпит никакой души, что боится, получив душу, потерять совершенство. Это экстерьер, исключаяющий всякую мысль о *внутреннем*.

Напротив, собор и есть само *внутреннее*, вырвавшееся наружу: каменная ратификация таинства исповеди и покаяния; некое падение вверх: не в грех, а в небо. Функциональная значимость армянской церкви и в этом случае уникальна. Храм здесь не просто место, где молятся, но и прячутся; это *душа*, в которую, как в дом, входят гонимые историей беспризорные тела, надеясь обрести в ней неприкосновенность. История страны, упавшей в историю, как в ад, могла быть только бегством из истории в природу, в материнское лоно ландшафта, и в этом смысле архитектурная постройка, мимикрирующая природу, должна была подчиняться не прихотям вкуса и стиля, а нужде, или инстинктивному жесту самоукрытия. От грозящей опасности прячутся в скале, которая преобразуется в место молитвы и даже гарантирует услышанность молитвы в мировых пространствах. В противоположность готике, растворяющей физическое в

метафизическом, метафизическое инкрустирует здесь себя в физическое, преобразая его в убежище для страждущих и обремененных.

Характерно: в камень, знак и образ безжизненного, входят как в жизнь, чтобы сердца, обветренные и окаменевшие в незащищенном пространстве, снова забилась, выдалбливая в камне кров. Храм — это осердеченный камень, сердце, прикинувшееся *метаморфической* горной породой и, сверх того, еще и *архитектурой*, рассчитывая остаться неузнанным в мире истории и судьбы.

5.

Но скрыться от истории не удалось и в природе. Природа в конце концов оказалось столь же ненадежной, как и история. В постмодернистском мире нет больше места ни той, ни другой, потому что упразднение одной влечет за собой упразднение и другой. Руссоизм, а еще раньше пуританские грезы Беньяна, остались в прежнем отоснившемся мире, не утратившем еще упругость пружины и способном, даже после опаснейших растяжек, возвращаться к себе. Они надеялись, дезертировав из истории, обрести буколический покой в нетронутых историей уголках Нового Света, но *the end of history* не стал их триумфом, потому что вместе с историей в небытие проваливалась и природа, в которой ничто уже не напоминало о свирельных тонах Клода Лоррена и сиреневых мандельштамовских глинах. В постмодернистском мире история делается не мужчинами (по Трейчке), а репортерами, вовремя включившими камеры; соответственно, *конец истории* предестинируется уже не апокалипсисом, а севшими батарейками. Можно сожалеть о том, что богине Клио не выпала более достойная её участь, но было бы ошибкой думать, что природе в постмодернистском мире повезло больше. Если история уместилась в съемочных павильонах, то природа просто попала в голову физика, после того как этот последний потерял голову от сногшибательной интеллигентности своих приборов.

Если сегодня всё еще путаются в определениях реального и виртуального, то это недоразумение извиняется просто недостаточным опытом. Великое переселение народов во Всемирную Паутину набирает темп, и гигабайтные пространства интернета осваиваются и заселяются современными киборгами-юзерами с не меньшей энергичностью, чем опустевшие миры вигвамов песни о Гайавате их алчными и набожными предками.

Виртуальное и реальное ежесекундно меняются местами; то, что столь недавно еще было природой натуралистов, откликавшейся на линнеевские номенклатуры, всё больше походит на мираж и проходит по тому же ведомству, что и развалины Помпеи или остановленные мгновения-колонны Баальбека. Если природа, подражающая искусству в старом уайльдовском парадоксе, не была замечена учеными эстетиками, то, похоже, ей повезло с коммерсантами. Нужно только, чтобы она и на последнем издыхании ухитрялась подражать уже почившему искусству, став, как искусство, памятником, реликтом, раритетом, пережитком, продаваемым с молотка или охраняемым законом, короче: источником дохода. Прибыльность, этот прощальный миф «*больного позднего потомства*», оказывается последним, на что ей приходится рассчитывать, чтобы не исчезнуть вконец. Наверное, в этом могла бы лежать и последняя надежда армянского храма.

Базель, 30 апреля 2007

## Примечания

**1**

Карл Баллмер цитирует и комментирует этот отрывок в своем «Реквиеме» (на смерть философа Эберхарда Гризебаха). Я отсылаю к изданной мной в издательстве Evidentis книге: Карл Баллмер, Ламоне 21.2.51. Реквием, М., 2005, с. 74 сл

**2**

Ges. Werke, Bd. 3, Bern, Francke Verlag 1972, S. 356.

**3**

Г. К. Честертон, Писатель в газете. Худ. публицистика, М., «Прогресс» 1984, с. 253.

**4**

Essais de morale et de critique. Œuvres complètes, Paris, 1949, t. II, p. 19sq.

**5**

Dix-huitième siècle, Paris, s. a., p. 199.

**6**

«Qu'est-ce que le Bourgeois? C'est un cochon qui voudrait mourir de vieillesse». L'Invendable, 20 septembre 1904. Œuvres complètes 1903–1905, Paris, s. a., p. 1148.

**7**

Сюда: O. E. Schüddekopf, Linke Leute von rechts, Stuttgart 1960, S. 36.

**8**

Было бы поучительным воспринять этот конфликт поколений на дистанции, которую Освальд Шпенглер счел нужным блюсти по отношению к почитающему его Эрнсту Юнгеру.

**9**

Preußentum u. Sozialismus, München, Beck 1921, S. 7.

**10**

G. Merlio, Oswald Spengler. Témoin de son temps, Stuttgart, 1982, p. 845.

**11**

Oswald Spengler, Ich beneide jeden, der lebt. Die Aufzeichnungen «Eis heauton» aus dem Nachlaß, Düsseldorf 2007, S. 90.

**12**

Сюда: Ernst Niekisch, Erinnerungen eines deutschen Revolutionärs, Bd. 1. Gewagtes Leben, Köln 1974, S. 189.

**13**

Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust, Knopf, New York 1996.



**14**

Luthers Glaube, Leipzig 1920, S. 44.

**15**

Jonathan Cott, Telefongespäche mit Glenn Gould, Berlin, Alexander Verlag 2007, S. 96f.

**16**

In: Carl Schmitt, Frieden oder Pazifismus? Berlin 2005. Шмиттовский итог: «Мировая политика подходит к своему концу и превращается в мировую полицию» (с. 926).

**17**

Der Untergang des Abendlandes, Bd. 1, München 1923, III Tafel.

**18**

Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme considérés dans leurs principes fondamentaux. Œuvres, t. 3. Paris, 1862, p. 185.

**19**

Jahre der Entscheidung, München 1933, S. 147.

**20**

Eckermann, 15. Februar 1824.

**21**

Souvenirs, Paris, 1893, p. 96.

**22**

Carlo Alberto Agnoli, Der europäische Haftbefehl. Kürzester Weg in die Tyrannei, Pro Fide Catholica, Durach 2004

**23**

Miriam Engelhardt, Deleuze als Methode: Ein Seismograph für theoretische Innovationen durchgeführt an Beispielen des feministischen Diskurses. München, Fink Verlag 2008.

**24**

G. Deleuze, L'Actuel et le Virtuel. In «Dialogues», Paris, Flammarion, 1996, p. 179.

**25**

«Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien» (M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*. Dits et écrits, Galimard, coll. Quarto, v. I, pp. 943 sq).

**26**

«C'était peut-être parce qu'elle était trop près de la nature, parce qu'elle n'avait pas ces grâces, cette coquetterie, ces petits airs grimaciers que les femmes emploient avec tant d'art pour nous séduire» (*Mémoires de J. Casanova*, t. 4, Paris, s. a., p. 376).

**27**

«A l'ancienne philosophie du comme si succède, en philosophie scientifique, la philosophie du pourquoi pas» (Le nouvel esprit scientifique, Paris 1941, p. 6).

**28**

Léon Bloy, Les Dernières Colonnes de l'Eglise. Œuvres complètes, Paris, 1947, t. 2, p. 93.

**29**

«Je conviendrais bien volontiers que les femmes nous sont supérieures — si cela pouvait les dissuader de se prétendre nos égales» (Toutes réflexions faites, Paris, 1947, p. 110).

**30**

Deleuze, Lettre à un critique sévère, dans: Pourparlers 1972–1990, Paris, 1990, p. 15.

**31**

Из предисловия к: Deleuze, Guattari, Anti-Oedipus, New York, Viking, 1977, p. XV.

**32**

Deleuze, Foucault, Paris, Editions de Minuit, 1986, p. 29

**33**

Foucault, Preface, loc. cit., p. XV

**34**

Согласно азбуке революции: «Вокзалы, почта, телеграф, Петроградское телеграфное агентство, Государственный банк — заняты» (Троцкий на заседании Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов 25 октября 1917).

**35**

Richard Wahle, *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*, Wien und Leipzig 1894, S. 539.

**36**

Богатейший материал по этой теме в вышедшей не так давно книге: Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn 2004

**37**

«C'est embêtant quand il n'y aura plus ces Français. Il y a des choses que je fais, il n'y aura plus personne pour les comprendre» (Charles Péguy, *Le mystère des Saints Innocents. Œuvres poétiques complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1975, p. 741)

**38**

Panarion XXIV 5, 2.

**39**

У Ириней (Adv. haer. I 24, 6).

**40**

Достаточно упомянуть процесс тамплиеров (1309–1311), стенограммы которого донельзя напоминают московские процессы: всё те же нелепые признания, от которых «выродки веры» будут отречься на костре. См. *Le Procès des Templiers, traduit, présenté et annoté par Raymond Oursel*, Paris, Club du meilleur livre, 1955

**41**

Preußentum und Sozialismus, München, Beck 1921, S, 6.

**42**

Сюда: E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Bonn 1985, S. 375.

**43**

См. Arthur Keppel-Jones, Rhodes and Rhodesia. The White Conquest of Zimbabwe 1884–1902, Montreal, McGill Queens Univ. Pr., 1983, p.197.

**44**

«So you see, my dear Coningsby, that the world is governed by very different personages from what is imagined by those who are not behind the scenes». Coningsby or The New Generation, Heron Books, London, 1968, p. 265.

**45**

Nachgelassene Schriften, Berlin, S. Fischer 1928, Bd. 2, S. 350.

**46**

Сюда: Peter Hoeres, Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg, Paderborn 2004, S. 131

**47**

«You cannot naturalise an unnatural Beast — a human abortion — a hellish freak. But you can exterminate it». In: Stephen E. Koss, Lord Haldane. Scapegoat for Liberation, New York, London, 1969, p. 180.

**48**

R. Vansittart, *Black Record. Germans Past and Present*, London, 1941, p. 14 sq.

**49**

E. Hughes, *Winston Churchill, his Career in War and Peace*, Glasgow, 1950, p. 145.

**50**

Wolf Kalz, *Ein deutsches Requiem*, Fulda 2006, S. 80.

**51**

Так в нью-йоркской *Time* от 24 ноября 1961 года. Я цитирую по Гелену: A. Gehlen, *Einblicke, Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt/Main 1978, S. 417.

**52**

Jean Martet, *Le Tigre*, Paris, 1930, p. 71, 74, 292.

**53**

R. N. Coudenhove Kalergi, *Praktischer Idealismus. Adel-Technik-Pazifismus*, Paneuropa-Verlag, Wien-Leipzig 1925, S. 22f., 49ff.

**54**

Scott McLemee, *The Quigley Cult*. *George Magazine* (Dec. 1996), vol. 1, no. 10, p. 96

**55**

Carroll Quigley, *The Anglo-American Establishment. From Rhodes to Cliveden*, New York, Books in Focus, 1981, p. 3.

**56**

Milner's Kindergarten. Милнер, наполовину немец, родившийся в Гисене и учившийся в Тюбингене, предпочел так, по-немецки, назвать группу, в которую, в частности, входили сэр Патрик Дункан, будущий генерал-губернатор Южно-Африканского Союза, и лорд Галифакс.

**57**

Carroll Quigley, *Tragedy and Hope. A History of the World in Our Time*, New York, Macmillan, 1966, p. 324.

**58**

Nach der Katastrophe. Ges. Werke. Bd. X. Olten, Freiburg i. Br. 1974, S. 219ff.

**59**

Die Schuldfrage, Heidelberg, 1946, S. 17.

**60**

Богатый материал в кн.: Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise. Europe and the American Moral Imagination*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1961, p. 95sq.

**61**

Paul Valéry, *Mon Faust. Œuvres*, Pléiade, 1960, t. 2, p. 345.

**62**



Philosophie d. Offenbarung 1841/42 (Paulus-Nachschrift), Frankfurt 1993, S. 256.

**63**

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Werkausgabe (Weischedel), Bd. 8, S. 734.

**64**

Goethes Gespräche, Leipzig 1909, Bd. 2, S.336.

**65**

Св. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, кн. 2, гл. 11. Полн. собр. творений, СПб. 1913, т. 1.

**66**

Oeuvres complètes de Voltaire, t. 33, Paris, 1818. Correspondance générale, t. III, p.159sq.

**67**

Blaise Pascal, Oeuvres complètes, t. 3, Paris, 1931, p. 259.

**68**

Léon Bloy, Celle qui pleure (Notre Dame de la Salette), Paris, 1908, p. 66

**69**

В сочинении 1128 года: Ad milites Templi. De laude novae militiae IV, 8. In S. Bernardi Opera, Roma, 1963, vol. 3.

**70**

Matthaei Parisiensis Historia Anglorum, ed. F. Madden, London, 1866–1869, p. 417.

**71**

В главе XVI «Пантагрюэля» («О нраве и обычае Панурга»).

**72**

Joseph de Maistre, Ecrits maçonniques, Genève, 1983, p. 82.

**73**

Jean Favier, Philippe Le Bel, Paris, 1978, p. II.

**74**

Louis Joseph Antoine de Potter, L'Esprit de l'Eglise, ou Considérations philosophiques et politiques sur l'histoire des conciles et des papes, depuis les apôtres jusqu'à nos jours, Paris, 1821, t. 4, p. 19.

**75**

Jules Michelet, Histoire de France, t. 4, Paris, s. a., p. 20.

**76**

Favier, op. cit., p. 9.

**77**

Michelet, op. cit., p. 52.

**78**

Ibid., p. 80.

**79**

Le Procès des Templiers, Paris, 1955, p. 233sq.

**80**

Edmond et Jules de Goncourt, Histoire de la société française pendant la révolution, Paris, 1879, p. 288.

**81**

Jules Michelet, Le Procès des Templiers, tt. 1–2, Paris, 1987.

**82**

Rudolf Steiner, Innere Entwicklungsimpulse der Menschheit. Goethe und die Krisis des neunzehnten Jahrhunderts, Dornach 1984, S. 122–128.

**83**

Л., 1934, с. 172—73.

**84**

М.—Л., 1933, с. 324.

**85**

«Шум времени», Соч. в двух томах, М., 1990, т. 2, с. 41.

**86**

«О природе слова», там же, с. 183

**87**

Там же, с. 292–294.

**88**

Там же, с. 177.

**89**

Там же.

**90**

Journals of Ralph Waldo Emerson, vol. 2, London, 1910, p. 507.

**91**

«О природе слова», там же, с. 182–183.

**92**

Павел Медведев, Из встреч с Андреем Белым. В кн.: Воспоминания об Андрее Белом, М., 1995, с. 207

**93**

Андрей Белый, Воспоминания о Штейнере, Париж, 1982, с. 135.

**94**

П. Н. Зайцеву, письмо от 7 июня 1933 года, цит. по М. Спивак, О. Э. Мандельштам и П. Н. Зайцев. К вопросу об истории, текстологии и прочтении стихотворного цикла «Памяти Андрея Белого». Текст неопубликованной статьи любезно предоставлен мне В. Б. Литвиновым

**95**

Там же.

**96**

Дневники. Собр. соч., т. 7, М.—Л., 1963, с. 100

**97**

«Его „Венеция“», там же, с. 371.

**98**

Надежда Павлович, Воспоминания об Александре Блоке. Блоковский сборник. Тарту, 1964, с. 492.

**99**

Марина Цветаева, Неизданное. Сводные тетради, май 1923, М., 1997, с. 233–235.

**100**

Из рецензии на «Записки чудака». Соч. в двух томах, с. 292–293.

**101**

Андрей Белый — Александр Блок, Переписка, М., 2001, с. 494.

**102**

Андрей Белый, Кризис культуры. В кн.: На перевале, Берлин, 1923, с. 153.

**103**

Андрей Белый, Воспоминания о Штейнере, цит. соч., с. 175

**104**

Воспоминания, М., 1999, с. 182–183.

**105**

Воспоминания о Штейнере, с. 171.

**106**

Рудольф Штейнер, Очерк тайноведения, М., 1916, с. 97.

**107**

Андрей Белый, Кризис мысли. В кн.: На перевале, цит. соч., с. 111.

**108**

Декарт сравнивал историка с путешественником: подобно тому как тот, из-за постоянного отсутствия, делается чужим в своей родной стране, так и этот, поглощенный прошлым, зачастую не имеет ни малейшего представления о настоящем (*Œuvres et lettres*, Pléiade 1953, p. 129), а для Мальбранша историческая наука просто безумие и глупость («une science qui n'est que folie et que sottise». *De la Recherche de la Vérité*, liv. IV, chap. VII).

**109**

*Œuvres*, t. 2, Pléiade, 1960, p. 622.

**110**

Ср.: Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig, Felix Meiner 1923, Bd. 1, S. 633.

**111**

А. Белый, Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития, *Ardis*, Ann Arbor, 1982, с. 93сл.

**112**

Henri Irénée Marrou, *Le métier d'historien*. In: *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1961, p. 1524.

**113**

Андрей Белый и Иванов Разумник, *Переписка*, СПб., 1998, с. 508.

**114**



А. Белый, Записки чудака, Москва — Берлин, Геликон, 1922, т. 2, с. 88.

**115**

R. Steiner, Okkultes Lesen und okkultes Hören, Dornach 1967, S. 19 (GA 156).

**116**

R. Steiner, Philosophie und Anthroposophie. Ges. Aufsätze 1904–1924, Dornach 1984, S. 139f. (GA 35).

**117**

R. Steiner, Aus dem mitteleuropäischen Geistesleben, Dornach 1962, S. 551f. (GA 65).

**118**

«Ein sehr fragwürdiges Ich». R. Steiner, Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie, Dornach 1931, S. 218. (Я цитирую по первому изданию, так как во втором, вышедшем в 1980 году, указанное место непонятным образом воспроизведено с пропусками.)

**119**

Самопознание, М., 1990, с. 180сл.

**120**

Встречи, М., 1998, с. 160

**121**

А. Белый, Воспоминания о Штейнере, Париж, La Presse libre, 1982, с. 7.

## 122

Он и здесь оказался на голову выше причаливших ко всем возможным берегам современников, хотя бы в этой беглой зарисовке настоящего самопознания: «Тридцать лет я являл своей личностью многообразие личностей, одолевающих статику, чтобы изо всех поворотов, как купол на ряде колонн — теоретик, естественник, логик, поэт, лектор ритмики, мазилка эскизиков, резчик — явить купол „я“. Тридцать лет припевы сопровождали меня: „Изменил убеждениям. Литературу забросил ... В себе сжег художника, ставши, как Гоголь, больным! ... Легкомысленное существо, лирик! ... Мертвенный рационалист! ... Мистик! ... материалистом стал!“ Я подавал много поводов так полагать о себе: перемудрами (от преждевременного усложнения тем), техницизмами контрапунктистики в оркестрировании мировоззрения, увиденного мною многоголосной симфонией; так композитор, лишенный своих инструментов, не может напеть собственным жалким, простуженным горлом — и валторны, и флейты, и скрипки, и литавры в их перекликании» (А. Белый, Начало века, М., 1933, с. 61сл.).

## 123

«... „предзамысел“ к неисполненным еще работам, которых неисполненность мучит меня». Андрей Белый и Иванов-Разумник, Переписка, с. 502.

## 124

А. Белый — А. Блок, Переписка, М., 1940, с. 318–319.

## 125

А. Белый, Воспоминания о Штейнере, с. 45–46.

## 126

Некрополь, СПб., 2008, с. 104.

**127**

А. Белый, Воспоминания о Штейнере, с. 85.

**128**

Достоевский, Бесы. Полн. собр. соч. в 30 тт., Л., 1974, т. 10, с. 323–324.

**129**

Воспоминания о Штейнере, с. 265.

**130**

Не скептицизм и не цинизм станут вашей опасностью; ваша опасность в том, что душевная сила вашего личного начала может окутать вас облаками, астральными облаками, через которые вам не удастся пробиться к объективно-духовному. Ваша пылкость, ваш жар могут окутать вас облаком ауры, не пропускающим духовное, потому что в вашей вдохновенности духовным вы можете помешать духу найти путь к вам» (R. Steiner, *Der Zusammenhang des Menschen mit der elementarischen Welt*. Kalewala — Olaf Asteson, Dornach 1993, S. 204f.).

**131**

«Но не к себе, а ко мне меня звал Рудольф Штейнер» (Записки чудака, т. 2, с. 131).

**132**

А. Белый, Воспоминания о Штейнере, с. 135.

**133**

А. Белый, Записки чудака, т. 2, с. 133сл., 137сл. Мне пришлось убрать лестничные строки и вообще рваный синтаксис, чтобы приспособить цитируемые отрывки к общей графике повествования.

**134**

R. Steiner, Theosophie, Dornach 1987, S. 26ff. (GA 9).

**135**

«Я — с ума не сойду». (Записки чудака, т. 1, с. 66).

**136**

Goethes Naturw. Schriften, hg. v. Rudolf Steiner, Stuttgart o.J., Bd. IV, 2. Abt., S. 344.

**137**

Nietzsche, Sämtl. Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari, München/Berlin/New York 1988, Bd. 12. Nachgelassene Fragmente 1885–1887, S. 400.

**138**

Nietzsche, Sämtl. Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari, München/Berlin/New York 1986, Bd. 8, S. 572f

**139**

«Я брожу повсюду в своей студенческой тужурке, хлопаю случайного прохожего по плечу и говорю: siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura». Из письма к Я. Буркхардту от 6 января 1889 года (Ibid., Bd. 8, S. 579).

**140**

М. С. Альтман, Разговоры с Вячеславом Ивановым, СПб., ИНАПресс, 1995, с. 25.

**141**

А. Белый, Возвращение на Родину, М., 1922, с. 31. Ср. «Записки чудака», т. 2, с. 114.

**142**

Мандельштам зло высмеял эту рутинность катастрофы в рецензии на «Записки чудака»: «Если у человека три раза в день происходят колоссальные душевные катастрофы, мы перестаем ему верить, мы вправе ему не верить — он для нас смешон» (Соч. в двух томах, М., 1990, т. 2, с. 292–293).

**143**

А. А. Блок, Собр. соч. в 8 тт., М.—Л., ГИХЛ., 1963, т. 7, с. 209.

**144**

Эмилий Метнер, Размышления о Гёте. Разбор взглядов Рудольфа Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма, М., Мусaget, 1914

**145**

Уже в статье «Круговое движение (сорок две арабески)», написанной в самом начале перехода в антропософию и изданной в «Трудах и днях» (1912, № 4–5). По стилю этой статьи будет настраиваться техника письма всех будущих работ от «Кризисов» до «Истории становления ...».

**146**

Г. Шпет, Соч., М., 1989, с. 355–356.

**147**

А. Белый, Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности, М., Духовное знание, 1917, с. VI.

**148**

Ср. письмо Рильке Виктору фон Гебзаттелю от 24 января 1912 года, в котором он объясняет свое неприятие психоанализа: «[...] я пришел к выводу, что не вправе воспользоваться решением, которое дает анализ, разве что если бы мне пришло в голову начать новую (по возможности, непродуктивную) жизнь. [...] Но я должен сознаться, что с подобными планами меня никогда не связывали серьезные намерения, что, напротив, я чувствую себя бесконечно привязанным к однажды начатому, со всем его счастьем и нищетой, [...] настолько несомненным кажется мне, что там, где изгоняют моих чертей, также и моих ангелов охватывает небольшой, скажем так, едва ощутимый испуг, и вот этого вот я не могу допустить ни при каких обстоятельствах». (R. M. Rilke, Briefe in zwei Bänden, Wiesbaden 1950, Bd. 1, S. 349f.). Он, следовательно, отказался от лечения, потому что оно помогало и, помогая, губило: с болезнью уходили и стихи.

**149**

А. Белый, Воспоминания о Штейнере, с. 135.

**150**

Из примечания к «Sprüche in Prosa» Гёте: Goethes Naturw. Schriften, a. a. O., Bd. IV, 2. Abt., S. 400.

**151**

Пиратская версия текста, опубликованная в 1999 году в московском издательстве «Канон+» под заглавием «Душа самосознающая» (сост. Э. И. Чистякова), неменяема во всех смыслах. Что же сказать об академическом издательстве, сотрудники которого не способны отличать кириллицу от латиницы и

печатают один раз (с. 66) Јисис (наверное, только дешифровальщик догадается, что это написанный латиницей Иисус), а другой раз (с. 84) Јисусе, — и так едва ли не на каждой второй странице! В ответ на мое письмо, с выборочным перечнем безобразий, директор издательства по имени Божко заметил, что «ошибки всегда были и будут» и что «таковы реалии жизни». «Только печатать мы будем её всё равно в том варианте, в котором мы её уже напечатали и собираемся вскоре вновь переиздать. И будем это делать до тех пор, пока у этой книги будут читатели». Конец письма — в полном соответствии с уровнем издательской продукции — уходил в обценную лексику. Российская шпана расписалась и здесь, показав, что метастазы ельцинского десятилетия смертельно въелись не только в политику, хозяйство, быт, но и — страшно сказать! — в дух.

## 152

R. Steiner, *Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten*, Dornach, 1982, S. 59f. (GA 176).

## 153

Goethes *Naturw. Schriften*, hrsg. v. Rudolf Steiner, Stuttgart o. J., Bd. IV, 2. Abt., S. 368. Ср. у Штейнера в «Теософии»: «Как духовный человек, каждый есть сам по себе свой собственный род» (R. Steiner, *Theosophie*, S. 47)

## 154

Из стихов Мандельштама «На смерть Андрея Белого».

## 155

Глава «Возрождение».

## 156

Глава «Природа и явление в 16 веке».



**157**

Глава «Душа самосознающая».

**158**

Они вкратце охарактеризованы и в «Истории становления ...» (глава «Рождение новой души»).

**159**

А. Белый, Воспоминания о Штейнере, с. 65.

**160**

Очевидно, это имел в виду Штейнер, когда предостерегал его перед его возвращением в Россию в 1916 году. В передаче Аси Тургеневой: «Многие найдут через Вас путь к антропософии; следите, однако, за тем, чтобы никогда не употреблять в лекциях выражение: „так говорит антропософия“, вместо: „так понимаю я антропософию“, — потому что она больше, чем то, что может сообщить о ней какое-нибудь одно понимание». Assja Turgenieff, *Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum*, Stuttgart 1973, S. 85.

**161**

Штейнер, как перевоплощенный Фома.

**162**

По графе «выкрикиваний в форточку» следует, по-видимому, отнести и образ «доктора Доннера» из романа «Москва», сходство которого с «лучшей частью души Андрея Белого» не без злорадства отметили в свое время некоторые критики, притом что само злорадство выглядело убедительнее, чем спешный авторский отвод сплетни: «... новая клевета возводится на меня; я-де написал пасквиль на Рудольфа Штейнера [...]; клевете верят» (А. Белый, Почему я стал символистом и

почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития, с. 115).

## 163

Он ушел-таки от Штейнера в католицизм.

## 164

Ср. следующий отрывок из штутгартской лекции Штейнера от 30 июля 1920 года: «Суть не в том, чтобы опровергать материализм, а в том, чтобы предохранить человечество от тенденции материализма становиться всё более правильным, ибо он близок сегодня к тому, чтобы стать правильным, а не ложным. Все разговоры о ложном материализме бьют мимо цели; говорить следует о том, что материализм в сегодняшней культуре делается правильным, всё более правильным, с каждым днем всё более и более правильным. Мы можем уже с началом третьего тысячелетия стать свидетелями того, что человечество примет такой характер развития, при котором материализм окажется верным воззрением. Не о том идет речь, чтобы опровергать материализм, после того как ему осталась самая малость, чтобы стать правильным, а о том, чтобы сделать его неправильным; материализм — это не просто ложная теория, а то, что вот-вот станет фактом» (R. Steiner, *Gegensätze in der Menschheits-Entwicklung*, Dornach, 1996, S. 127. GA 197).

## 165

R. Steiner, *Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer «Philosophie der Freiheit»*, Dornach 1980, S. 62ff. (GA 3).

## 166

H. Cohen, *Das Prinzip d. Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung d. Erkenntniskritik*, Werke, Bd. 5, T. 1, Hildesheim, Olms 1984, S. 127.

## 167

Л. Троцкий, *Литература и революция*, М., 1923, с. 34.

**168**

А. Белый, Символизм, М., 1910, с. 453.

**169**

Клавдии Николаевны Бугаевой

**170**

По матери. Его отец был польским евреем по фамилии Берексон

**171**

См: O. Gaupp, Herbert Spencer, Stuttgart 1906, S. 1.

**172**

В книге Facts and Comments, London, 1902, p. 304.

**173**

Immanuel Kant, München 1916, S. 956.

**174**

Рассказано Шиллером в письме к Гёте от 30 ноября 1803 (Briefwechsel, Bd.2, Jena 1905, S. 502).

**175**

Les Soirées de Saint-Pétersbourg, t. 1, Paris, 1980, p. 360

**176**

Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson. In: Henri Bergson. Essais et témoignages inédits, Neuchâtel, 1941, p. 359.

**177**

Histoire des cafés de Paris, Paris 1934, p. 19.

**178**

Œuvres complètes, t. 47, Paris 1785, p. 444.

**179**

Любопытно, что то же говорит о французах Кант: «В метафизике, морали и религиозных учениях нельзя, читая сочинения, написанные на этом языке, быть достаточно осторожным. По обыкновению, тут слишком много красивых иллюзий, которые при холодном обследовании не выдерживают проверки» (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, WW, VIII, 49, (Philos. Bibliothek), Leipzig o. J.).

**180**

H. Bergson, Le Rire, Paris, 1924, p. 155sq.

**181**

Bergson et la poésie récente. In: Henri Bergson. Essais et témoignages inédits, p. 291.

**182**

Пер. Н. Вильям-Вильмонта

**183**

Quatre ans d'occupations, Paris, 1947, p. 120sq.

**184**

Ges. Werke, I, 411, Wiesbaden 1959.

**185**

И. С. Тургенев, Полн. собр. соч. и писем. Соч., т. 14. М.—Л. 1967, с. 29.

**186**

Ср. Th. G. Massaryk, Zur russischen Geschichtsund Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen, Bd. 1, Jena 1913, S. 62

**187**

Соч., М., 1989, с. 38сл

**188**

Sämtl. Werke, Paris, Baudry's Europäische Buchhandlung 1841, Bd. 2, S. 695f.

**189**

В заново отредактированном переводе Антоновского для издательства «Культурная революция» «die zehn Gelächter» оригинала превратились в «десять поводов к смеху». По принципу: хорошо отредактированное дерево — это столб

**190**

Sämtl. Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bde, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1986, Bd. 8, S. 426.

**191**

Там же, с. 419f.

**192**

Сюда: Gerd Indorf, Beethovens Streichquartette. Kulturgeschichtliche Aspekte und Werkinterpretation, Rombach, Freiburg i. Br. 2004, S. 33.

**193**

Nietzsche, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, 1986, Bd. 12, S. 514.

**194**

Sämtl. Briefe. KSA, Bd. 2, S. 298

**195**

Lettres et opuscules inédites du comte Joseph de Maistre, t. 2, Paris 1853, p. 285sq.

**196**

Апология сумасшедшего. Статьи и письма. М., 1987, с. 135

**197**

Великие кануны. Собр. соч., т. 6, СПб., с. 100.

**198**

Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1964, S. 17.

**199**

Eckermann, 2. Januar 1824

**200**

Эстетические фрагменты. Соч., М., 1989, с. 356.

**201**

Œuvres complètes, t. 3, Paris, 1931, p. 259.

**202**

Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit. Ges. Werke in 20 Bänden, Frankfurt. M. 1982, Bd. 18, S. 231.

**203**

Сюда: Bernhard Stern, Geschichte d. öffentlichen Sittlichkeit in Rußland, Bd. 1, Berlin 1907, S.16f.

**204**



The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, Princeton, 1957.

**205**

Essai sur le principe générateur, Œuvres, t. 1, p. 38.

**206**

И. С. Тургенев, Полн. собр. соч. и писем. Соч., т. 14. М.—Л., 1967, с. 29.

**207**

Федор Степун, Бывшее и несбывшееся, т. 1. Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1956, с. 105

**208**

Эстетические фрагменты. Соч., М., 1989, с. 356

**209**

Н. Н. Страхов, Борьба с Западом, М., Институт русской цивилизации, 2010, с. 101сл

**210**

Th. G. Massaryk, Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen, Bd. 2, Jena 1913, S. 79.

**211**

Ges. Werke, Bd. 9, Bern, Francke 1976, S. 142.

**212**

В. С. Соловьев, Национальный вопрос в России, М., 2007, с. 78сл.

**213**

Арабески, М., 1911, с. 389.

**214**

В. Розанов, Литературные изгнанники, т. 1, СПб., 1914, с. 142.

**215**

Письма Владимира Сергеевича Соловьева, т. 2, СПб., 1909, с. 200

**216**

Мирозерцание Достоевского, Прага, 1923, с. 32.

**217**

Н. А. Бердяев, Самопознание, М., 1990, с. 36, 317, 320–321.

**218**

Эстетические фрагменты. Соч., М., 1989, с. 356

**219**

Н. К. Михайловский, Литературно-критические статьи, М., 1957, с. 162.

**220**

К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., М.—Л., 1929–1931, т. XXII, с. 217.

**221**

Л. Д. Троцкий, Литература и революция, М., 1923, с. 192сл

**222**

Н. Г. Баранец, Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке, Ульяновск, 2008, с. 108

**223**

Он сказал однажды Максиму Дю Кану (Maxime Du Camp, Souvenirs littéraires. Flaubert, Fromentin, Gautier, Musset, Nerval, Sand, Paris, 2002, p. 276): «Я хочу произвести такое впечатление отвращения и скуки, чтобы, читая книгу, можно было бы подумать, что она написана кретином».

**224**

Платон, Государство, кн. 5.

**225**

Emil Ludwig, Führer Europas, Amsterdam 1934, p. 292

**226**

Experiment in Autobiography, New York, 1934, p. 689

**227**

Истоки и смысл русского коммунизма, М., 2006, с. 65

**228**

Там же, с. 84

**229**

Русская идея, СПб., 2008, с. 58

**230**

Н. А. Бердяев, Асмус. Очерки истории диалектики в новой философии. «Путь», 27, апрель 1931, с. 109сл.

**231**

Очерк развития русской философии. Соч., М., 1989, с. 49

**232**

«Die Presse», 30. Mai 2008.

**233**

L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, p. 49.

**234**

Glas, Paris, Galilée, 1974, p. 21.

**235**

Schriften und Entwürfe 1881–1885. Werke, hrsg. v. F. Koegel, 2. Abt., Bd. 12, Leipzig 1897, S. 110.

**236**

Jacques Bainville, *L'Allemagne*, t. 1, Paris, 1939, p. 125

**237**

Берлин, 1922, с. 5

**238**

В сб. статей: *О праве лгать*, сост., ред. Р. Г. Апресян, М., 2011, с. 315.

**239**

См. выше, с. 223.

**240**

В статье «Развивая Тамерлана». *Отечественные записки*, 6, 2002

**241**

Кажется, на это необыкновенное обстоятельство впервые обратил внимание Вернер Зомбарт в книге: *Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert*, 3. Aufl., Berlin 1913

**242**

Ex Captivitate Salus, Köln 1950, S. 81.

**243**

Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig Reklam 1893, S. 11.

**244**

Фауст, пер. Б. Пастернака.

**245**

Sade, Lettres choisies, Paris, 1963, p. 143

**246**

«Чтобы быть хорошим философом, нужно быть сухим, ясным, свободным от иллюзий. Банкир, которому повезло, отчасти обладает характером, приспособленным к тому, чтобы делать открытия в философии, т. е. видеть ясно то, что есть».

**247**

Слово *ratio* употребляется здесь в его средневековой семантике, где оно обозначает собственно счет; итальянское *ragionare* уже с XIII века было тождественно с *calcolare*, так что *Libro della Ragione* означало не трактат по логике, а конторскую книгу. Сюда: A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978, p. 203sq

**248**

Лекция от 5 марта 1918 в рамках цикла «Erdensterben und Weltenleben».

**249**

Epist. 1, 12, 19–20.

**250**

A Treatise of Human Nature, Book I, Part IV, Sect. VI.

**251**

Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Werke in vier Bänden, Frankfurt/M., 1994, Bd. 4, S. 164.

**252**

Hebbels Werke, hrsg. v. Theodor Poppe, T. 8, S. 381

**253**

К Агнес Холтхузен от 16 января 1948 года. Я опубликовал этот отрывок в послесловии к изданной мною книге: Karl Ballmer, Umriss einer Christologie der Geisteswissenschaft, Basel, Rudolf Geering Verlag 1999, S. 228.

**254**

Op.cit., S. 14.

**255**

В русском переводе: Р. Штейнер, Эгоизм в философии, М., Evidentis 2004, с. 94–95



**256**

Штирнер умер 25 июня 1856 года от укуса ядовитой мухи

**257**

Из письма к Я. Буркхардту от 6 января 1889 года. KSA, Bd. 8, S. 579.

**258**

Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller, Dornach 1961, Kap. 19.

**259**

R. Steiner, Methodische Grundlagen der Anthroposophie. Ges. Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde 1884Восьмью 1901, Dornach 1961, S. 429, 431f.

**260**

Соч., т. 2, М., 1990, с. 593 (перевод Н. Полилова).

**261**

Каково было мое удивление, когда в дневнике принцессы Блюхер (английской жены правнука прославленного маршала) я нашел ту же историю, только перевернутую: теперь это были бельгийские девочки 1914 года 16 и 12 лет, «которые так изувечили раненого немецкого солдата, что это абсолютно невозможно передать словами» (Une anglaise à Berlin. Notes intimes de la princesse Blücher, Paris 1922, p. 46).

**262**

Кант, Трактаты и письма, М., 1980. С. 232–237.

**263**

Злоумышленник — переводческий эвфемизм. У Канта — это убийца (Mörder) и даже одержимый страстью к убийству (ein mit Mordsucht Umgehender), то есть, маньяк-убийца.

**264**

По смыслу должно быть «в твоём доме», а не «в его доме». У Канта просто: «im Hause».

**265**

«Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein» (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume d. Metaphysik. Werke in sechs Bänden, hg. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. I, S. 982).

**266**

Kritik d. reinen Vernunft, ed. Benno Erdmann, Berlin 1904, S. 30

**267**

Ibid., S. XVIII.

**268**

Der Formalismus in d. Ethik und d. materielle Werthethik, Halle a. d. S. 1916, S. 49f

**269**

В предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума» (loc. cit., S. XXIV).

**270**

Ibid., S. 19

**271**

«I like pigs. Dogs look up to us. Cats look down on us. Pigs treat us as equals» (Я люблю свиней. Собаки смотрят на нас снизу вверх. Кошки смотрят на нас сверху вниз. Свиньи считают нас равными).

**272**

Секретарь Союза писателей Армении, наш друг

**273**

В подстрочном переводе: Марату Харазяну. Воспоминания. Нам часто кажется, что мы (о, чистая иллюзия!) храним их, — но на деле это они, наши неведомые пособники, приходящие внезапно к нам на помощь в этой безысходной жизни, в которой мы терзаем себя и друг друга. Воспоминания. Разве это не проливные дожди, орошающие иссохшую почву наших душ, где неожиданно, после стольких ожиданий, пустыня зацветает фруктовыми садами? Воспоминания. Ласточки вновь обретенного времени, сказочный интерьер наших потерь... Вся Франция — я видел это — была выгравирована на влажной меди твоих глаз. 27 июля 1977

**274**

Она была в русском переводе издана и в Ереване: «От иллюзии к трагедии. Франция и армянский вопрос (1894–1908)», Ереван, 2011